NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

69 N° 5 1947

Incarnation et christocentrisme

Alexandre DURAND (s.j.)

p. 475 - 486

https://www.nrt.be/en/articles/incarnation-et-christocentrisme-2852

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Verbum caro factum est ». Le christianisme est essentiellement la religion de l'Incarnation : c'est là son caractère spécifique, par quoi il se différencie substantiellement de toutes les autres religions. Aussi bien, envisagé dans l'ensemble de l'économie chrétienne, le mystère du Verbe incarné apparaît-il moins comme un dogme, parmi beaucoup d'autres avec lesquels il fait nombre, que comme l'objet par excellence, le dogme fondamental et premier de la foi chrétienne. « La foi, dit Dostoiewski par la bouche d'un de ses héros, se ramène au fond à cette question angoissante : un homme cultivé, un européen de nos jours peut-il croire encore, peut-il croire à la divinité de Jésus, fils de Dieu? Car, en définitive, toute la foi est là » (1). Dans le même sens, Pascal écrit : « La religion chrétienne consiste proprement au mystère du Rédempteur » (2). Disons : le christianisme c'est le Christ, le Verbe incarné.

La place privilégiée, qu'il occupe dans l'économie chrétienne, assure du même coup au mystère de l'Incarnation une importance hors pair sur le plan de la connaissance religieuse, au point de vue de « l'intelligence de la foi ». Objet central et clé de voûte de la révélation, il constitue du même coup le *centre de perspective* de la théologie entière, le foyer qui illumine l'ensemble de cette révélation, *le mystère qui éclaire tous les autres mystères*. Contrairement à ce qu'une vue superficielle des choses pourrait faire croire, le dogme du Dieu-fait-homme ne fait pas qu'ajouter un peu plus d'obscurité à l'épaisseur du mystère chrétien (3). Bien au contraire. « Nubes tene-

(1) Cité par K. Adam, *Jésus-Christ*, p. 9.
(2) *Pensées*, n° 556.
(3) Ecartons en passant une conception abusive du « mystère » révélé. Pour beaucoup, celui-ci est une manière de « rébus » sacré, un hiéroglyphe indéchiffrable tombé du ciel, qui ne contient qu'obscurité et ténèbres et n'offre aucune prise à l'esprit, étant hétérogène à l'ordre de la pensée. De ce « qu'on ne le peut comprendre », parce qu'il dépasse la raison, on conclut « *qu'il n'y a rien à y comprendre* » et qu'il est étranger à la raison, tel un os dans le gosier ou un caillou dans l'estomac... « Les dogmes, écrit Hobbes, il faut les admettre sans réfléchir, comme on avale toutes rondes les pilules amères, sans les mâcher ». Rien n'est plus étranger au christianisme authentique que cette conception caricaturale de la foi. Celle-ci, bien qu'obscure par nature, n'est aucunement ce saut dans l'impensable et l'inintelligible, qui nous dispenserait de comprendre et de penser. Le mystère, au contraire, est un incessant appel à la réflexion du croyant, un ferment de sa pensée. Comme on l'a justement noté : c'est un fait bien significatif que le christianisme qui est, de toutes les religions, la plus riche en dogmes est aussi celle qui fait le plus appel à la raison du croyant. L'histoire des dogmes montre à l'évidence que l'orthodoxie, v.g. en matière christologique ou trinitaire, ne s'est maintenue que par un incessant effort de réflexion, de creusement, de mise au point des notions fondamentales (nature, personne, etc.), dans lesquelles s'est exprimée la foi traditionnelle.

brosa et illuminans noctem » : s'il propose à la foi du croyant une vérité surnaturelle que celui-ci doit « croire » sans la pouvoir « comprendre », en revanche, le dogme de l'Incarnation, « étreint sans restriction » (4), apporte à l'esprit un surcroît de lumière, qui éclaire l'ensemble de la Révélation, dont il assure l'harmonie et la cohérence (5). Mais surtout il permet *seul* de résoudre certaines difficultés soulevées par la raison contre la foi et de donner une réponse satisfaisante à de nombreux problèmes qui, considérés à part de ce mystère, ressembleraient à ces énoncés algébriques, auxquels il manque une inconnue qui en rendrait la solution possible (6).

Ces problèmes sont d'ordre très divers (7) ; nous n'en retiendrons ici que trois qui touchent de plus près à ce qu'on a appelé « l'essence du christianisme ». Celui-ci prétend être non seulement *une* religion parmi d'autres et la plus excellente de toutes, mais encore *la* religion par excellence, la religion *unique* et parfaite, fondée sur la révélation directe que Dieu a faite de lui-même, et visant à établir entre la créature et le Dieu transcendant un commerce personnel réciproque, dans l'intimité d'une même vie partagée. *Ces prétentions sont-elles acceptables ?* Le christianisme présente-t-il une originalité et une transcendance véritable par rapport aux autres religions? Un « dialogue » de Dieu avec l'homme est-il possible? Le commerce humano-divin est-il autre chose qu'une vaine illusion dont se repaît notre imagination? Plus ou moins clairement formulées, ces difficultés suscitent chez bien des croyants sincères, inhabiles à les résoudre, un malaise qu'ils n'osent pas s'avouer à eux-mêmes, et présentent pour leur foi une menace obscure et sourde, qu'ils n'ont pas toujours le courage de regarder en face. A ces cœurs partagés entre l'attachement sincère à leur foi et la crainte que cette foi ne repose sur une illusion, le christianisme, grâce au dogme de l'Incarnation, peut,

(4) G. Marcel, *Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 mars 1932, p. 312.

(5) Il serait facile de montrer le caractère central du traité de l'Incarnation par rapport aux autres traités de théologie (Trinité, Grâce, Eglise, Sacrements, etc.) et de mettre en relief les connexions, les implications, à la fois ontologiques et logiques, qu'il soutient avec chacun d'eux. Il est bien clair, par exemple, que le problème de l'efficacité des sacrements n'est pleinement intelligible que dans les perspectives de l'Incarnation, c'est-à-dire que si on considère l'action sacramentale comme un geste même du Verbe incarné prolongé dans le temps et l'espace.

(6) Cfr Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, v.g. p. 14-20, 225-227, sur le « clair-obscur » des mystères chrétiens. « L'obscurité des mystères révélés procure un soulagement lumineux aux énigmes intellectuelles et une issue aux impasses contre lesquelles se heurtent dans la nuit nos réflexions laissées à elles-mêmes ».

(7) Signalons à titre d'exemples : le problème de la souffrance et du mal qui nous renvoie au mystère de la Rédemption ; les problèmes touchant les rapports du temps et de l'éternité, de la grâce et de la liberté, de l'immanence et de la transcendance... Celui du sens de l'histoire, etc. Plusieurs de ces problèmes semblent, à première vue, relever d'une philosophie « séparée », mais ils ne trouvent une réponse adéquate que dans la considération du mystère du Verbe incarné.

seul, offrir l'apaisement désiré parce que, seul, il peut apporter à ces difficultés une réponse décisive.

I. L'INCARNATION ET LA TRANSCENDANCE DU CHRISTIANISME

On connaît les objections soulevées contre l'originalité et la transcendance du christianisme par l'histoire comparée des religions, en raison des analogies et ressemblances entre la religion chrétienne et les cultes païens. A mesure que ces ressemblances se sont avérées plus nombreuses et plus profondes, le christianisme a perdu progressivement ce « splendide isolement », qui faisait sa force aux regards non avertis. Les notions de salut et de rédemption, de baptême, de communion et de repas sacrés, de sacrifice expiatoire, etc., bref, tout ce qui constitue l'appareil dogmatique et rituel de la religion chrétienne se retrouve, nous dit-on, dans les religions à mystères qui ont précédé le christianisme. Entre celui-ci et ceux-là il n'y a donc pas rupture de continuité, ni différence réelle de nature : l'originalité et la transcendance du christianisme sont, aux yeux de l'historien, une illusion et un mythe. Salomon Reinach écrit tout uniment : « A cette religion obscure (il s'agit de l'orphisme) se rattache le christianisme... ; alors que nous n'aurions aucun indice pour rendre cette hypothèse vraisemblable, il faudrait y recourir pour établir, en *dehors de toute intervention transcendante*, la continuité du fait religieux » (8).

Il y aurait beaucoup à dire sur les postulats avoués ou tacites, et souvent arbitraires, qui inspirent ces reconstructions historiques. De quel droit conclut-on de ressemblances matérielles — d'ailleurs indiscutables — à une communauté *d'origine* et surtout à une identité de valeur? Une « continuité » apparente et *phénoménale* ne peut-elle pas cacher une discontinuité, une rupture ontologique et réelle? Deux gestes opératoires ou deux rites matériellement identiques ont un sens et une valeur très différents suivant le contexte religieux dans lequel chacun d'eux s'insère. En bonne logique, c'est de l'identité ou de la diversité des religions que l'on peut conclure à l'identité ou à la diversité de valeur et de sens des rites qu'elles emploient, mais non inversement. L'utilisation par le christianisme de rites même purement et simplement empruntés aux religions païennes, à supposer qu'il y en ait de tels, laisse intacte l'originalité profonde et la transcendance de ce dernier. Cette conclusion s'impose d'une façon indiscutable et définitive, si l'on en vient à considérer la notion même d'Incarnation, par quoi se caractérise le christianisme.

Insatisfaite du « Dieu des philosophes », qu'il s'agisse du Dieu de pure transcendance, étranger au monde qu'il n'a pas créé et que sa

(8) S. Reinach, *Revue archéologique*, juillet-octobre 1920, p. 250.

propre perfection lui interdit même de connaître, ou qu'il s'agisse du Dieu de pure immanence, conçu comme l'absolu de la raison, « l'intériorité de la raison à la conscience », ou encore comme la vérité éternelle, dans la saisie de laquelle nous faisons l'expérience de l'éternité de la Pensée (9), la conscience religieuse a toujours été obsédée par le désir et le besoin d'un Dieu qui soit tout ensemble proche et lointain, qui soit « céleste », tout en appartenant à la terre, et qui, restant Dieu « en esprit et en vérité », soit aussi un Dieu « en chair et en os », avec lequel un commerce personnel humain soit possible.

Ce besoin a pris corps en des représentations diverses plus ou moins grossières. L'homme a « incarné » ses dieux en les faisant descendre dans des objets inanimés, dans des formes animales et jusque dans des êtres humains, se donnant ainsi à lui-même l'espoir ou l'illusion d'une présence particulière, d'une cohabitation durable de la divinité sur terre, qui rendît possible un commerce humano-divin. Dans l'hindouisme, ces « descentes » (ou « avatars ») de Dieu sont en nombre indéfini, Vishnou s'étant fait tour à tour poisson, tortue, sanglier, lion, Bouddha, avant d'opérer, dans des perspectives eschatologiques, une dernière descente et devenir Khali. Mais c'est peut-être dans le bouddhisme thibétain que l'idée d'incarnation atteint son expression la plus épurée, dans la personne du grand lama en qui Dieu est censé descendre provisoirement, avant de s'incarner à nouveau dans ses successeurs (10).

Dans ces représentations maladroites, souvent grossières et chargées de pensée idolâtrique, on peut voir sans doute le témoignage d'une « âme naturellement chrétienne », discerner un *appel* inconscient au mystère chrétien du Verbe fait chair (11), en même temps qu'une *promesse* de son accomplissement. Mais la vérité oblige à dire qu'elles restent *rigoureusement incommensurables* au dogme chrétien de l'Incarnation. Même la plus épurée de ces représentations païennes (celle qui fait « habiter » Dieu en un homme comme dans son temple) ne constitue qu'une misérable falsification de la notion chrétienne d'Incarnation, condamnée par le Concile comme nestorienne et hérétique (12). Tel, en effet, que l'Eglise l'a défini dans ses conciles, le dogme de l'Incarnation consiste essentiellement à tenir que Jésus-Christ est le Verbe fait chair, c'est-à-dire que *le même est à la fois Dieu et homme*, possédant, dans l'unité de sa personne,

(9) Cfr Brunschvicg, *La religion et la raison*, p. 74.

(10) Voir Hocedez, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1926, 2 articles, pp. 401 et 481.

(11) Saint Athanase dit que l'idolâtrie est un appel à l'Incarnation.

(12) La comparaison de Jésus-Christ avec un « temple », où réside le Verbe, a été familière aux Pères des premiers siècles ; mais ils entendaient cette présence de Dieu en Jésus-Christ comme synonyme de l'union hypostatique, le Verbe « prenant » la nature humaine et la faisant subsister en sa propre personne.

deux « natures » complètes, distinctes, qui s'unissent sans confusion ni mélange. A égale distance du Nestorianisme qui divise le Christ en niant l'unité de la Personne, et du Monophysisme qui compromet la dualité des natures, le dogme de l'*Union hypostatique* représente la foi authentique de l'Eglise et exprime adéquatement le mystère du Dieu fait homme. Apax legomenon, il assure à lui seul l'originalité et la transcendance du christianisme.

Mais il y a plus, et la transcendance du christianisme par rapport aux autres religions apparaît derechef, si l'on vient à considérer la notion de « *médiation* » telle qu'elle découle du mystère de l'Union hypostatique.

Les religions et les philosophies anciennes ont, elles aussi, conçu l'idée d'un médiateur, c'est-à-dire d'un être qui, comblant la distance infinie qui sépare le Créateur de sa créature, et rapprochant Dieu de l'homme, permette à celui-ci d'entrer en contact avec celui-là. Cet être, on l'a conçu tout à la fois assez proche de Dieu pour que le Parfait puisse, sans déchoir, lui communiquer quelque chose de sa perfection infinie, et cependant assez en dessous de lui pour qu'il puisse entrer en commerce avec la créature. Tel est, par exemple, le Logos alexandrin, émané de l'Un transcendant, fils de Dieu et père du monde : *Dieu moindre,* en qui tout est divin, sans qu'il possède cependant en lui-même la plénitude de la perfection divine. Philon nous le présente comme « l'Ambassadeur du Roi », « mitoyen entre la créature et Dieu », « intermédiaire entre ces deux extrêmes, et comme l'otage » commun du ciel et de la terre (13).

Un « intermédiaire », c'est-à-dire un « *tiers* » qui sépare Dieu et l'homme plus encore qu'il ne les unit, et qui, n'étant ni pleinement Dieu ni purement créature, est incapable de combler la distance infinie qui sépare le Ciel et la terre et laisse finalement Dieu à son inaccessible transcendance et l'homme à sa solitude : tel est le dernier mot de la spéculation religieuse grecque en matière de « médiation ».

Or tout autre est le dogme chrétien. En vertu de l'union hypostatique, Jésus-Christ, Homme-Dieu, n'est pas seulement un « *intermédiaire* » ; il est — ce qui est tout différent — un « médiateur » proprement dit. Il ne fait pas seulement le lien entre Dieu et l'homme : Il *est* lui-même ce lien vivant, puisqu'en lui nature divine et nature humaine sont unies dans la Personne même du Verbe et que *le même* est à la fois Dieu et homme. Comme le dit saint Irénée, « Jésus-Christ est *chez lui* auprès de Dieu et auprès des hommes » (14).

Une troisième considération achèvera de mettre en lumière l'originalité et la transcendance du christianisme, telle qu'elle découle du dogme fondamental de l'Incarnation.

(13) Voir Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité,* I, Les origines, p. 640.
(14) *Adv. Haereses,* III, 18, 6-7.

Toute religion comporte, à côté d'une dogmatique, c'est-à-dire d'un ensemble plus ou moins complexe de croyances, un *culte* défini, c'est-à-dire un ensemble de rites et de gestes sacrés. Comme la pensée elle-même, l'action religieuse *humaine* exige la médiation de *signes* extérieurs et sensibles dans lesquels elle s'incarne, par lesquels tout à la fois elle se constitue et s'exprime. Dieu, en effet, est inaccessible en lui-même. Pour le pouvoir atteindre et entrer en commerce avec lui, l'homme, de toute nécessité, doit recourir au truchement d'images et de représentations, de gestes symboliques et de rites, grâce auxquels ce Dieu lointain lui est en quelque sorte rendu présent, d'une présence immédiate et pour ainsi dire tangible. Le sensible exprime l'invisible ; le corps traduit le mystère de l'âme. Comme dit saint Thomas : « les opérations du corps, dont l'âme est la forme, fournissent quelque chose à ces actions de l'âme, qui existent sans instruments corporels, savoir les actes de l'intelligence et de la volonté » (15). Ainsi l'exige la loi universelle d'Incarnation : le signe est nécessaire pour nous conduire à Dieu.

Mais le signe, de par sa nature même, est dangereux autant qu'il est nécessaire. Réalité « intentionnelle », sa fonction propre est d'orienter l'esprit au delà de lui-même, vers la réalité qu'il représente. Tout signe, de par sa nature même, exige donc d'être *dépassé*, sous peine qu'il cesse d'être un signe et qu'arrêtant à lui le mouvement de la pensée, il dérobe à celle-ci l'objet vers lequel il est chargé de l'acheminer. Or, précisément, le danger inévitable, la tentation instinctive est que l'esprit, lâchant la proie pour l'ombre, s'arrête au signe en se refusant à le dépasser : c'est alors le « psittacisme » sur le plan de la connaissance ; on parle pour ne rien dire ; et sur le plan religieux c'est l'*action superstitieuse*, l'idolâtrie qui fait des « choses » (images, statues, etc.) des dieux, et du sensible l'objet même de son adoration. Grandeur et misère du signe ! L'histoire, confirmant les données de la psychologie, nous montre qu'il n'est pas de religion — pas même la religion juive — qui n'ait ainsi achoppé à ce danger du signe : l'idolâtrie est la pente naturelle, sur laquelle glisse l'action religieuse, en mésusant des signes qu'elle se crée et dont elle ne peut cependant pas se passer.

Or, une seule religion fait exception à cette règle et évite le piège du signe ; le christianisme, parce que *lui seul possède le signe parfait* : Jésus-Christ, parce qu'il est Dieu, est formellement adorable dans son humanité de chair, unie hypostatiquement à la Personne du Verbe. En lui, et grâce à lui, l'homme a pu, un instant (16), réaliser impunément son rêve religieux : atteindre Dieu directement, *possé-*

(15) *II*ª *II*ᵃᵉ, q. 156, a. I, ad 1.

(16) Pour nous, qui ne voyons pas le Christ en son humanité, c'est l'Eucharistie qui est devenue le signe sensible de la présence invisible de Dieu parmi nous... signe d'un signe... signe à la seconde puissance...

der le transcendant au niveau du sensible, et pouvoir adorer cela même que ses yeux voyaient et que ses mains touchaient : « quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae... » (17). Encore une fois, cela — qui est un mystère proprement dit — est unique et suffit pour assurer l'originalité et la transcendance du christianisme.

II. INCARNATION ET REVELATION :

La valeur de la connaissance religieuse

La foi chrétienne a pour objet la révélation que Dieu a faite de lui-même à l'homme, au cours des siècles, et que renferment les livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament. Révélation progressive et qui s'achève dans le message apporté par le Christ. Or contre cette notion même de révélation, on a élevé de multiples objections, qui ne tendent à rien moins qu'à en établir le caractère illusoire et l'impossibilité radicale. En voici une, entre autres, qui mérite plus spécialement notre examen. Pour s'entendre entre interlocuteurs, nous dit-on, il faut parler le même langage ; et puisque les interlocuteurs sont, ici, Dieu et l'homme, on demande ironiquement s'il existe « une communauté phonétique et sémantique entre l'être divin et l'être humain » et de quelle langue Dieu s'est servi pour communiquer avec l'homme (18). S'en prenant à une image grossière de la Révélation, conçue comme une voix qui se ferait entendre dans le désert, déjà les modernistes demandaient en raillant si les vérités prétendues « révélées » par Dieu « avaient été recueillies de sa propre bouche un jour qu'il parlait à l'aide d'une voix sensible et avec des mots articulés... » (19). Aux naïfs qui croient possible un « dialogue avec Dieu », on rappelle qu'il n'y a pas de rapport concevable entre « le poste d'émission » et « le poste de réception », entre la pensée divine transcendante et le langage humain ; « il n'est pas possible de concevoir qu'une parole soit parole *divine,* du moment qu'elle est recueillie dans le vocabulaire des hommes et transmise par une langue particulière » (!). Même fin de non-recevoir sous la plume d'un écrivain contemporain : « Ecoutons la voix de Dieu, dit le croyant. Mais un tel espoir est naïf. C'est seulement à travers une voix terrestre que Dieu pourra se manifester, car nos oreilles n'en entendent aucune autre... que la voix jaillisse d'une nuée, d'une église, de la bouche d'un confesseur... *sa transcendance nous échappera toujours...* ; qui sait s'il ne s'agit pas d'une tentation du démon

(17) *I Joan.,* I, 1.
(18) L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience,* p. 762, et *La raison et la religion,* p. 54.
(19) Cfr d'Alès, *Dict. Apol.,* t. II, art. *Intellectualisme,* du P. Rousselot, col. 1075.

ou de mon orgueil? Est-ce bien Dieu qui parle?... Pas plus hors de moi qu'en moi-même, ce n'est Dieu que je rencontrerai ; jamais je n'apercevrai tracé sur la terre aucun signe céleste : *s'il est tracé, il est terrestre.* L'homme ne peut s'éclairer par Dieu... » (20). La cause est donc entendue : les mots et les concepts humains ne sauraient être de légitimes et authentiques véhicules de la vérité divine ; entre celle-ci et ceux-là il n'y a pas de commune mesure : la Révélation est un leurre ; Dieu et son mystère sont strictement ineffables, incommunicables. Ce qu'on appelle « révélation » représente une simple expérience subjective, plus ou moins confuse, de la divinité. Du coup, c'en est fait du principe dogmatique ; l'agnosticisme est la vérité. « Le christianisme, dit-on, est une vie... et la vie ne se formule pas, n'ayant ni le loisir, ni le besoin (ni le moyen) de le faire. Il suffit de se bien conduire et le salut est affaire de bonne volonté » (21). On aboutit alors à des formules paradoxales comme celle de K. Barth : « La foi sauve indépendamment des croyances ».

On pourrait, sans doute, reprendre en détail ces formules négatives, démêler les ambiguïtés et les équivoques sur lesquelles elles reposent, réfuter l'anti-intellectualisme qui leur donne naissance, faire une théorie de l'analogie et montrer que la pensée humaine, malgré ses déficiences certaines, est cependant capable d'atteindre les réalités surnaturelles. Ce faisant, et tout en reconnaissant, selon les normes d'une saine théologie, la part de « relativité », de « mobilité » et « d'élasticité » des formules dogmatiques (22), on sauvegarderait la valeur objective de la connaissance de foi (23). Mais une réponse plus directe et plus décisive s'offre à nous, à partir de la considération du dogme de l'Incarnation.

« L'intellectualisme dogmatique a cause gagnée, écrit le P. Rousselot, s'il peut montrer qu'il peut y avoir, entre son Credo et la révélation faite par Dieu, homogénéité substantielle. Cette homogénéité nous est garantie par l'Incarnation du Verbe » (24), c'est-à-dire

(20) S. de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, p. 41.

(21) *Dictionnaire apologétique* de d'Alès, t. II, art. *Intellectualisme*, col. 1080.

(22) Cfr *Dict. Apologétique* de d'Alès, t. I, art. *Dogme*, col. 1150. — Voir de Grandmaison, *L'élasticité des formules dogmatiques*, 2 art. dans *Études*, 1898, t. 76, p. 341-358, 478-499.

(23) Cependant, au terme de ce travail métaphysique, une difficulté subsisterait encore, concernant la valeur objective précise de la révélation recueillie et énoncée par un homme. En effet, même si l'on admet chez ce dernier une illumination mystique ou une vision intellectuelle, de soi ineffable, la question se poserait de déterminer l'exactitude de cette révélation et son degré d'approximation ; il faudrait faire la part de ce que le prophète y a ajouté de son propre cru, de ses interprétations... La révélation intérieure serait de Dieu (ex hypothesi), mais son expression, son affabulation serait de l'homme faillible en soi (cfr d'Alès, *loc. cit.*, t. II, art. *Intellectualisme*, col. 1075). Cette difficulté est dépassée, quand il s'agit de la révélation apportée par Jésus-Christ.

(24) Cfr *Dict. Apologétique* de d'Alès, t. II, art. *Intellectualisme*, col. 1077.

par le mystère de l'Union hypostatique. Appuyés sur ce mystère, nous pouvons, en effet, à toutes les questions posées plus haut, répondre affirmativement. *Oui,* des vérités révélées ont bien été recueillies de la bouche même de Dieu, un jour qu'il « conversait » avec les hommes et qu'à l'aide de mots articulés il leur « racontait » son secret. *Oui,* il existe une « communauté phonétique et sémantique entre le Ciel et la terre ». *Oui,* un dialogue humano-divin est possible, et le langage humain peut être le véhicule authentique d'une intuition transcendante. Tout cela est rigoureusement vrai, parce que le Christ est la Parole, le Verbe de Dieu fait chair, et qu'un jour ce Verbe divin, par le truchement d'une nature humaine, a réellement « conversé » avec les hommes, dont il empruntait le langage. « A maintes reprises et en diverses façons Dieu, par les prophètes, a parlé aux anciens ; mais, en ces derniers jours, il nous a parlé par son Fils » (25). Or, « Dieu parle bien de Dieu » (Pascal). La valeur objective de la révélation ou, si l'on préfère, la conformité, dans l'enseignement du Christ, entre la réalité divine intimement perçue et les formules humaines qui l'expriment nous est rigoureusement garantie du fait que, en vertu de l'Union hypostatique, c'est *le même qui « voit » et qui « dit » ce qu'il voit* : « Ce que j'ai vu auprès du Père, je vous le dis » (26). L'homme, dans le Christ, a pu, en termes humains, parler de Dieu en toute vérité et ainsi mériter notre crédit, parce que le *Verbe,* en lui, prenait à son compte pour ainsi dire et canonisait l'enseignement que ses lèvres humaines énonçaient : « Je suis la Vérité ». Contrairement aux formules négatives énoncées plus haut, il est donc possible, grâce au mystère de l'Union hypostatique, de concevoir qu'« une parole soit parole divine », *bien qu'elle* « soit recueillie dans le vocabulaire des hommes », et qu'un signe soit « céleste » bien que « tracé sur la terre ». Le Père Rousselot avait donc raison d'écrire : « Jésus-Christ a pour ainsi dire consolidé et consacré la valeur de l'ordre conceptuel, de la pensée humaine, en tant qu'elle s'essaye à exprimer le divin, le surnaturel, le mystère » (27).

On voit ainsi comment la notion de révélation repose et s'appuie sur celle de l'Incarnation, et comment la valeur de tous les dogmes révélés est liée à l'affirmation du dogme central de l'Union hypostatique et se trouve garantie par elle.

III. LE DOGME DE L'INCARNATION ET L'ANTHROPOMORPHISME RELIGIEUX

Les considérations précédentes sur la valeur de la connaissance de foi nous amènent naturellement à l'examen d'une difficulté d'ordre

(25) *Hébreux,* I, 1.
(26) *Joan.,* VIII, 38.
(27) *Loc. cit.,* col. 1077.

plus général et de caractère plus décisif adressée au christianisme : celle de l'inévitable anthropomorphisme qui affecte l'action religieuse, c'est-à-dire le commerce personnel que la religion prétend établir entre l'homme et Dieu. En gros, l'anthropomorphisme consiste dans le fait d'« hominiser » Dieu, c'est-à-dire de le traiter comme un homme. On a dit : « Si Dieu a créé l'homme à son image, celui-ci le lui a bien rendu », et avec usure, en faisant de lui un de ses semblables.

L'anthropomorphisme est double. Il affecte d'abord notre *représentation*. Nous pensons Dieu comme un homme, c'est-à-dire que nous lui prêtons soit des attributs humains (une façon humaine de penser, de sentir, de vouloir, d'aimer, de désirer, de regretter, etc., bref toute la gamme des *sentiments, émotions et passions que nous éprouvons* nous-mêmes), soit des comportements humains, c'est-à-dire une manière humaine de traiter avec nous sous forme de promesses, de menaces, d'encouragement, de plaintes, etc. L'anthropomorphisme affecte encore notre *attitude* envers Dieu. Nous le traitons comme une personne humaine, et nous nous comportons envers lui comme envers nos semblables, lui exposant nos besoins, nos espoirs ou nos peines, tentant de fléchir ses desseins, d'apaiser sa colère, de gagner sa bienveillance, sollicitant ses faveurs et, au besoin, « discutant le coup » avec lui, comme autrefois Abraham...

Pareil anthropomorphisme est-il légitime? N'est-il pas une pure illusion de l'imagination et de la sensibilité, l'expression d'une « mentalité » inférieure, grossière, « *infantile* », arrêtée dans son développement autour de la neuvième année? N'est-il pas indigne à la fois de Dieu et de l'homme? De Dieu, qu'il défigure et ravale au niveau d'une idole : « Nonne et ethnici hoc faciunt »? De l'homme, parce qu'il consacre en lui le primat des forces « biologiques » et « passionnelles » sur les valeurs spirituelles, et qu'aux démarches de la raison il substitue les caprices de l'imagination et de la sensibilité. Beaucoup le pensent et, nous rappelant les paroles de saint Paul : « cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli » ([28]), nous invitent à substituer à cette religion « vitale » et « matérialiste » le culte « en esprit et en vérité ».

Il serait assurément possible de justifier réflexivement l'anthropomorphisme par des raisons métaphysiques, qui établiraient à la fois sa nécessité, ses limites et sa valeur ([29]). Mais, ici encore, une justification directe et décisive se tire de la considération du dogme de l'Incarnation. En effet, s'il est vrai qu'un jour le Verbe

(28) *I Cor.*, XIII, 11.

(29) L'anthropomorphisme est légitime dans la mesure même où il est nécessaire, *étant une loi de la nature, telle que Dieu l'a voulue et réalisée*... Si Dieu existe et que nous le pensons, il est bien clair que nous ne pouvons le faire « qu'en hommes »... Il ne faut faire ni l'ange ni la bête...

divin s'est incarné, du même coup il est vrai que ce jour-là un homme privilégié, Jésus-Christ, a pu traiter Dieu, son Père, en homme, lui exposant ses besoins, lui confiant sa détresse, lui demandant son appui, comme nous le voyons dans l'Evangile, — et cela en toute légitimité car, en vertu de l'Union hypostatique, la personne divine prenait à son compte et ratifiait les paroles, les gestes et les attitudes de son humanité. *L'anthropomorphisme est donc justifié en Jésus-Christ,* comme en un cas privilégié. Mais il l'est, du même coup, pour chacun de nous : ce que le Christ a fait, chaque chrétien a le droit — et le devoir — de le refaire pour son propre compte ; soit parce que le Christ est notre modèle et que nous devons l'imiter ; soit surtout parce qu'il est la tête de son Corps mystique et que ce qu'il a *fait dans son humanité hypostatiquement unie au Verbe, il continue* à le faire dans ses « membres », dans chacune de ces « humanités de surcroît », que nous lui sommes devenus. C'est lui qui, en nous, continue de prier le Père, de l'adorer et de le traiter *en homme...*

Mais il y a plus, et nous touchons ici au point vif du débat. Si Jésus-Christ est vraiment le *Dieu-fait-homme,* il suit qu'un groupe privilégié d'hommes (la Vierge, les Apôtres et les contemporains de Jésus-Christ) ont pu, dans sa personne, traiter Dieu *en homme,* et cela en toute légitimité, puisque lui-même — qui était Dieu — les y invitait et les en approuvait. Pour ces privilégiés, l'anthropomorphisme était pleinement justifié. Mais il l'est du même coup pour chacun de nous : ce qu'ils ont fait, nous avons le droit de le faire à notre tour, car Jésus-Christ reste, aujourd'hui, pour nous, ce qu'il était, hier, pour eux. Qu'on n'objecte pas que des siècles nous séparent de lui et que nous ne jouissons plus de sa présence physique, car le temps, non plus que l'espace, ne fait rien à l'affaire : « Christus heri, hodie et in saecula ». Aujourd'hui comme hier, pour les chrétiens de tous les siècles, il *reste* le Dieu incarné qui n'a voulu prendre un corps d'homme que pour nous permettre de le traiter en homme et de commercer *humainement* avec lui. Le dogme de l'Incarnation suffit, à lui seul, à lever le scandale de l'anthropomorphisme.

CONCLUSION :

La vision christocentrique du monde

« Sans Jésus-Christ, le monde ne subsisterait pas ». Les considérations qui précèdent permettent, malgré leur brièveté, de donner à cette formule de P a s c a l la plénitude de sens qu'elle mérite. Elle signifie que, hors du Christ, rien ne s'achève, rien ne « boucle », aussi bien dans l'ordre du salut éternel et de l'action religieuse que dans l'ordre de la *pensée.* Jésus-Christ n'est pas seulement le Rédempteur, le Médiateur par qui seul on « va » au Père. Il est encore Celui en

qui et par qui la création entière trouve sa raison d'être, sa valeur et son sens : *la ligne d'intelligibilité du monde passe par le mystère du Verbe incarné.* A tel point qu'une philosophie, qui prétendrait se suffire en se fermant systématiquement à ce mystère, serait condamnée à n'être qu'une sagesse incomplète et précaire (30). A cela rien d'étonnant. S'il est vrai que le « réel » créé par Dieu est d'une seule venue et, pour ainsi parler, d'un seul tenant ; si naturel et surnaturel — bien que foncièrement distincts, ainsi que l'enseigne la foi — ne constituent cependant pas deux compartiments séparés et étanches de la Création — n'y ayant pas deux créateurs, pas plus qu'il n'y a deux dieux —, si, en d'autres termes, le surnaturel, bien « qu'ajouté à la nature » (saint Thomas), n'en est pas moins un élément constitutif de la *réalité intégrale,* ne s'ensuit-il pas que l'intelligibilité de l'œuvre divine est *une,* et qu'il n'y a pas une vérité « naturelle » des choses radicalement isolable de leur vérité surnaturelle et totale? De là, nous pouvons conclure que l'Incarnation, par quoi précisément s'achève la création entière, naturelle et surnaturelle, se trouve constituer du même coup le *cœur du réel et de l'intelligible* ; qu'elle est le foyer qui éclaire tout l'être et toute la pensée, le mystère qui illumine tous les mystères : « Christus ante omnes et omnia in ipso constant » (31). Le Christocentrisme est donc la vérité : centre de perspective universelle, le Christ est Celui à qui tout aboutit, en qui tout s'achève et par qui tout s'explique. Sa venue sur la terre, dans la plénitude du temps, marque le point culminant de l'histoire dont il fait la valeur et le sens. Son mystère, « nuée lumineuse » qui éclaire notre horizon humain, confère au christianisme une actualité toujours durable, en faisant de lui, selon le mot d'Alain Fournier, « non pas seulement une source d'émotions religieuses, mais encore *la réponse à tous nos problèmes d'hommes* ».

Lyon-Fourvière. Alex. DURAND, S. I.

(30) Cfr Huby, *Sagesse chrétienne et philosophique,* dans *Etudes,* 5 juin 1932. — Tout le problème de la philosophie chrétienne est ici en jeu.
(31) *Col.,* I, 17.