

CHRISTOLOGIE¹

Ce polycopié ne constitue pas le contenu du cours enseigné à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence, France, mais un document préparatoire destiné aux étudiants. Prière de ne pas y faire référence comme un document publié.

© Dr Paul Wells

I. Introduction historique

II. « Je crois en Jésus-Christ

III. Son fils unique, notre Seigneur qui a été conçu du Saint-Esprit et qui est né de la vierge Marie

IV. Il a souffert sous Ponce-Pilate, il a été crucifié, il est mort, il a été enseveli, il est descendu aux enfers

V. Il est ressuscité, il est monté au ciel, il est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, il viendra de là pour juger les vivants et les morts »

¹ Voir Paul Wells, *La Grâce étonnant de Dieu*, vol. II, Ed Excelsis (www.xl6.fr).

Aussi les livres *Croire sans douter* (commentaire sur le credo des Apôtres) et *De la croix à l'évangile de la croix*, 2007, sur ce site.

I. Introduction historique

A. Grillemeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*

J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine de Pères de l'Eglise*

Le problème

Une étude de la personne de Christ s'impose en dogmatique, non pour des raisons métaphysiques mais à cause de l'idée de salut. Le salut dépend de ce que Christ a fait et cela ne peut pas être considéré en dehors de la personne de Jésus-Christ. Les diverses théories formulées au sujet du salut dépendent des conceptions différentes que l'on a de la personne de Jésus ou de l'insistance que l'on marque sur un des aspects de son œuvre au détriment des autres.

La présente introduction sera consacrée à un survol historique des débats christologiques en essayant d'évaluer l'importance de ceux-ci pour l'Eglise.

On peut distinguer deux époques au cours desquelles les luttes autour de la confession christologique de l'Eglise ont été centrées sur le thème des deux natures de Christ: comment Jésus pouvait-il être à la fois Dieu et homme. Dès l'époque apostolique (1 Jn 4., 2.3 et 2.22-23) et encore aujourd'hui, même si le vocabulaire est différent, le même combat entre la vérité et l'erreur subsiste.

Trois étapes dans le débat christologique des premiers siècles:

1. Les conciles de l'Eglise ancienne

a) Nicée (325) Les décisions de ce concile sont parmi les plus importantes de l'histoire de l'Eglise (à ne pas confondre avec le Credo de Nicée). Ce concile a défendu la déité de Christ contre Arius. Arius tenait ses idées de Lucien

d'Antioche qui suivait celles de Paul de Samosate, évêque d'Antioche. Selon eux, le Christ a été adopté comme homme par Dieu. Pour Arius, Dieu est *un* et éternel et toutes choses dérivent de son existence, y compris le Fils, qui n'est pas co-éternel avec le Père, mais une créature. Le Père n'a pas de commencement, le Fils en a un. Le Fils procède non de l'*ousia* (être) du Père, mais d'une création de la volonté de Dieu. En raison de ce rapport spécial avec le Père, le Fils peut être appelé «Dieu», mais cela ne veut pas dire qu'il est vraiment Dieu dans sa nature. Dans ce schéma monothéiste, le Fils est subordonné au Père.

En réponse à cette conception, Nicée confesse que le Christ est de la même substance que le Père: *homo-ousios* [Cette expression avait été condamnée auparavant à Antioche comme étant gnostique, très proche de l'idée d'émanation. Elle avait sans doute aussi un rapport avec le Sabellianisme (théopaschitisme – ou patripassianisme – qui enseignait que le Père lui-même avait pris une chair humaine pour souffrir et mourir).] Cependant, à Nicée, la raison de l'emploi du terme est destiné à établir le rapport entre le Père et le Fils, et, surtout, l'honneur et la déité du Fils. Le terme sert à fixer dans la conscience de l'Eglise que le Christ qui est devenu homme était Dieu.

La décision de Nicée a été critiquée comme étant un sophisme métaphysique. Même si nous comprenons quelle est la motivation de l'emploi de l'*homoousios*, nous voyons que ce sont l'adoration et la volonté de confesser Jésus comme Seigneur, selon le Nouveau Testament, qui ont poussé ces théologiens à adopter cette formulation.

b) Constantinople (381) Nicée a empêché l'installation de l'arianisme dans l'Eglise. Mais il y avait d'autres dangers. Apollinarius, qui était pro-Nicée, a fait l'objet d'une autre polémique. Préoccupé par Jean 1.14 – la parole/la chair –, il a

cherché à comprendre l'unité de la personne du Christ. Le *Logos* éternel et la chair humaine peuvent-ils devenir *un* être, et comment? La faute d'Arius était la division, celle d'Apollinarius résidait dans sa façon de considérer l'unité. Arius a enseigné que le Logos ne s'était pas uni à une chair humaine, car une telle union aurait abouti à un être hybride. Apollinarius a nié l'humanité effective du Christ et estime que l'union n'est possible que si le *Logos* prend la place (au lieu d'assume) l'âme humaine. Pour lui, le *Logos* occupe et habite la chair et prend la place de l'âme; il n'y a pas union totale des deux natures en une personne, mais interpénétration du Logos et de la nature humaine. Le *Logos* est *actif* et la nature humaine *passive*. Résultat: La nature humaine de Christ n'était pas vraiment la même que la nôtre, Christ n'était pas intégralement un homme.

Le problème est que l'Écriture enseigne que Christ a été fait comme ses frères en toutes choses, le péché excepté.

À Constantinople, c'est l'humanité réelle de Christ qui est maintenue dans la pensée de l'Église. Le danger est du côté du «monophysitisme», mais l'Église a su maintenir que Christ est non seulement vrai Dieu, mais aussi vrai homme (non pas un homme «célèbre»). Ainsi, sans que la doctrine ait été formulé à ce moment-là, c'est cependant l'unité des deux natures – divine et humaine – en une personne qui est défendue à Constantinople. Il ne s'agit pas là d'une subtilité métaphysique, mais bien plutôt de combattre le docétisme qui nie la révélation et la réalité humaine du salut.

c) *Chalcédoine* (491). Après Constantinople, l'unité des deux natures du Christ est toujours en débat. Au V^e siècle, la question est de nouveau posée à cause de deux théologiens, Nestorius et Eutychès. [À Antioche, on défendait l'humanité complète du Christ ainsi que l'unité des deux natures (*Logos-anthropos/Logos-*

sarx.)] Nestorius, évêque de Constantinople, a proposé que Marie soit non la mère de Dieu (*Théotokos*), mais la mère de Christ. Elle serait la mère de la nature humaine de Christ. L'enseignement de Nestorius implique deux natures, soit deux personnes. Il est vrai qu'on ne peut pas exposer de façon précise la position de Nestorius, étant donné qu'on dispose de peu de renseignements à ce sujet et aussi à cause de la polémique ecclésiale de Cyril d'Alexandrie.

Quoi qu'il en soit, l'Eglise a voulu maintenir une christologie selon laquelle les deux natures de Christ ne sont pas séparées mais liées d'une façon étroite. Après avoir gardé l'idée de l'humanité de Christ (contre Apollinarius), l'Eglise a maintenu l'union des deux natures sans séparation.

Le problème d'Eutychès était à l'opposé de celui de Nestorius. Il a proposé que les deux natures après leur union ne constitue plus qu'une seule nature «théanthropique» (confusion des natures). Au synode des «Voleurs» de 449, on déclara Eutychès orthodoxe, mais à Chalcédoine, l'Eglise a su rejeter et la confusion et la séparation des natures de Christ.

Dans sa divinité, Jésus-Christ est *homo-ousios* avec le Père, et dans son humanité *homo-ousios* avec les hommes. Quant aux deux natures, Chalcédoine a défendu leur unité mais sans mélange, ni changement, ni division, ni séparation. De plus, dans l'union, chaque nature conserve ce qui lui est propre.

Le concile de Chalcédoine doit son importance au fait qu'il a défendu le mystère de l'union de Dieu et de l'homme en la personne du Christ. Ses décisions sont fondamentales non pour *expliquer* qui est Jésus-Christ, mais pour *exprimer* ce qui est d'une grande importance, à savoir qui est Jésus-Christ et pourquoi il est appelé «Sauveur». En disant «non» aux hérésies, l'Eglise est restée fidèle à l'enseignement essentiel du Nouveau Testament et a indiqué les voies que la réflexion ne doit pas suivre.

La décision prise à Chalcédoine nous montre comment Dieu a guidé son Eglise malgré la faiblesse de sa réflexion théologique. Il est étonnant qu'après avoir condamné l'arianisme, l'Eglise ait pu défendre la vraie humanité de Christ tout en maintenant sa divinité. Elle a su conserver un juste milieu en maintenant que Christ est vrai Dieu et vrai homme, sans aller ni à gauche, ni à droite, et confesser que Christ est le Sauveur.

2. La Réforme

Les christologies de Luther et de Calvin diffèrent l'une de l'autre. Ils ont, tous les deux, maintenu l'idée des deux natures conjointes dans une seule personne. Cependant, ils ont considéré de façon différente la manière selon laquelle cette union existe.

a) L'accent *luthérien* ressort de la Formule de Concorde. En décrivant l'union, la Formule nie que l'union existe de telle sorte que les deux natures sont côte à côte et affirme qu'il y a une vraie communion, une *unio personalis*. Ainsi, la nature humaine de Christ partage la majesté de la nature divine. La nature humaine est pénétrée par la divinité. Pour Luther, l'humanité de Christ est supérieure à celle des autres créatures. Ce qui est propre à la nature divine est communiqué à la nature humaine (*communicatio idiomatum*). Pour maintenir l'humanité réelle, il a proposé que Christ a très peu manifesté sa majesté dans son état d'humiliation, mais qu'après la résurrection Christ a mis de côté la forme de serviteur. (On a remarqué que, dans l'œuvre de Luther, la résurrection occupe peu de place.) Cette conception implique une doctrine des «deux états» : d'humiliation, *kenosis*, dans lequel la gloire est cachée, et d'exaltation.

b) L'accent *réformé* marque que Dieu nous rencontre dans l'homme Jésus. En la seule personne du Christ, il y a deux natures qui, dans l'unité, conservent chacune leur caractère particulier. Christ est «Dieu manifesté dans la chair». La divinité n'est pas caché dans la chair comme si elle disparaissait dans l'humanité du Christ; elle s'unit corporellement à celle-ci.

Il n'y a rien de très nouveau chez Calvin qui veut, avant tout, éviter la spéculation en affirmant que Christ est vrai Dieu et vrai homme. Il prend position contre l'idée luthérienne de *communicatio idiomatum* qui lui semble mener à la confusion et ne pas rendre justice à la vraie humanité de Christ, et aussi contre les anabaptistes à la christologie «docétiste» (laquelle enseigne que le corps de Christ était d'origine céleste).

(Cf. Heidelberg 4-6, Belgica 9.10/18.19)

Conclusion : Karl Barth, dans sa *Dogmatique*, vol.1/2, maintient qu'un compromis entre les doctrines luthérienne et réformée est impossible et n'est même pas souhaitable. Ces deux christologies doivent coexister que le statique interpelle le dynamique et le noétique, l'ontique. Ainsi ce serait avec deux christologies et non une seule que nous pouvons maintenir la réalité du Christ et de sa vérité, car cette dernière ne peut pas être comprise par une christologie unitaire.

Mais alors, il convient de se demander s'il existe dans l'Écriture une ou deux christologies.

3. La crise de la doctrine des deux natures aux XIX/XX^e siècles

Introduction: L'évolution de la christologie, depuis la Réforme, a été complexe et influencée par la philosophie. Il est paradoxal que les plus critiques de l'«hellénisme» de la confession des deux natures soient, souvent, très marqués eux-mêmes par la philosophie de leur époque. La critique a pour résultat la réduction du Sauveur de l'Eglise à l'homme historique, Jésus de Nazareth. Pourtant, même là où la critique rationaliste a laissé les cours vides, il existe une tentative de maintenir Christ au centre. Même pour Tillich, par exemple, pour qui Christ n'est qu'un symbole, une sorte d'éclaireur cosmique, Christ est au centre de la foi chrétienne.

Il faut distinguer quatre phases dans l'évolution de la christologie moderne.

a) *La christologie anti-métaphysique.* Schleiermacher veut que Christ soit au centre de la foi chrétienne, ce qui l'oppose au rationalisme de son époque. Pour lui, c'est le sentiment religieux qui fait la valeur de l'homme. A partir de ce principe, il critique presque tous les articles de la foi de l'Eglise présentée dans les confessions et, en particulier, la doctrine des deux natures qui n'aurait que peu de valeur pour l'Eglise. Ainsi, il pense que Christ est entièrement comme nous dans sa nature humaine et qu'il ne se distingue pas de nous sauf en ce qui concerne sa conscience/son sentiment de Dieu.

Ritschl et Harnack considèrent que la christologie de l'Eglise montre l'influence de la métaphysique sur la foi et rejettent la doctrine des deux natures comme intenable et inutile pour la piété personnelle. Nitzsch dit : «Un vrai homme ne peut être à la fois vrai Dieu dans le sens de la métaphysique.» (Foi de Jésus, Appendice 7 A)

b) Cette critique de la métaphysique a suscité un effort pour trouver le Jésus historique réel, libéré des «distorsions» des credos de l'Eglise. Dans ce mouvement, la doctrine des deux natures n'a pas à être prise en compte puisqu'en principe elle est éliminée d'entrée. On cherche Jésus, l'homme qui a vécu en Galilée et qui est mort à Jérusalem, une alternative aux dogmes de l'Eglise comme centre de la foi (cf. n° 242, *Sur les ailes de la foi!* sentimentalisme, Renan). On écrit les «histoires» de Jésus, etc. Le problème est de retrouver le Jésus de l'histoire dans les récits de l'Eglise primitive: quand la critique a fait son travail, il ne reste plus grand'chose à découvrir au sujet du Jésus de l'histoire. A. Schweitzer

c) Pour maintenir Jésus au centre malgré la critique historique et sa confusion, l'objet de la recherche s'est déplacé du Jésus de l'histoire au *kerygma* de l'Eglise. Martin Kähler a maintenu que les évangiles ne sont pas des sources du Jésus de l'histoire. Il est impossible de passer du Christ biblique au Jésus historique. La question est maintenant au niveau de l'autorité du *kerygma* : le Christ proclamé par l'Eglise est-il également le Jésus de l'histoire? Quel est le rapport entre la *kerygma* et l'histoire? Bultmann, par exemple, parle du *kerygma*, mais il le soumet à l'étude critique afin d'en ôter les mythes. La méthode de «*Formgeschichte*» introduit la critique historique au centre même de l'orthodoxie dans la critique du *kerygma*. Au sein de l'école qui a réagi contre la religion moralisante de Ritschl (la foi *de* Jésus plutôt qu'*en* Jésus), on trouve côte à côte une méthode critique radicale appliquée aux textes bibliques et une théologie qui confesse sa foi en Christ (on essaye, a-t-on dit, de récolter des figes apologétiques sur les épines du scepticisme). L'Écriture témoignerait du Christ de façon relative, mais il convient cependant de croire en lui. (Bultmann,

Brunner, Barth). On a appelé la christologie de Barth un «logothéisme» parce qu'elle s'intéresse non à «la Parole faite chair», mais uniquement à la Parole (Christ incognito).

Conclusion : Il est impossible d'envisager un Christ sans christologie car, dans les évangiles déjà, il y a des éléments de christologie. Il est impossible de voir en Jésus un rabbi, un guide, un chemin qui mène à Dieu (ce qui n'implique nullement la divinité de Christ) sans se poser la question de *Dieu*. De même il est impossible qu'une christologie sacrifie le Jésus de l'histoire sans se poser la question de l'*histoire*.

i) La vraie question christologique est celle de Dieu. En Jésus, Dieu nous cherche: l'homme n'est pas à la recherche de Dieu, mais Dieu est à la recherche de l'homme. Christ est venu pour révéler non qu'il était comme Dieu, mais que Dieu était comme lui. Bien plus, une vraie christologie n'affirme pas simplement que Dieu est comme Christ, mais qu'il était en Christ, dans sa vie et dans sa mort. Pour croire en Dieu correctement, il faut croire en Christ, parce que Dieu était en Christ.

ii) Le sens de la christologie dans l'histoire. Dire que Christ est «le centre de l'histoire» c'est dire que le sens de la christologie est celui de l'histoire. Si Dieu a réellement revêtu la chair humaine en Christ, cet événement détermine le sens de la vie présente et future. Le Christ présent n'est pas différent du Jésus qui est venu. C'est la même personne. Le Jésus de l'histoire n'est pas différent du Jésus de la foi.

II. Je crois en... Jésus le Christ

A. La promesse et l'accomplissement

En affirmant que Jésus est le Christ, nous exprimons notre conviction que Jésus s'est incarné non seulement dans la chair, mais aussi dans l'histoire humaine. Se pose alors la question du rapport qui existe entre le Christ et l'Ancien Testament.

Cette question n'est pas nouvelle. Marcion a rejeté l'Ancien Testament. Harnack maintient que celui-ci n'a pas de valeur spécifique pour l'Eglise. Cette position suscite des échos dans la pensée de Bultmann. Aujourd'hui, certains affirment que l'Eglise ne peut pas annexer l'Ancien Testament. Von Rad, en particulier, a qualifié d'«irresponsable» l'exégèse de W. Vischer. Il croit que le Christ est promis dans l'Ancien testament, mais qu'il est impossible de dire ni comment ni où il se trouve. Comment éviter, d'un côté, la froideur de la critique historique et, de l'autre, l'imagination de l'allégorie?

La nature de l'accomplissement donne la clef pour comprendre la promesse (*cf.* Lc 4.21; Ac 13.32-33). L'important est que l'accomplissement en Christ ne soit pas tout simplement la réalisation d'une vérité déjà présente, mais qu'il dépasse le sens de la prédiction. La révélation est progressive, toujours plus profonde (Tite 2.15 : on peut oser dire que, pour les chrétiens du Nouveau testament, il y a eu quelques imprévus lorsque Christ s'est révélé.).

1. Le fait que l'accomplissement en Christ dépasse la promesse montre la nécessité des deux moments historiques (l'Ancien Testament n'est pas aboli par l'accomplissement).
2. L'accomplissement est dans la réconciliation. La promesse est donc christologique, mais à cause de cela, trinitaire et eschatologique. Le message du salut se comprend avec comme arrière-plan la révélation de

Dieu comme Saint et Juste. La promesse du salut dans l'Ancien Testament ne se limite pas à quelques déclarations frappante, mais s'enracine dans la révélation de Dieu.

B. Que veut dire confesser Jésus comme Christ?

O. Cullmann estime que c'est grâce à son œuvre terrestre, historique, que Jésus peut être désigné comme le Christ. Quelle est la signification de ce titre et quelle est son origine? Nous allons montrer que, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau Testament, le titre «Christ» est une révélation de la dignité et de la fonction divines attribuées à celui qui a manifesté être le Christ dans son œuvre historique.

1. Christ dans l'Ancien Testament

Les mots mashah → mashiah (oindre) = christos : une référence aux rois et, en particulier, à David. Cela indique que Dieu oint le roi et lui accorde autorité et protection. Cf. 1 S 16.1-11 = élection à l'office royal et effusion de l'Esprit (Ps 89.20-30). Dieu et l'oint sont associés. Dans les Psaumes de royauté se trouvent ensemble l'idée de l'accession au trône du roi davidique et l'accomplissement du salut durable à la fin des temps (Ps 2, 21, 45, 72, 110).

a) Psaume 2. L'oint de l'Eternel (v.2) est également son fils, v. 7

cf. Psaume 110.1 Yahvé parle au Roi : Psaume 45.7-8 Déjà, dans les deux passages précédents, des attributs propres à Dieu lui-même sont appliqués ; c'est ici un des passages les plus mystérieux de toute la Bible.

Quel est, ici, le sens de *Elohim*? Il y a quatre possibilités :

i) C'est un titre humain pour indiquer la fonction de juge (*cf.* Ex 21.6, 22.8; Ps 82.1,6), qui reçoit son autorité de Dieu. Pourtant, ici, il ne s'agit pas d'un groupe d'hommes en rapport avec un autre, mais d'une personne. Ailleurs, dans l'Ancien Testament (*cf.* Moïse/Pharaon), le titre indique un rapport établi. Ici, on a une exception. *Cf.* v. 3.

ii) Le mot «trône» est dans l'état construit : traduire «ton trône de Dieu», ton trône divin. Mais, en hébreu, il arrive rarement qu'on ait une construction avec un suffixe ; aussi serons-nous amenés à adopter cette possibilité qu'à défaut d'une autre possibilité.

iii) Elohim est un attribut. Traduire : «Ton trône est Dieu!»

iv) Elohim est un vocatif. Dans ce cas, il faut conclure que celui qui, au v. 3, est «le plus beau des fils des hommes» et qui est «béné par Dieu» est lui-même invoqué comme Dieu. Dans les versets 3 à 7, il y a, en effet, toute une série d'attributs, employés ailleurs pour décrire la gloire de Dieu lui-même, qui décrivent ici le Roi. V. 4 : puissant, vérité, piété, justice avec «gloire et majesté»/ liés v. 7 avec «à jamais».

Quand on lit Hébreux 2.8, il est impossible de douter que Dieu lui-même s'adresse au Messie. L'apôtre peut parler ainsi parce que, même dans le Psaume, il y a une indication de la déité du Messie. C'est à ce roi que Dieu a donné l'onction. (v.8b)

b) *Esaië 9.5-6.* Ces versets décrivent l'accession d'un nouveau roi au trône de David, qui inaugurerait le règne béni par le salut éternel. Quatre titres sont accordés à ce roi :

i) *Pele yo'ets* (conseiller merveilleux). Le mot *pele* indique quel degré surnaturel possède le roi pour conseiller. La racine de *pele*, à quelques

exceptions près, souligne le caractère merveilleux du conseil de Dieu ou les miracles faits par Dieu (*cf.* Es 28.29; 25.1). Pele évoque ou le conseil ou l'ouvre divins en gouvernant d'une façon suprême. *Cf.* v. 5b. C'est l'enfant, le fils qui a reçu le gouvernement qui est le conseiller merveilleux.

ii) El gibbor (Dieu fort) est spécifiquement le nom divin ; *gibbor* est un adjectif (*cf.* Es 10.21). Dieu est fort dans son gouvernement; *cf.* Ps 45.4. Le Messie est fort, puissant, le roi qui exerce la justice, mais il est aussi le Fils né. La juxtaposition Fils né – *El gibbor* est étonnant, car ce fils a des attributs divins pour gouverner.

iii) Abi ad (Père éternel). Le gouvernement qui sera établi sera éternel et aura un caractère paternel (il ne s'agit pas, ici, d'un caractère trinitaire); le roi est décrit dans son rapport avec son peuple; il est comme un père pour lui (Es 63.16).

iv) Sar Shalom (prince de la paix), parce qu'il établit la paix et règne en paix. Dans sa vigueur, le Prince est le vrai David et le vrai Salomon dans la paix.

Conclusion : Dans ces noms, se trouve une description du gouvernement messianique. Dans chaque titre, le côté humain et le côté divin ont tous deux leur place:

PELE yoetz *El gibbor* *abi AD* *sar SHALOM*

Dans chaque description, le messie promis est divin, non seulement dans ses actes, mais aussi dans son caractère (*cf.* Luc 1.32-33)

c) Jérémie 23.5-6. Comme dans les études précédentes, le roi davidique, dont le règne possède les mêmes caractères que celui de David, est appelé ici par

le nom de Dieu, *Yhwh tsidkenu*. Le Messie est *Yahveh* et, en tant que Messie, il est la justice de son peuple.

Conclusion: L'espoir du roi idéal messianique est eschatologique. Ce roi n'est autre que celui qui possède la puissance essentielle de Dieu lui-même, d'où le caractère durable de son règne; le terrestre assume un aspect définitif. Cet espoir persiste même après l'exil (Ag 2.20-23, Za 4.1-6) et, parfois le Messie Roi s'identifie au Grand Sacrificateur (Za 4.10-14). Plus tard, au cours de la période inter-testamentaire, cet espoir a pris des allures politiques plus précises, qui permettent d'expliquer pourquoi le Christ ne s'appliquait pas volontiers le titre messianique, tout en ayant conscience de sa propre divinité.

2. Christ dans le Nouveau Testament : – 500x/379x dans Paul/ dans les Synoptiques = peu nombreux.

L'apôtre Paul. Paul a pensé que Jésus était le Messie. La résurrection est considérée par rapport à l'espoir d'Israël (Rm 1.1-4). Si Christ ne satisfait pas l'espérance politique des Juifs, c'est parce que Dieu l'a déclaré *christos* et Fils par sa résurrection. A cause de la résurrection, Paul explique comment un crucifié peut devenir ou être le Messie. Ainsi dans ses écrits, le caractère politique/royal particulier du messianisme juif cède la place à une conception de la puissance universelle du Christ manifestée par la résurrection. Pour les Juifs, le Christ sur la croix est un scandale [1 Co 1.23-25, *christon estauromenon* (X comme crucifié); cf. 24, 25 theou] Lorsque Paul parle de Jésus comme Christ, le sens de ce mot Christ = Sauveur. D'où la formule de Paul *euaggelion tou christou* ou *tou theou* (1 Th 2.9) qui exprime que la bonne nouvelle de Dieu a pour contenu et source Christ, le Sauveur. Paul accepte volontiers le scandale que la croix représente pour les Juifs et les païens. Il met la croix en avant,

plutôt que la mort (1 Co 1.17, 23, 2.2 ; Ga 6.12 ; Ph 3.18). La croix manifeste l'amour de Dieu accompli dans l'amour du Christ (Rm 5.5, 8, 8.35). Que Christ ait accepté pour nous la malédiction nous libère des exigences de la Loi ainsi que de celles du péché et de la mort. En Christ, brille la lumière de la nouvelle création dans laquelle l'homme sera restauré à l'image de Dieu. Paul se glorifie de sa propre faiblesse comme apôtre, afin que la *dunamis tou christou* soit manifestée en lui.

En 2 Corinthiens 5.14-20, il y a un résumé de la christologie de Paul.

L'*agapè* du Christ veille sur la vie de ceux qui lui appartiennent, car leurs vies sont à Christ, mort et ressuscité (v. 15, cf. Rm 14.7-9). Cette connaissance au sujet de l'homme et du Christ est nouvelle; l'ancienne connaissance *kata sarka* considère Christ comme maudit (Ga 3.13). Cette dernière connaissance appartient au passé: Christ est maintenant celui qui nous a aimés.

Cette réconciliation est décrite aux versets 18-21. Deux choses sont à noter:

i) Dieu lui-même est l'auteur de la réconciliation. Dans cette connaissance nouvelle : *panta ek tou theou – dia christou*. La réconciliation est l'antithèse de la réjection divine (Rm 11.15). C'est Dieu qui réconcilie (Ep 2.16; Col 1.20-22). L'œuvre procède du Père par Christ pour établir la paix avec le monde et pour abolir l'inimitié.

ii) L'œuvre de Christ est eschatologique. Le centre de la pensée de Paul sur l'œuvre de Christ ne se situe pas au niveau de la modification des rapports Dieu/homme ou homme/homme. Ce qui est au centre, c'est la restauration eschatologique de toutes choses. L'œuvre réconciliatrice de Christ est le fondement de la nouvelle création (vv. 17-18), car ce qui est nouveau est venu

par Christ et, maintenant, c'est le jour du salut et le moment favorable (2 Co 6.2). Cf. Col 1.20 : Dieu est en train de réconcilier toutes choses avec lui par le sang de la croix. *Toutes choses*, c'est vraiment tout, c'est-à-dire la domination du Christ sur les puissances qui se sont rangées contre Dieu.

[Paul dit comment la réconciliation s'effectue. Ce n'est pas par une manifestation politique dans les structures humaines de ce monde, mais par l'abrogation de la culpabilité des hommes (v. 19). La réconciliation est un don de Dieu qui *hen en christo* pour réconcilier le monde avec lui en prenant sur lui le péché (*kosmon!*), et en mettant (*themenos*) en nous la parole de la réconciliation (cf. Rm 5.10 ; Ep 2.16 ; Col 1.22). *Logos* = le message de l'Evangile → le fait que les chrétiens sont des messagers de l'Evangile (v. 20) vient de ce que *Dieu était en Christ*. Autrement dit Christ n'est pas tout simplement un instrument de Dieu, un homme dont Dieu se sert. Dieu-en-action est Dieu-en-Christ. Père et Fils sont un (Jn 10.30)]

Allo, *Commentaire sur la Seconde épître aux Corinthiens ad loc.*

«C'est cette présence de Dieu dans le Christ, dans l'homme Jésus qui donne au sacrifice de la croix son infinie valeur; le dogme de la rédemption s'appuie sur celui de l'union hypostatique, doctrine dont ces versets sont imprégnés.»

L'œuvre de Dieu et celle du Christ sont identiques. Dieu est le début et le but de la réconciliation et en Christ, cette œuvre s'accomplit parmi nous. Jésus est l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde.

Conclusion: Pour Paul, il n'y a pas de doute que Christ est le Messie. Dieu est en lui pour accomplir, par sa présence parmi les hommes, les promesses qu'il

a faites. De cette présence dépend l'efficacité du salut accompli. Paul peut dire alors que Christ est Fils de Dieu, Christ et Sauveur. Dieu a agi en Jésus pour nous réconcilier avec lui et pour nous donner la paix. Pour accomplir cette œuvre, Christ est plus qu'un porte-parole, il est Dieu en action en notre faveur.

3. Jésus avait-il conscience d'être le Messie?

Dans son livre, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Etienne Trocmé, après avoir évoqué «l'absence de tout critère sérieux pour faire un tri entre ce qui est primitif et ce qui est secondaire » dans les évangiles, dit au sujet des discussions sur la conscience messianique de Jésus: «Nous voyons mal où tant d'éminents spécialistes vont chercher l'assurance avec laquelle ils défendent ces thèses contradictoires.» (p. 138)

De son côté, H. Ridderbos écrit, dans son livre, *Paul and Jesus* (pp. 27ss) que les évangiles témoignent que Jésus s'est considéré non seulement Messie *designatus*, mais comme Messie présent, envoyé par Dieu dans le monde. La critique radicale ne peut pas nier ce fait, dit-il (*cf. Coming of Kingdom*, pp. 156ss.).

En effet, Bultmann, le grand ténor de la critique radicale, admet que les écrivains des évangiles pensent que Jésus s'est considéré comme le Messie (*Theol. N.T.* § 4). Il estime, cependant, qu'il s'agit là d'une imposition de leur propre croyance sur le matériel traditionnel. Maintenant une dichotomie rigoureuse entre histoire et foi, il dit même que s'il était possible de démontrer que Jésus s'est considéré comme étant le Messie, cela n'établirait qu'un fait historique, non un article de foi; or, la foi est le fruit d'une décision personnelle. Cette position de Bultmann présuppose que les évangiles ne sont pas historiquement exacts.

Voici, maintenant, quelques remarques à propos de la conscience messianique de Jésus: (*cf. Dreyfus, Jésus savait-il qu'il était Dieu ?*)

a) Sur l'expression «conscience messianique». Il y a danger à prendre cette expression dans un sens extrême. Il en résulte des analyses psychologiques de Jésus, les disciples de Freud l'invitant à une séance de psychanalyse pour sonder son subconscient. Ainsi, pour certains, le mystère de Jésus existe seulement tant que le psychanalyste ne l'a pas sondé.

b) Le mystère de Jésus est celui de son but. Ce qui est important n'est pas ce que Jésus s'est senti être, mais ce qu'il a été réellement. La révélation de Dieu en Christ n'est pas là pour nous dire ce que Jésus a pensé de lui-même, mais ce qu'il a fait pour nous et ce que nous devons penser à son sujet. La révélation de Christ n'est pas celle d'une idée, mais d'une vie vécue pour nous.

c) Ce que Jésus a fait pour nous est le critère de sa messianité. Ce n'est pas sa conscience d'être le Messie qui fait de Jésus le Messie mais il est celui qui est envoyé comme Messie, et sa conscience messianique n'est qu'un aspect de ce grand fait. La méthode qui cherche psychologiquement à établir d'abord l'a conscience messianique de Jésus qui existe dès son baptême, dès la transfiguration, ou dès la croix, procède à l'envers et ne trouve pas de soutien dans l'exégèse.

i) La vie de Jésus tire sa signification de ce qui a été accompli, par sa volonté, c'est-à-dire par son obéissance, sa soumission à la volonté divine. Le Fils de l'homme exerce sa puissance seulement selon la volonté de son Père. Il est à la fois serviteur souffrant et Messie. Dans les tentations de Jésus, Satan essaie de le persuader d'utiliser sa puissance de façon contraire à la volonté de Dieu. Ridderbos a noté que le mot *dei* indique la soumission de Jésus, surtout dans les évangiles (Lc 2.49, 4.43, 13.16,17,25, 19.5, 22.37). Ce devoir, en Luc

22.37, est déterminé non seulement par la volonté du Père, mais aussi par ce qui est révélé dans l'Écriture. Cette obéissance n'est pas une obéissance éthique, mais une vocation qui s'explique par la venue de Christ. Cette obéissance s'explique par un mouvement qui commence en dehors de l'histoire et qui vient ensuite dans l'histoire.

ii) Cette volonté est aussi une connaissance. En acceptant la vocation d'obéissance et en venant en ce monde, Christ accepte de faire sienne l'œuvre de la rédemption. Il la connaît et l'admet comme son œuvre. Pour Christ, connaître la raison de sa venue est également se reconnaître comme Fils unique de Dieu. Il est impossible à un homme de se savoir ou de devenir Fils de Dieu, car cela reviendrait à nier le statut de «créature». En venant dans le monde, Christ est venu comme Fils avec la tâche de racheter les hommes. (En accusant Jésus de blasphème, les pharisiens l'ont très bien compris.)

Conclusion: Christ ne peut être obéissant comme Fils que s'il est déjà le Fils. Être conscient de cela et obéir à la volonté du Père sont deux expressions synonymes. Chez Jésus, l'accent mis sur l'obéissance et la conscience de sa puissance, l'acceptation de son humiliation et le témoignage rendu à sa propre exaltation vont ensemble. Jésus est à la fois le Fils et le *Christos* souffrant qui vient accomplir la volonté de Dieu.

iii) C'est ainsi que nous pouvons résoudre, en quelque sorte, le problème que Wrede (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901) a vu dans la contradiction entre le Messie *absconditus* et la révélation de sa puissance presque simultanée dans les miracles.

Il est vrai que, dans les synoptiques, un certain mystère entoure la personne de Jésus. Sa gloire est voilée parce qu'il est le Messie et à cause de cela le salut qu'il accomplit se réalise dans l'humiliation et la réjection. Modeste

et humble, Jésus porte notre misère (Es 53) comme serviteur souffrant. Les guérisons qu'il opère sont le signe de la puissance de celui dont la vocation est de prendre sur lui le fardeau de la souffrance des hommes. L'autorité et la puissance de Jésus manifestent de façon anticipée sa glorification dans son royaume à venir. Dans sa souffrance, Jésus manifeste sa solidarité avec les pécheurs, solidarité sans laquelle les pécheurs que nous sommes ne pourrions jamais être solidaires de lui dans son royaume.

III. «Son fils unique, notre Seigneur qui a été conçu du Saint-Esprit et qui est né de la vierge Marie»

La désignation «Fils» appliquée à Jésus-Christ suscite une série de questions. Celles-ci gravitent autour de l'idée de la pré-existence de Christ. Ce titre de Fils indique-t-il une relation intra-divine propre à l'existence même de Dieu ou, plutôt, une description de la position de Christ dans l'économie du salut («adoptionnisme»). Première question: pour les écrivains du Nouveau Testament, le Fils est-il pré-existant? La seconde question, qui découle de la première, concerne l'incarnation de Christ, c'est-à-dire la façon par laquelle le Christ est venu parmi les hommes.

Tout au long de son histoire, l'Eglise a eu à faire face à un grand problème, celui de l'utilisation de son vocabulaire par ceux qui nient ce qu'elle confesse au sujet de Christ. Ainsi, on a essayé de maintenir que Christ est le Fils de Dieu tout en niant sa divinité. Aujourd'hui, un consensus se répand en théologie (qui laisse de côté les «radicaux») qui affirme la pré-existence du Christ, d'une part, et la réalité de l'incarnation, d'autre part. Dans le passé, on mettait en doute la possibilité d'une incarnation de ce qui est pré-existant; aujourd'hui, on considère que s'il faut insister sur la réalité de l'incarnation pour maintenir l'humanité de Jésus, il convient également d'insister sur la pré-existence de Christ pour maintenir sa divinité. Ce point de vue est même radicalisé dans les opinions qui insistent sur les deux aspects tout en rejetant la doctrine de la naissance virginale du Christ. Ainsi, pour certains (Brunner,

Pannenberg), il y a côte à côte les thèmes de pré-existence et d'incarnation sans miracle.

A) Le témoignage du Nouveau Testament sur la pré-existence du Christ

Dans le Nouveau Testament, les témoignages rendus à la pré-existence du Christ sont partout et incontestables. Même ceux qui voient en ces affirmations une projection de la croyance primitive de l'Eglise sont obligés de s'incliner. Il ne s'agit pas non plus de présentations théoriques de Christ comme étant Dieu, mais d'adorations du Fils qui est l'agneau crucifié. Ces témoignages sont essentiels pour comprendre le rapport qui existe entre le Père et le Fils.

1. Les passages qui parlent de la «paternité» éternelle du Père

La première personne de la Trinité est appelée «Père» par Christ lui-même, ce qui indique un rapport pré-temporel. Jésus dit, en particulier, qu'il sort du Père et descend du ciel. En Jean 16.28, Jésus dit qu'il procède du Père. Le Père était le Père avant la manifestation charnelle du Fils (l'incarnation). Avant l'incarnation, le Père était le Père, et il s'est manifesté comme Père au moment de l'incarnation. Jésus, en ce sens, témoigne qu'il est envoyé par le Père. C'est en tant que Père éternel qu'il envoie le Fils (Jn 5.37, 6.44, 57, 8.18, 10.36, 12.49, 14.24). Il ne s'agit pas d'un rapport économique en vue du salut, mais d'un rapport pré-temporel. «Père» est un titre qui décrit un rapport intra-divin. Cette communion qui existait a continué à exister pendant l'incarnation afin de manifester la gloire de Dieu. La manifestation temporelle de la gloire de Dieu dépend même de l'existence du rapport pré-temporel existant entre le Père et le Fils (Jn 17.5). Le salut de l'homme est impensable en dehors de la

reconnaissance de ce mystère (Jn 5.23). Deux autres passages évoquent le Père éternel et son plan pour le Fils (Ep 1.3; 1 P 1.2). En 1 Jean 1.2, le verbe de vie (v.1) s'identifie à la vie éternelle qui était *avec* le Père. Le verbe de vie est appelé «la vie éternelle» et son rapport *pros ton patera* appartient au domaine éternel. L'expression «vie éternelle» ne décrit pas le rapport économique entre Dieu et Jésus dans ses fonctions de Messie ; le titre de Père aussi indique une condition immanente, propre à l'éternité.

2. Les passages où «Fils» indique un rapport intra-divin

Il est à peine nécessaire de développer ce point, car si le Père est éternellement Père, c'est par référence à une filiation éternelle. Dans deux passages – Jean 5.18 et 10.29-36 – nous voyons qu'être Fils, c'est être l'égal de Dieu, et même Dieu, tout simplement. Ainsi être Fils est une fonction intra-divine, car si être Fils veut dire être Dieu, le caractère propre au Fils comme il est propre au Père, est celui d'être éternel.

3. Quelques autres éléments importants:

a) La théologie de Paul. Le centre de sa théologie est la résurrection du Christ, mais cela ne l'empêche pas de parler du Fils dans le sens supra et pré-historique. L'envoi du Fils par le Père dans la plénitude des temps suppose la pré-existence du Fils (Ga 4.4; Rm 8.3; cf. 21 Co 8.9; Ph 2.6ss; Col 1.15ss; Rm 8.32). En plusieurs endroits, Christ est désigné comme «Dieu» (Rm 9.5; 2 Th 1.12; Tt 2.13), ce qui est loin d'indiquer un état d'existence auquel Christ aurait accédé par sa résurrection, mais marque que Christ est Fils de Dieu. Ainsi, nous nous écartons de Cullmann qui dit que le titre de *Fils* n'a de sens que dans le contexte de l'action de révélation de Dieu et non du point de vue de l'*être*.

Même si Christ ne se révèle Fils de Dieu que dans l'incarnation, le témoignage de l'Écriture ne permet pas de séparer cette révélation de sa pré-existence. Dieu a envoyé son Fils; cet envoi ne crée pas la filialité, mais la présuppose. Si Paul commence avec l'existence révélée du Fils, c'est pour tracer la ligne de la filialité jusque dans le domaine de la pré-histoire. [Cullmann a précisé sa position, par la suite, en précisant que, pour lui, le caractère fonctionnel de la filialité n'élimine pas son aspect ontologique.] Dans certains passages, Paul identifie la gloire de Christ avec celle du Père lui-même, en particulier lorsqu'il parle de Christ comme étant l'image du Dieu (2 Co 4.4; Col 1.15; Ph 2.6).

b) Cet aspect de la théologie de Paul fait partie de sa prédication de la bonne nouvelle. Un bel exemple de cette prédication se trouve en Actes 13.33 et confirme notre thèse. Le plus remarquable est l'expression *anastesas iesoun*. Cela montre comment Dieu a accompli sa promesse (part. aor. d'action identique). Ici, Paul évoque non l'incarnation mais la résurrection (Ac 2.24,32, 17.31). Dans le contexte des versets 30 à 34, le verset 33 fait référence à un événement propre à la mission messianique de Jésus. Quel est le sens de cet événement par rapport à la citation du Psaume 2, v.7? Il est évident que le Psaume s'applique à Christ comme Fils dans son identité, son office et sa capacité messianiques. (Cf. Hé 1.5, 5.5) Afin de comprendre le sens de cette citation, il est juste de croire que c'est au Fils que Dieu déclare «C'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui.» Le début «Tu es mon Fils » concerne Christ dans sa fonction intré-divine et donne le sens de son engendrement messianique en vue de la résurrection. C'est ainsi que nous voyons 1) que l'identité intra-divine de Christ n'est pas annulée pendant sa souffrance messianique. A cause de cette identité, l'œuvre de Christ revêt toute son importance pour notre salut. C'est à

cause d'elle que Christ est ressuscité des morts. 2) que Christ exerce l'office de Sauveur avec son identité intra-divine. Il est même possible d'affirmer que, pour que son œuvre soit efficace, une coordination entre identité et fonction économique est nécessaire.

Conclusion: 1) La fonction messianique exprime le rapport immanent et éternel qui existe entre le Père et le Fils. La commission de Jésus comme Messie est la manifestation historique et une application du rapport intra-divin et supra-économique. En tant que tel, l'office messianique de Jésus est propre à exprimer le rapport éternel qui existe entre le Père et le Fils.

2) Les fonctions économiques des personnes divines ne sont pas arbitraires. Il y a une nécessité essentielle qui règle ces rapports et n'est pas réversible. Ainsi le Père a envoyé le Fils, le Fils témoigne du Père et le Saint-esprit est celui du Père et du Fils qui crée la communion. Fils désigne un rapport intra-divin qui se manifeste en Jésus-Christ, le Fils.

B. L'incarnation

1. Pourquoi l'incarnation?

Dans la doctrine de l'incarnation, les chrétiens confessent que Dieu est devenu homme afin de les sauver. La personne du Fils de Dieu incarné est inséparable des bénédictions du salut. Par l'incarnation, le Fils qui est éternel, a commencé à se manifester sous une forme qu'il ne possède pas éternellement. Ce devenir de Dieu en son Fils prend la forme d'un acte dont le contenu est le salut des hommes. Dans le témoignage biblique, le fait de l'incarnation est relié au fait du péché des hommes. Il a une signification sotérique, non cosmique (*cf.*

les théologies hegelienues du XIX^e siècle: l'union de Dieu avec le monde). L'Écriture ne parle pas de l'élévation de la nature humaine, mais de la solidarité de Christ avec les pécheurs en vue de leur restauration et de leur délivrance. Comme le péché est historique, la réconciliation l'est également. Elle est la réponse de Dieu au péché.

2. Le mystère de l'incarnation

Parthénogenèse, naissance virginale. Cette expression n'est pas exacte, car elle insiste trop sur l'état naturel de Marie plutôt que sur l'intervention divine. Ce n'est pas le fait que Marie soit vierge qui constitue le miracle, mais l'intervention de Dieu. C'est pourquoi le fait de la virginité de Marie a moins d'importance pour les écrivains du Nouveau testament (deux références) que le fait de l'intervention de Dieu, qui est attestée partout. Il vaut mieux parler de conception surnaturelle que de «naissance virginale». La naissance même n'a pas été différente et a constitué le terme d'un développement embryonnaire normal. Ce qui a été particulier est l'absence de l'imprégnation humaine au moyen d'une copulation normale (ceci n'implique pas un jugement porté sur l'acte sexuel lui-même; cf. la théologie catholique).

Matthieu 1.18-25 : *en gastri ek pneumatos hagiou*. Marie se trouva enceinte du Saint-Esprit. Indique la causalité divine. Ceci enlève toute spéculation ou pensée profane et insiste sur la sainteté de la conception (cf. v. 20). Au v. 21, la raison de cette incarnation est donnée – le salut – et elle est placée sous la lumière de la promesse de Dieu (Es 7.14): le Fils qui naîtra est celui qui sauve: Emmanuel, «Dieu avec nous» n'est pas une référence à l'incarnation, mais à la puissance de Dieu venu pour sauver.

Luc 1.31ss. Marie sera enceinte et portera un Fils qui sera le Fils du Très-Haut (référence à David) ; son trône sera éternel ainsi que son règne. Les versets 34 et 35 décrivent comment s'accomplira cette promesse. Ici, l'incarnation et la nature du Fils de Dieu sont deux concepts mis côte à côte; c'est suite à une conception surnaturelle que cette naissance aura lieu.

epeleuseta = erchomai, venir sur – Esprit Saint

episkiasei episkiadzo, couvrir – puissance du Très-Haut

Il y a là un parallélisme qui est typique du lyrisme hébraïque. C'est par le Saint-Esprit venant sur elle que Marie deviendra enceinte. L'idée de «couvrir» indique la présence efficace de Dieu (*cf.* Ex 40.34 ; Nom 9.15).

To gennomenon hagiov (part. pass *yennao*) — « la chose sainte » (l'embryon?) sera dès sa naissance Fils de Dieu, non seulement à cause de sa sainteté, mais à cause de sa génération par le Tout-Puissant. Il est possible qu'il y ait ici l'implication que le Fils de Dieu est déjà constitué comme tel dans le ventre de Marie; le titre de Fils de Dieu n'est qu'une reconnaissance de ce fait.

La conception est due au Saint-Esprit tandis que la naissance est le fait de Marie. Jésus est à la fois divin et humain dès le début de son existence terrestre. Il est *ek pneumatos hagiou* (Mt 1), mais aussi dans la parole de Paul *ek yunaikos* (*cf.* ici envoyé par Dieu). Galates 4.4. Ainsi l'Eglise confesse le mystère de l'incarnation. Dieu agit en Jésus-Christ, du ventre de Marie jusqu'au tombeau vide, pour nous sauver. A partir du moment où la théologie a mis en question l'autorité biblique, on a commencé à réviser la doctrine de la conception du Christ. Un bon exemple est celui de E. Brunner dans son livre *Der Mittler* (*cf.* sa *Dogmatique*). Il dit qu'il n'y a un consensus dans le Nouveau Testament et il met en question les passages de Matthieu et de Luc. Pour lui, ces textes

représentent une intrusion dogmatique dans la proclamation de l'Eglise. Cette considération biologique, au lieu d'exprimer le caractère miraculeux de l'action de Dieu, limite le miracle de la conception. Il ne faut pas essayer d'expliquer ce miracle mais l'accepter comme un fait. Brunner insiste sur le fait de la réalité du miracle de l'incarnation, mais ce faisant il ne peut pas se débarrasser de la question du comment il a eu lieu.

K. Barth a critiqué la construction de Brunner (*cf.* son *Commentaire* sur le Credo). Pour lui, la naissance virginale est la forme sous laquelle s'exprime la confession du mystère de l'incarnation. C'est le signe qui exprime que, dans la nouvelle création, c'est Dieu qui agit, l'homme ne pouvant pas prendre part à cette action divine. Dieu juge les créations humaines et, dans sa grâce, c'est lui qui agit dans la nouvelle création. L'insistance de Barth sur la naissance virginale de Christ dans le contexte de la création est instructive et ouvre de nouvelles perspectives à propos de cette doctrine. Pour lui, la naissance virginale et l'incarnation forment un ensemble indivisible.

C. Importance de cette doctrine

Quels sont les rapports avec d'autres faits de la vie du Christ? Calvin nie que la naissance virginale soit de la même essence que la perfection de Christ, mais il existe un lien entre le fait de la divinité et de la perfection de Christ et la façon dont il est né. Christ n'est pas divin parce qu'il est né d'une vierge, mais il est né d'une vierge parce qu'il est divin. Le point central n'est pas l'absence de père, mais la présence de Dieu. La naissance virginale n'est pas une forme de docétisme, comme dit Brunner; elle indique la nature spéciale du Christ.

Quatre points:

- a. Christ est unique, différent des autres hommes et, cependant, né comme eux.
- b. Christ est né sans péché (originel) → œuvre de rédemption.
- c. Le salut est une initiative de Dieu; il vient de Dieu, non de l'homme.
- d. La naissance du Christ par l'Esprit s'harmonise avec le thème de l'effusion du Saint-Esprit dans es derniers jours; elle est typique de l'action du Saint-Esprit dans la rédemption des hommes.

2. La nature de l'incarnation

A. Incarnation ou kénose? (Ph 2.7, *kenoo* : se dépouiller)

(La kénose: DIEU moins ses ATTRIBUTS DIVINS = CHRIST)

L'idée que Dieu s'est incarné en Christ a été expliqué au moyen de la théorie de la «kénose». La *kénose* est la soustraction des qualités divines (omnipotence, etc.) de la personne humaine de Christ. Dans l'incarnation, le *Logos* a mis de côté ses attributs divins pour devenir un être humain. Il n' plus eu conscience de sa divinité durant sa vie terrestre. Cette opinion était peu courante avant le XIX^e siècle où elle représente un développement uni-latéral de la notion luthérienne de *communicatio idiomatum*.

Quelques remarques sur la *kénose* :

- a) Les théories de la *kénose* mènent à l'idée de la mutabilité de Dieu.
- b) La *kénose* écarte la possibilité d'une incarnation réelle de Dieu dans le monde. La venue de Dieu en Jésus-Christ est mystérieuse et la *kénose*

n'est pas suffisante pour exprimer ce mystère. Dieu n'échange pas sa déité contre une humanité. L'incarnation n'est pas une métamorphose.

c) Cette idée présuppose une séparation des personnes de la Trinité. Le *Logos* échange ses attributs divins contre des attributs humains et constitue une sorte de théophanie temporelle.

B. Le sens de l'incarnation dans le Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, on trouve un refus d'accepter l'idée d'une métamorphose de Dieu. En devenant homme en Jésus-Christ, Dieu n'abandonne pas sa divinité, même si sa gloire est voilée dans l'incarnation à cause de la souffrance de Christ.

1. *Jean 1* Il y a identité entre le *Logos* préexistant et le *Logos* qui s'est manifesté. Le *Logos* qui existe avec le Père et qui s'identifie pleinement avec lui (vv.1-3) se manifeste dans la chair, parmi les hommes, pour révéler la grâce et la vérité du Père (v.14). C'est le même *Logos* dont il est question aux versets 1-3 et au verset 14. cette identification est explicite au verset 18. Le «Fils unique» ne met pas de côté sa divinité mais la révèle dans l'incarnation.[au v. 18, *ho on* est a-temporel : pendant l'incarnation, le Fils est toujours en communion la plus étroite avec son Père²]. Il n'y a pas une réduction de la divinité dans l'incarnation. Ceci est très important. La doctrine de l'incarnation ne peut pas être détachée de la Révélation. L'homme ne peut pas révéler Dieu. il n'y a que

² L'incarnation manifeste non une soustraction mais une addition. Le *Logos*

Dieu qui puisse révéler Dieu. En Christ, Dieu se révèle. En devenant homme, Christ retient sa divinité.

2. Quel est le sens de Philippiens 2.7? Y a-t-il une contradiction christologique entre Jean et Paul? (Jean parle de grâce et de gloire/Paul des misères de Christ)

Philippiens 2.5-11 est considéré comme un hymne christologique qui a été repris par Paul et que l'apôtre a incorporé dans son épître pour une raison pratique. Le passage a un but éthique plutôt que doctrinal: l'obéissance de Christ et son humilité constituent un exemple de comportement pour les chrétiens.

v. 6 *en morphe theou* : ceci décrit la nature de Jésus-Christ avant l'incarnation. Cette expression est l'équivalent de *doxa theou* (Jn 17.6) ou de l'image de Dieu (Col 1.15). Avant l'incarnation, Christ participait à la nature et à la gloire divines (2 Co 4.4).

Cette condition s'explique en 6b. Pour Christ, être l'égal de Dieu n'était pas une proie à saisir (*harpagmas*). L'exaltation était propre à sa condition et il s'est considéré légitimement comme l'égal de Dieu (*hegeomai* - aoriste).

[Il y a un parallèle, dans la pensée de Paul dans ces passages (en Col, Ph et Co) entre Adam et Christ. Adam, lui aussi, était à l'image de Dieu (cf. Gn 1.27), mais il a cherché sa propre exaltation: la proie d'être l'égal de Dieu (Gn 3.5). le contraste est frappant ; Adam a voulu saisir l'égalité avec Dieu pour son propre avantage, tandis que Christ, qui était à égalité avec Dieu, n'a pas considéré son propre avantage comme une chose à conserver (à arracher, à prendre pour soi, Mt 26.39), mais il s'est abaissé pour accomplir une action traduisant une grande humilité.]

v. 7 est en contraste avec *morphe theou* – *morphe doulou*. Ce contraste montre ce que Christ était essentiellement et ce qu'il est devenu. Adam a voulu être comme Dieu, Christ a volontairement accepté d'être comme les hommes (*homoioima* - similitude). Les expressions *doulos*, *anthropos* indiquent l'aspect extérieur de Christ dans l'incarnation, son visage révélé aux hommes. Il s'agit de l'aspect de Christ dans ce passage, et non du changement de sa nature. *ekenosen* n'indique pas un dépouillement de la nature divine, mais le fait que, dans son incarnation, la gloire de Christ est voilée dans la chair humaine. Les tentatives faites pour préciser ce dont Christ s'est dépouillé en prenant la condition de serviteur sont vaines, car le texte ne parle pas de cette façon, mais dit que Christ s'est dépouillé lui-même *eauton ekenosen* (réflexif). Cette action de Christ s'explique par les verbes suivants : il *prend* la condition de serviteur, il *devient* semblable, il *s'abaisse*, il *devient* obéissant. *eauton ekenosen* indique l'action de Jésus-Christ dans sa souffrance en tant que serviteur. Ce n'est pas une expression métaphysique mais un image figurative qui symbolise l'abnégation de Christ, qui est totale. (cf. *TOB*, p. 590, note p).

Autrement dit, Christ s'est vidé de son amour-propre, ce que les Philippiens ont de la difficulté à faire. La glorification de Christ est la gloire accordée à celui qui s'est humilié (v.9) et, qui, pour cette raison, reçoit le titre de *kurios*. Le chrétien doit chercher à être comme le second Adam, non comme le premier Adam. Son ancienne nature lui suggère toujours de se glorifier, de se considérer supérieur. En Christ, sa fierté est démasquée et il lui faut apprendre à s'abaisser. Le chrétien glorifie Dieu en se vidant de son amour-propre. La glorification est réservée à ceux qui, comme Christ, par son Esprit, savent s'humilier avec lui. « Ayez un même

amour, une même âme, une seule pensée; ne faites rien par rivalité ou par vaine gloire, mais dans l'humilité, estimez les autres supérieurs à vous-mêmes.» (v.2b-3).

Conclusion : L'incarnation exprime la réalité de la présence de Dieu parmi les hommes en Jésus-Christ. «Dieu était en Christ», «Christ s'est dépouillé» pour nous révéler Dieu. Dieu se révèle en Christ et Christ révèle Dieu. Entre Jean et Paul, il n'y a pas de contradiction. Ils considèrent le même événement sous un angle différent. Jean parle de la grâce et de la vérité révélées en Jésus-Christ. Paul parle de l'humilité de Christ dans sa souffrance. Le point commun et central est l'insistance chez l'un et l'autre sur la réalité de la présence de Dieu incarné parmi les hommes, qu'indiquent les expressions: le verbe a été fait chair (Jean) et semblable aux hommes (Paul).

Cette révélation finale et complète de Dieu en Christ est également la révélation du salut accompli pour les hommes. Christ est présent comme Sauveur qui révèle la grâce de Dieu. Cette grâce est évoquée en 2 Corinthiens 8.9 qui est parallèle à Philippiens 2.5-11.

C. Quelques considérations sur l'incarné

1. Nature et personne

a) Déité, humanité et unité de la personne du Christ

Dans le Nouveau Testament, les attributs de Dieu sont appliqués à Jésus-Christ. Il est éternel (Jn 1.2), immuable (Hé 1.11-12), transcendant (Jn 3.13), omniscient (Jn 2.23-25), omnipotent (Jn 5.17). Les œuvres de Dieu sont

attribuées à Christ: création, providence, miracles, jugement. Le Nouveau Testament enseigne que nous devons *adorer* Jésus-Christ.

Pourtant il est pleinement homme (1 Tm 2.5). Il a un corps, a mangé, bu, dormi, il a progressé en sagesse et en taille (Lc 2.52). Il a eu des sentiments humains, une raison humaine et il a connu l'agonie de la mort sur la croix.

Il est remarquable que le Nouveau Testament maintienne les deux dimensions en même temps sans inférer l'infériorité de l'une à l'autre. Dans l'unité de la personne de Christ existe ce qui est divin sans modification, et ce qui est humain. Nous ne pouvons pas expliquer comment et nous ne devons même pas essayer de le dire. Pourtant l'unité est réelle et, dans plusieurs passages, il est question d'une personne en qui les deux natures sont unies. La personne unique de Christ est le sujet de ses actions, sans que nous puissions toujours dire si telle ou telle action appartient à la divinité ou à l'humanité de Christ. C'est ainsi que la personne de Christ est désigné sous un titre divin, tandis que des attributs humains lui sont attribués: Actes 20.28, Romains 8.32, 1 Corinthiens 2.8. Par contre, la personne de Christ est désigné sous un titre humain, tandis que des attributs de Dieu lui sont conférés: Jean 3.13, 6.62; Romains 9.5; Apocalypse 5.12.

b) Jésus-Christ et le péché

Certains pensent que l'humanité de Christ implique que, dans son développement humain, le Fils de Dieu ait expérimenté également le péché. Le Nouveau Testament n'infère jamais cela. Au contraire, le fait que Christ soit sans péché est l'aspect négatif de sa sainteté. Dans l'épître aux Hébreux, Christ est désigné comme une victime sans tache. Que Christ soit sans péché ne s'oppose pas à la réalité d'avoir été tenté. Christ doit, lui aussi, lutter contre la

tentation, mais lui seul pouvait ne pas pécher (Hé 2.18): *non posse peccare*. Négativement, on peut dire que Jésus est sans péché et, positivement, qu'il est juste, saint et parfait devant Dieu.

Conclusion sur l'incarnation

La réalité de Dieu en Christ est un mystère que reconnaît la foi dans le cadre de la réconciliation. La théologie ne peut pas expliquer ce mystère ; sa tâche est d'indiquer à la prédication en quoi consiste ce mystère.

La confession de la déité et de l'humanité de Christ est une réponse à la Révélation de Dieu, non une projection de la foi. Nous parlons à la fois de *vere deus* et de *vere homo*. La déité de Christ ne reçoit sa signification que si nous la considérons comme Dieu manifesté dans la chair. Il en va de même pour l'humanité de Christ. Nous confessons aussi le mystère de son humanité qui n'est pas plus «compréhensible», parce que nous aussi nous sommes «humains». Car Christ n'est pas *un* homme mais *l'*homme en qui Dieu se révèle. Cette unité de déité et d'humanité n'est pas un sujet d'analyse ontique, mais comme une unité d'action. C'est en tant que Dieu-homme que Christ s'incarne, fait des miracles, meurt et ressuscite.

Ce mystère n'a pas d'analogies dans le monde créé. L'incarnation n'est pas selon la vie humaine comme si elle était un accomplissement d'un modèle général d'existence. L'incarnation n'existe que pour compléter ce qui manque dans la création (Origène): une élévation de l'homme en Dieu ou une kénose de Dieu en l'homme. Dieu est devenu homme en Christ pour des raisons religieuses et éthiques, et non pour des raisons métaphysiques, pour restaurer l'homme dans l'état d'un homme-en-communion.

IV. «Il a souffert sous Ponce-Pilate, il a été crucifié, il est mort, il a été enseveli, il est descendu aux enfers»

(Souffrance et réconciliation du Christ, cf. PW, *De la croix à l'évangile de la croix*)

Ni l'incarnation, ni la souffrance de Christ n'existent pour montrer que Christ *participe* de la vie humaine. La souffrance de Jésus ne constitue pas une participation à la souffrance de l'humanité; elle ne trouve son sens qu'à la lumière du salut qu'elle a accompli. C'est une souffrance qui s'explique dans le contexte de l'innocence de la victime et de notre culpabilité.

A. Vocabulaire biblique

1. Réconciliation *cphr, katalloge* «couvrir par un sacrifice expiatoire»

= ôter une faute au moyen d'une réparation morale ou légale. Dans son sens théologique, il indique non l'état d'être réconcilié, mais le fondement légal qui constitue la raison de la réconciliation (Rm 5.11).

2. Expiation et propitiation traduisent, en général, un même mot *hikaskesthai*

= ôter la culpabilité du péché (Hé 2.17). cette notion a deux dimensions : celle de l'expiation qui indique le résultat par rapport au pécheur, tandis que la propitiation indique le résultat par rapport à Dieu.

3. Rédemption *apolutrosis*, terme très compréhensible.

= l'acte de payer le prix du rachat afin de libérer (Ga 3.13)

ce dont le chrétien se trouve libéré : la loi, le péché, la mort.

4. Substitution, *lutron*

= se mettre à la place pour subir la punition qui n'est pas méritée. Cette action est «vicairie» (*vice* = au lieu de). Ainsi on parle de la souffrance vicairie du Christ ou de l'expiation vicairie (c'est-à-dire l'expiation au moyen d'une souffrance vicairie afin d'accomplir la propitiation : *ilasmós* (1 Jn 2.2).

5. Le mot *Satisfaction* peut être utilisé pour exprimer l'ensemble de ces concepts. Christ

a) a subi la peine légale de la transgression, il a connu le jugement de la mort et satisfait à la demande de la loi;

b) il a obéi parfaitement à la demande sainte de Dieu, qui était la condition de la vie.

B. Dimensions de l'œuvre de Christ

L'œuvre de Christ dans sa souffrance a trois dimensions.

a) Il y a la dimension de sa souffrance qui s'explique par rapport à l'homme. L'Eglise a toujours confessé l'innocence de Christ, mais elle n'a jamais essayé de refaire le procès du Christ suite à l'injustice faite contre lui. Elle a compris que c'était de cette façon que la colère de Dieu s'est manifestée pour sauver l'homme. Au lieu d'essayer de prouver l'innocence de Christ, les chrétiens reconnaissent qu'il en est ainsi; le résultat de notre culpabilité; tel est le résultat de notre culpabilité; et nous confessons que nous sommes les coupables à l'origine de cette souffrance. La souffrance de Christ n'a pas pour but la révision du procès afin de rétablir la justice de Christ, mais pour la

conversion pour rétablir notre justice (la seule révision possible est celle de la résurrection). Christ connaît que sa souffrance pour l'homme est irrévocable (Mc 8.31, 9.31, 10.33). Le chemin de la croix est préparé par l'homme (ironiquement) pour lequel Christ souffre. «Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu» (Lc 19.10).

b) Un passage des Actes (2.36) montre une autre dimension de la souffrance de Christ : la référence à Dieu. Dans la souffrance de Christ, la volonté de Dieu se manifeste. Il en est de même pour le péché des hommes. Dieu accomplit son plan même dans leurs péchés (Ac 4.10). La croix est *l'opus alienum* de Dieu. Dans sa souffrance, Christ réagit non seulement par rapport aux hommes, mais aussi par rapport à Dieu (Gethsémané, la croix), 1 Pierre 2.4, Psuame 11.8, 22.4.

c) La troisième dimension est celle de l'activité de Christ. Christ s'engage volontairement sur la voie de la souffrance. Sur la croix même, il a refusé de boire le calmant offert et a pris le vinaigre (Mc 15.23,36). Le point central dans la crucifixion est l'acte volontaire de Christ, son choix d'aller jusqu'à la mort, fait en toute conscience (Jn 10.17-18) (Cf. Esaïe 53.7, 10, 11-12). Le *Catéchisme de Heidelberg* (Q. 37) dit que Christ souffre « tout le temps de sa vie sur la terre, mais *particulièrement* à la fin.» Cette souffrance consiste en une progression dans l'isolement (Lc 22.15). A la fin, Christ est isolé de ses disciples qui ne peuvent pas «boire cette coupe» et de Dieu qui l'abandonne (Mt 26.18/37).

La souffrance de Christ est avant tout une obéissance (Mt 5.8). Cet aspect distingue l'œuvre de Christ d'autres formes de souffrance. Si l'on sépare la

notion d'obéissance de la souffrance, on fait de la passion de Christ un conte moral. Cette souffrance obéissante est:

– *Active*. Christ accomplit la Loi de Dieu par son obéissance. Christ est la fin de la puissance de la Loi qui nous accuse; il a payé le prix de notre libération (Ga 3.13; Heidelberg, Q. 39). Christ accomplit la Loi pour nous, car notre salut ne doit rien à notre propre obéissance à la Loi.

– *Passive*. La théologie a maintenu la distinction entre obéissance passive et active pour nier le caractère exemplaire de l'œuvre de Christ. L'obéissance passive de Jésus se résume dans l'expression «agneau de Dieu». Cf. Esaïe 53.7.

A propos du résultat de son œuvre, on peut dire que, comme médiateur, Christ a été le plus actif lorsque sa passivité a été la plus manifeste à la croix.

[Souffrance – sobriété des évangiles en contraste avec les «passions» au cours des siècles;

Réalité dure – la souffrance de Christ, douleur, abandon – contre tout romantisme.]

C. La nécessité de la souffrance

Le salut de Dieu est l'expression de la grâce souveraine de Dieu. Il n'y a donc pas de nécessité extérieure à Dieu lui-même comme cause de la souffrance de Christ. Le péché n'en est pas la cause. La nécessité de cette souffrance vient du caractère de Dieu même, de sa justice et de son amour (Rm 3.24-26). L'Écriture insiste sur cette nécessité: Christ doit souffrir. Dans le cadre des actions arbitraires de Pilate, d'Hérode, il y a le plan de Dieu, structuré par sa justice et son amour. La souffrance de Christ est selon la volonté de Dieu (Lc 24.26). Cette volonté est déjà révélée dans l'Ancien Testament (Mt 26.54,56).

La souffrance de Christ n'est ni irrationnelle, ni le résultat des actions arbitraires des hommes. La souffrance de Christ a *un sens* qui se comprend à la lumière de la résurrection, dans les mots «pour nous» (Lc 22.19 ; Rm 5.6-10). La souffrance de Christ ne doit pas être séparée du reste de sa mission. La coupe de souffrance/sa mort ne doivent pas être séparées d reste de sa mission. La coupe de la souffrance/sa mort ne doit pas être séparée de la coupe de la joie (Hé 12.2) Il est mort pour nous et ainsi nous avons la vie (Jn 10.10, 11.15). Christ subit la punition de nos péchés devant Dieu pour satisfaire la justice de Dieu.

Dieu est saint et n'accepte pas l'homme pécheur. A la place des pécheurs, Christ souffre en subissant ce que demande la justice de Dieu. Il satisfait cette justice en souffrant bien qu'il soit, lui-même, saint et juste. Ainsi, la nécessité de la souffrance de Christ trouve son fondement dans la nature même de Dieu. En Christ, le salut et la réconciliation sont accomplis de manière conforme à la nature même de Dieu. En souffrant pour satisfaire la justice de Dieu, Jésus manifeste l'amour de Dieu pour nous. C'est à cause de son amour pour les hommes que Christ prend leur souffrance, leur mort sur lui pour ôter leurs péchés et les rendre justes devant Dieu.

D. Les formes de la souffrance de Christ

La souffrance de Christ est rappelée dans le Credo de quatre façons.

Sous Ponce Pilate: Christ a subi le jugement des hommes. Le rôle de Pilate est celui d'un juge, selon le pouvoir qui lui appartient. Pilate prononce un jugement irrévocable et, malgré l'innocence de de livre à la torture et à la croix. Christ, dans sa souffrance, subit l'injustice.

La crucifixion est également une souffrance pour nous. Pour le chrétien, la croix donne une assurance que la malédiction est réellement ôtée. Ce n'est pas par hasard que Christ a souffert sur la croix (Ga 3.13). La croix manifeste la réalité de la malédiction de Dieu sur le péché dans la mort de Christ. Ce n'est qu'en considérant Christ meurtri que nos consciences meurtries peuvent trouver la paix. Quand Dieu maudit Christ, qui est fait péché pour nous (2 Co 5.21, *hamartian epioiesen*), cette malédiction est la bénédiction de Dieu pour nous.

L'ensevelissement de Christ est également pour nous (Rm 6.4). ce n'est pas seulement pour montrer que Christ est mort! Le tombeau est l'humiliation ultime de l'homme, la séparation la plus profonde. Christ nous sauve de cette humiliation, car il l'a portée pour nous.

La descente aux enfers: interprétation littérale? Pour Calvin, cela indique la lutte de Christ contre la puissance de la mort et le fait qu'il a éprouvé l'angoisse de la mort. Dans cette angoisse, Christ expérimente pour nous l'enfer et sa torture.

E. La conséquence de la souffrance de Christ (la réconciliation)

Quels sont la raison et le but de la souffrance de Christ (c'est-à-dire la souffrance qui s'exprime dans toute sa vie)? Cette souffrance ne s'explique que dans la réconciliation accomplie dans l'œuvre de la croix. La réconciliation est même le centre de la foi chrétienne; elle lui est spécifique et en fait une offense et une folie. Rien de moins populaire que de prêcher la croix de Christ comme seul moyen de réconciliation entre Dieu et les hommes et entre les hommes (Ep 2.16). Une telle prédication risque de provoquer la réaction violente de l'homme naturel!

Face à la centralité et à l'importance de la croix dans le Nouveau Testament, on ne peut que s'étonner en constatant le manque d'accord au sujet de la réconciliation. La théologie, en effet, distingue en général trois théories différentes de réconciliation (*cf.* G. Aulen, *Christus Victor*, 1931), même s'il existe des points de contact entre les systèmes, notamment dans la prédication.

1. Les théories de la réconciliation

a) *Les pères grecs*, en particulier Irénée, peuvent être classés comme partisans d'une théorie «dramatique» de la réconciliation. Pour Irénée, la mort de Christ est une rançon, le moyen par lequel l'homme est arraché à la puissance diabolique. Origène propose que cette rançon soit payée non à Dieu mais au diable. Grégoire de Nyssé est allé jusqu'à suggérer que Christ ait trompé Satan en lui offrant la rançon de sa mort humaine! D'autres pères, tel Augustin, ont rejeté cette idée d'une rançon versée au diable, tout en insistant sur l'idée du prix que Christ devait payer pour le salut de l'homme.

b) *La théorie exemplaire développée par Abelard* (1079-1142). La démonstration de l'amour de Dieu dans la mort du Christ nous libère de la crainte de Dieu et suscite en nous une réaction d'amour. Quel est le problème ici? Le changement qui existe dans la réconciliation ne résulte pas du fait que l'attitude de Dieu vis-à-vis de nous est changée. Le changement est subjectif en nous à cause de l'exemple du Christ. On ne peut pas dire, pourtant, selon le témoignage biblique, qu'un changement en nous effectue un changement dans l'attitude de Dieu; ce serait nier que le salut est par grâce.

Sur cette ligne, Ritschl a proposé que l'action du Christ, en tant que fondateur du Royaume de Dieu, était celle d'ôter la culpabilité de l'homme qui s'exprime par sa méfiance vis-à-vis de l'amour de Dieu. La réconciliation est encore définie de façon subjective.

Il existe aujourd'hui, dans la prédication, une tendance à définir le salut uniquement selon notre idée subjective de l'amour de Dieu. Ainsi le péché devient simplement une attitude qui empêche l'action de l'amour en nous. Le Nouveau Testament, par contre, indique que le péché est, tout d'abord, une rébellion contre Dieu qui le considère et le juge en tant que tel. Cette colère de Dieu ne se détourne de nous qu'à cause de l'œuvre du Christ qui prend notre place.

Dans la théologie contemporaine, les plus grandes critiques de la théorie exemplaire viennent de Barth et de Brunner qui ont insisté sur le caractère théocentrique de la réconciliation et la signification objective de la croix.

c) *La théorie «objective»* développée, d'abord, par Anselme dans son *Cur Deus Homo*: le sacrifice de Christ, qui rend une obéissance complète à la volonté de Dieu, est donc conforme à l'honneur de Dieu. Christ prend ainsi la place de l'homme dont le péché constitue une insulte à la gloire de Dieu. Ce sacrifice est accepté par Dieu puisque conforme à sa sainteté en tant que satisfaction pour le péché. Ainsi Anselme prend au sérieux

- la profondeur du péché
- le fait que Dieu, par sa nature même et pour agir en conformité avec ce qu'il est, punit ou accepte l'homme,
- le fait que l'homme ne pouvait pas être reçu par Dieu à cause de son péché ; Jésus-Christ souffre la peine à sa place.

Les Réformateurs ont repris ces idées dans le sens biblique. Luther définit la condamnation par rapport à la Loi et le sacrifice de Christ comme une réponse à cette condamnation. Le fruit pratique de cet enseignement existe dans le fait que puisque la réconciliation existe au niveau de la nature de Dieu de façon «objective», le chrétien est réellement libre de la malédiction et du jugement et il entre en communion directe avec Dieu en Christ. Calvin reprend l'idée de satisfaction, mais il dit qu'il s'agit non d'une satisfaction de l'honneur, mais de la justice divine (*Institution* II,16). Brunner et Barth, malgré quelques divergences secondaires, suivent la ligne esquissée par les Réformateurs. Cette opinion de la réconciliation a été perpétuellement niée, en particulier par les partisans de la théorie exemplaire.

2. Quelques aspects de l'enseignement du Nouveau Testament au sujet de l'œuvre du Christ

a) *La réconciliation*

C'est le changement dans le rapport entre personnes; la haine et l'opposition font place à la paix et à la communion. La réconciliation est l'œuvre de Dieu (Rm 5.10-11; 2 Co 5.18-19; Ep 2.5) exprime l'idée, même si le mot *katalasso* est absent), Col 1.20-21. «Tout vient de Dieu» exprime bien que Dieu est le sujet qui agit dans la réconciliation. Cette œuvre s'accomplit en Christ par sa mort (Rm 5.10; Col 1.22) et le sang de la croix (Col 1.20; Ep 2.16). Ainsi la haine de Dieu est abolie. La réconciliation est à la fois l'état de paix et l'action accomplie par Dieu qui mène à ce nouveau rapport, c'est-à-dire le moyen par lequel la paix est établie. La fin de la réconciliation c'est l'action de Dieu en abolissant le péché par l'expiation. Romains 3.25: expiation indique que

la réconciliation s'accomplit par l'absolution de notre péché en Christ (Hé 2.17). le sacrifice de Christ détourne la colère de Dieu (propitiation). Donc le péché est aboli et la colère de Dieu est détournée (expiation et propitiation). Expiation et propitiation constitue des aspects du même acte de Dieu pour notre salut.

Est-ce que l'idée de l'expiation des péchés comme moyen de la réconciliation est contre l'amour de Dieu? Est-ce qu'elle détruit toute la spontanéité de l'amour de Dieu? Non, parce que la réconciliation accomplie ainsi s'enracine dans l'amour de Dieu, qui s'exprime précisément de cette façon. Cette œuvre de Dieu est le fruit de son amour. C'est dans son amour pour nous et dans sa justice qui juge notre péché en Christ que le salut est accompli. Christ ne change pas les idées de Dieu. Dieu est à la fois amour et justice, miséricorde et colère, et les deux sont toujours ensemble en Christ (1 Jn 4.10).

b) *Le sacrifice* (Hé 5.1)

Dans le Nouveau Testament, l'œuvre du Christ est un sacrifice. Quelle sorte de sacrifice? Est-ce que «sacrifice» ne constitue qu'un symbole de l'obéissance ou l'expression de la foi dans le pouvoir magique du sang? Le sacrifice de Christ se situe dans le contexte de la réconciliation. Dans l'épître aux Hébreux (*cf.* 9.22, etc.), le sacrifice de Christ n'est que la réalisation des sacrifices de l'Ancien Testament. Ces sacrifices indiquaient le péché et la culpabilité du peuple. Ce péché est transféré de façon symbolique au sacrifice. Selon Hébreux 9, 13.10-13, Jésus s'est offert comme sacrifice selon le modèle de l'économie lévitique. Il a offert en tant que prêtre ce sacrifice pour le péché. Il s'offre pour le péché à la place d'autrui. Puisque ce sacrifice est offert à «notre place», c'est également «pour nous». Les deux vont ensemble.

c) *La rédemption*

La rédemption est plus qu'une délivrance. Elle évoque l'idée de rançon qui a préoccupé les Pères de l'Eglise: la liberté comme conséquence (contrepartie?) du paiement d'un prix. Cette notion se retrouve jusque dans les paroles de Jésus (Mt 20.28; Mc 10.45). Trois faits:

- la raison de sa venue dans le monde et de servir de rançon,
- le prix de la rançon: sa vie elle-même,
- le caractère de substitution de la rançon

La rançon présuppose l'esclavage. On voit ainsi la complémentarité des concepts qui décrivent l'œuvre du Christ.

Le sacrifice répond au besoin suscité par la culpabilité de l'homme.

L'expiation répond au besoin suscité par la colère de Dieu.

La réconciliation répond au besoin suscité par l'aliénation.

La rédemption répond au besoin suscité par l'esclavage du péché.

Cette rédemption est, dans l'Écriture, une libération de deux aspects de l'esclavage du péché.

i) La Loi. L'Écriture ne dit pas que nous sommes rachetés de la Loi. Nous ne pouvons pas dire que la rédemption nous libère d'avoir à aimer Dieu et notre prochain comme nous-mêmes (Mt 22.40). L'amour accomplit la Loi (Rm 13.10) et nous ne sommes pas libérés de l'obligation d'aimer.

Nous sommes pourtant libérés de la *malédiction* de la Loi (Ga 3.13), c'est-à-dire de la puissance de la Loi comme accusation de nos péchés. Christ a subi cette malédiction pour nous libérer (Ga 3.10).

Nous sommes libérés de la Loi cérémoniale (Ga 3.23-24). Le rôle de la Loi comme pédagogue n'est pas d'instruire mais d'accuser.

Nous sommes libérés d'avoir à accomplir les *œuvres* de la Loi comme condition de la justification, car la justification est par la foi.

ii) La rédemption. La puissance du péché, c'est la Loi; si nous sommes délivrés de la malédiction de la Loi, nous le sommes également de la culpabilité et de la puissance du péché.

Ainsi les idées de rançon et de rédemption se réfèrent à la justice de Dieu. Cette justice ne nous accuse plus parce que Christ a payé le prix qu'elle demande (réclame? exige?).

V. «Il est ressuscité, il est monté au ciel, il est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, il viendra de là pour juger les vivants et les morts»

Si la mort de Christ est intervenue pour nous, la vie de Christ l'est également. Ici, il ne s'agit pas seulement de confesser des faits mais de les placer dans le cadre de l'intercession du Christ. La résurrection, l'ascension et le jugement sont aussi bien l'œuvre du Christ pour notre salut que sa mort sur la croix.

A. La résurrection

Cf. N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*

Au XIX^e siècle en particulier, on a nié la réalité de la résurrection corporelle de Christ. C'était la conception de ceux qui croyaient, mais en dehors de toute réalité historique. Aujourd'hui encore, la résurrection est souvent définie subjectivement: c'est l'éveil de la foi en l'homme, la conscience intérieure de la foi en Christ. Il est évident qu'on ne peut ni «raisonner» (rationaliser?) la résurrection ni la prouver historiquement. Nous croyons en la résurrection, mais cela ne veut pas dire que la résurrection est notre foi.

Dans les récits du Nouveau Testament, ce qui frappe n'est pas, d'abord, la foi des disciples mais leur doute. Le tombeau vide ne suscite pas la foi, mais l'incertitude et le doute (Mc 16.5,8,11,13 ; Mt 28.17). Christ lui-même reproche à ses disciples leur manque de foi (Mc 16.14). Ce n'est que la présence réelle du Seigneur qui ôte leur doute.

En affirmant que la résurrection est une réalité historique et non une projection de notre esprit, tout n'a pas été dit ; On touche aussi à la question de la nature de la rédemption. Le miracle historique a une signification profonde dans l'accomplissement du salut. Paul voit une *progression* dans le salut. La résurrection qui vient après la mort n'est pas une illustration (conséquence? suite?) de l'œuvre de la croix qui suscite notre amour, c'est un nouvel *acte* de Dieu. Avec la résurrection, nous discernons que l'œuvre de salut de Dieu est non seulement celle d'abolir le mal dans la création, mais aussi celle de renouveler, de recréer. Si Christ souffre à cause du péché, la résurrection est le signe de la réalité de la nouvelle création; celle-ci est un acte de Dieu aussi bien que la première création. La résurrection a donc un sens en ce qui concerne le salut de l'homme. La rédemption du corps de Christ nous offre la possibilité de la communion avec Christ, notre *intercesseur* dans la nouvelle création.

Ainsi, au jour de sa résurrection Christ n'est pas apparu à Hérode, ni à Pilate, ni aux pharisiens, mais aux disciples pour les reconforter (affermir?) Il leur accorde aussi d'être les témoins de la gloire de cette nouvelles création qui sera universelle.

B. L'ascension

Il est question de l'ascension seulement dans l'évangile de Luc et dans les Actes (le texte de Marc n'est peut-être pas authentique). Pourtant, un peu partout, l'idée d'ascension est présente; par exemple, dans Jean, Jésus parle du moment où il sera de nouveau auprès de son Père, et du Paraclet qu'il va envoyer à ses disciples. La progression résurrection → ascension n'est pas logique mais temporelle. L'ascension du Christ a un double sens.

1. Sa présence avec le Père dans la gloire de la résurrection. Par son ascension, Christ est entré dans la gloire et la puissance qu'il hérite suite à l'accomplissement de l'œuvre de la croix. «Il est assis à la droite» de Dieu. C'est la confirmation de la gloire et de la puissance de Christ. Notre salut est inviolable à cause de la puissance que Christ exerce dans le ciel et sur la terre. Le monde est désormais sous la domination du Christ qui est donné à l'Eglise comme étant celui qui est Tout-Puissant afin que l'œuvre du salut s'accomplisse (Ep 1.20-21).

La puissance vient à Christ à cause de la croix. Sa résurrection est la justification de Christ, un acte de Dieu. Par son ascension et son règne, il manifeste la puissance royale de l'office messianique. «Assis à la droite de Dieu» indique le sens de cette manifestation. Celle-ci n'est pas localisée ; elle exprime la puissance de Christ dans le salut et dans son règne. La puissance que Christ exerce à l'époque actuelle n'est cependant pas manifeste, évidente; elle est, autant que la résurrection, l'objet de la foi.

2. Si Christ est présent avec le Père, il n'est pas avec nous; il est absent. L'ascension, c'est le départ de Christ. Cet événement n'élimine pas la communication, mais fait place à un nouveau mode de présence: celui de l'Esprit. Christ est absent de corps, mais il est présent par l'Esprit. L'Esprit est une forme de l'activité de Jésus-Christ qui est, ainsi, à la fois absent et cependant présent. La foi suppose l'absence de Christ et la séparation d'avec lui. La foi nous apporte la joie de l'Esprit. L'absence de Christ, c'est l'espérance par l'Esprit. En définitive, l'absence de Christ, c'est l'épreuve à laquelle notre foi doit faire face.

C. Christ et l'avenir

Un quatrième aspect de l'œuvre du Christ est son retour. L'ascension de Christ anticipe son retour comme sa puissance actuelle sa puissance future (Ac 3.21). Cela implique que l'Eglise tout comme l'Etat n'a pas une durée illimitée en ce monde. Elle est ainsi appelée à éviter la sécularisation (agir comme si son action était définitive) mais aussi une attitude apocalyptique (provoquant des bouleversements imprévisibles). L'Eglise *attend* le retour de Christ (certaines conceptions eschatologiques ont de la difficulté à attendre une manifestation de la puissance de Christ différente de la puissance actuelle de Christ. Cette difficulté concerne également le règne actuel de Christ. Pourtant, dans l'explication de l'œuvre de Christ, il est impossible d'aller au-delà de sa souffrance et de sa gloire).