

dans les derniers jours, le même, pour nous et pour notre salut, né de Marie la vierge *Théotokos* quant à son humanité; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils Unique, qui s'est fait connaître en deux natures sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation; la différence des natures n'est nullement supprimée par leur union, mais bien plutôt les propriétés de chacune sont sauvegardées et réunies en une seule personne [*prosôpon*] et une seule hypostase¹¹.

Ce furent des périodes difficiles pour l'Église, et l'histoire des controverses christologiques n'est pas toujours très édifiante. Les victorieux champions de l'orthodoxie n'étaient pas toujours intègres dans leur façon de débattre; ils n'étaient pas non plus toujours dénués de toute ambition et innocents de toute intrigue. À l'occasion, les hérétiques vaincus étaient ceux qui avaient la personnalité la plus attachante et la plus sainte. Mais c'est au travers de ces collisions de théories et de ces oppositions de personnalités, que les axiomes fondamentaux de la christologie ont été établis; et ils l'ont été avec une telle précision et clarté qu'ils ont servi de paramètres à toutes les réflexions qui ont suivi.

Qui s'est incarné?

Le « qui » de l'incarnation fait partie de ces questions qui ont reçu une réponse. Qui, précisément, a été fait chair? Ce n'est pas la divinité (la nature divine) elle-même. Ce n'est ni Dieu le Père, ni Dieu le Saint-Esprit. C'est précisément Dieu le Fils. Cyrille était à la fois clair et catégorique à ce sujet : « Nous ne disons pas en effet que la nature du Verbe par suite d'une transformation est devenue chair, ni non plus qu'elle a été changée en un homme complet... mais plutôt ceci : le Verbe, s'étant uni selon l'hypostase (*kath'hupostasin*), une chair...¹² » Cela correspond

11. Pour le texte du Symbole de Chalcédoine, voir A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine* (451), Cogitatio fidei 72, Paris, Cerf, 1973, p. 552. Voir également H. DENZINGER, *op. cit.*, p. 106-108; P. Courthial, *Le jour des petits recommencements. Essai sur l'actualité de la Parole* (Évangile – Loi) de Dieu, Messages, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1996, p. 262.

12. CYRILLE, *Deuxième Lettre à Nestorius*, texte dans DENZINGER, *op. cit.*, p. 89. Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, IV, 2*, p. 44 : « Le Dieu agissant dans l'incarnation est Dieu en sa manière d'être de Fils [...] c'est lui qui se fait chair, et non pas le Père; c'est le Dieu unique en sa seconde manière d'être qui devient créature. »

tout à fait aux propos classiques du Nouveau Testament sur l'incarnation : « Celui qui est la Parole est devenu un homme [chair] » (Jn 1.14). C'est une personne, pas une nature, qui a été faite chair, et ce seul fait est probablement suffisant pour empêcher que l'on comprenne l'incarnation comme une conversion (d'une nature en une autre). De plus, il nous faut affirmer ceci : quand nous disons que le Fils ou le Logos est le sujet de l'incarnation, nous ne voulons pas dire qu'il s'est soumis passivement à cette incarnation. L'incarnation est un acte personnel du Logos. Il a pris « la condition du serviteur » (Ph 2.7). Il s'est fait pauvre (2 Co 8.9). Son incarnation était délibérée, volontaire, sacrificielle et dynamique.

Mais quel est le sens de l'expression « devenir chair » ? Les chrétiens sont en général plus à l'aise avec l'expression « prendre la condition » (cf. Ph 2.7), qu'avec le verbe « devenir » ; probablement parce que nous sommes gênés par l'idée de mutabilité divine. « Devenir » implique un changement, et menace de toute évidence le présupposé selon lequel il n'y a pas de devenir en Dieu. Pourtant « devenir » est le mot que Jean utilise, et nous devons en tenir compte. Quel qu'ait été le processus d'incarnation, il a eu les conséquences suivantes : la Parole est devenue chair et le Fils est devenu pauvre. Il ne peut s'agir, pour le Fils, d'un changement d'identité. Il est resté Fils. Il n'a pas non plus cessé d'être ce qu'il était. Il a continué à être divin, à posséder tous les attributs de Dieu, à accomplir toutes ses fonctions et à exercer toutes ses prérogatives. Comme le dit Karl Barth,

L'œuvre divine qu'est l'incarnation n'implique aucun renoncement de Dieu à sa divinité. Dieu ne se transforme pas en un homme. [...] Tout dépend de ce qu'en accomplissant l'œuvre de l'incarnation, il soit et reste qui il est, que, comme Dieu et sans cesser d'être Dieu, il devienne et soit un homme¹³.

Néanmoins, il y a un réel changement : en Christ, Dieu entre dans un domaine nouveau d'expériences et de relations. Il fait l'expérience de la vie dans un corps humain et dans une âme humaine. Il fait l'expérience de la souffrance humaine et des tentations humaines. Il souffre de la pauvreté, de la solitude et de

13. K. BARTH, *op. cit.*, IV, 2*, p. 41.

l'humiliation. Il goûte la mort. Il devient le fils de Marie et de Joseph, le frère de Jacques, l'ami de Pierre et de Jean, le voisin des habitants de Nazareth, l'adversaire des pharisiens. Avant l'incarnation, Dieu connaissait ces choses par l'observation. Mais l'observation, même quand elle est omnisciente, reste en deçà de l'expérience personnelle. C'est ce que l'incarnation a rendu possible pour Dieu : une expérience vraie et personnelle de ce que signifie être humain.

En présence de ces données, l'immutabilité doit être interprétée à la lumière de l'incarnation plutôt que le contraire (limiter l'incarnation par une interprétation *a priori* de l'immutabilité). La crèche de Bethléhem nous rappelle que non seulement Dieu a « pris », mais que Dieu est « devenu ». Karl Rahner milite pour la formule : « L'immuable en soi peut lui-même être muable en l'autre¹⁴. » Mais cela ne correspond pas à la situation. Le Fils n'est pas devenu un autre ; et ce n'est pas un autre qui est devenu Lui. Lui-même est devenu, et il est devenu autre. Il est devenu ce qu'il n'avait jamais été auparavant : chair, pauvre, abandonné et mort. La forme fondamentale d'immutabilité que l'on rencontre ici est la permanence de la liberté divine, de la puissance divine et de l'amour divin. Dieu est immuablement libre et capable de devenir ce qu'il doit devenir pour sauver le monde. Nous pourrions même dire que seul Dieu pouvait entreprendre de « devenir » à une telle échelle, celle de l'incarnation. Dieu était le seul être qui aurait pu devenir homme.

Theotokos

Chalcédoine a également confirmé la place du mot *theotokos* dans la tradition chrétienne : « pour nous et pour notre salut, [né] de la Vierge Marie, *theotokos*, selon l'humanité ». Il serait cependant imprudent de se contenter d'écarter les réserves de Nestorius au sujet de ce terme. Son sens précis est « qui donne naissance à Dieu », mais il est presque sûr que dans la Constanti-

14. K. RAHNER (*Considérations générales sur la christologie*, dans H. Bouëssé, J.-J. Latour, *Problèmes actuels de christologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 25) cité dans J. GALOT, *Christ de notre foi. Christologie II. Réflexion sur le mystère*, Louvain, Sintal, 1986, p. 65.

nople du v^e siècle, il faisait fonction de slogan, porteur d'émotion, et équivalent à « Mère de Dieu ». Plus encore, si, pour les théologiens, *theotokos* était une déclaration au sujet du Christ (affirmant son identité divine), pour le peuple, c'était une déclaration au sujet de la Vierge Marie, tout comme aujourd'hui. Un tel langage a inévitablement encouragé la tendance au culte marial, et il est facile d'imaginer que la contre-prédication de Nestorius ait causé la même effervescence à Constantinople que la prédication de Paul à Éphèse (parmi les fidèles d'Artémis, Ac 19.23-24). Nestorius a peut-être défendu sa cause sans beaucoup de tact, mais il pouvait invoquer pour sa défense l'Écriture, qui ne dit jamais que Dieu soit né de la Vierge (le Nouveau Testament parle de l'incarnation du Logos, pas de sa naissance); d'ailleurs, bien que certains Pères comme Origène et Athanase aient utilisé le terme *theotokos*, il n'avait été intégré ni au Symbole de Nicée de 325, ni à celui de Constantinople de 381 (et il ne sera pas non plus utilisé par les *Articles* de l'Église anglicane, ni par la *Confession de foi de Westminster*).

Le mot *theotokos* contient une vérité importante : l'identité divine de la personne qui est née de la Vierge. Son enfant était le Fils de Dieu, une information qui avait déjà été donnée lors de l'Annonciation : « Le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu » (Lc 1.35). Mais on peut se demander si *theotokos* était le mot qui convenait le mieux pour exprimer cette vérité. Il a certainement contribué à brouiller l'humanité du Christ. Il laissait aussi trop facilement penser que Marie était la mère de la Divinité (ou même la mère de la Trinité), et même qu'elle devait être adorée. Ces considérations expliquent pourquoi le texte de Chalcédoine a dû ajouter, après *theotokos*, les mots : « selon son humanité ». Elles expliquent aussi pourquoi, dans le Symbole d'union qu'il intègre à sa *Lettre à Jean d'Antioche*, Cyrille a fait preuve de circonspection, définissant avec précaution son utilisation du terme : « Nous confessons que la sainte Vierge est *theotokos*, parce que Dieu le Verbe s'est fait chair, s'est fait homme et s'est uni, depuis le moment de la conception, le temple qu'il a pris d'elle¹⁵. » Ces mêmes considérations expliquent

15. Voir T.H. BINDLEY, *op. cit.*, p. 221 ; L.R. Wickham, *op. cit.*, p. 222.

aussi d'autres développements : l'adoption du terme *theotokos* a été suivie, peu de temps après, par l'émergence de la doctrine d'Eutychès, pour qui le Christ avait une seule nature, la nature humaine étant complètement éclipsée par la nature divine.

Il est fascinant d'étudier le terme *theotokos* à la lumière de la distinction proposée par Karl Rahner entre ce qui est objectivement vrai, et ce qui est correct du point de vue du kérygme. « Le langage théologique doit être correct au point de vue de la prédication de l'Évangile. Or une proposition objectivement vraie n'est pas nécessairement adéquate pour la prédication de la parole¹⁶. » Rahner cite en exemple le fait que quand Jésus priait en tant qu'homme, il priait les trois Personnes divines. Pourtant, ajoute-t-il, il serait inadéquat, du point de vue du kérygme, d'insister sur le fait que Jésus adorait le Fils de Dieu. Il nous faut plutôt nous orienter vers les modes d'expression habituels du Nouveau Testament, faute de quoi, nous pousserions des choses peu importantes sur le devant de la scène, au détriment de choses plus importantes.

Ce raisonnement s'applique directement au terme *theotokos*. Ce terme exprime une vérité objective : l'enfant Jésus était le Fils de Dieu. Cependant, l'effet de son emploi n'est pas de mettre au premier plan cette vérité. Au contraire, c'est Marie qui a été poussée sur le devant de la scène, et élevée à un niveau supérieur à celui qui est le sien dans le Nouveau Testament. Les dogmes la concernant – la virginité perpétuelle, l'immaculée conception, et l'assomption – proviennent tous d'une interprétation non « kérygmatisée » de *theotokos* : une interprétation qui a conduit à une forme de christianisme centrée sur l'*Ave Maria*. On en voit les conséquences même chez quelqu'un de prudent comme Rahner, qui est amené à exagérer la contribution de la foi et du consentement de Marie à l'acte d'incarnation¹⁷; il va même jusqu'à affir-

16. K. RAHNER, *Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot « Theos »*, trad. de l'allemand par J.-Y. Calvez, dans *Écrits théologiques*, t. I, Paris Desclée de Bouwer, 1959, p. 84.

17. Voir K. RAHNER, *L'immaculée conception*, trad. de l'allemand par P. Vallin, dans *Écrits théologiques*, t. IV, Paris, Desclée de Bouwer, 1966, p. 147-148 : « Cette maternité de la Vierge est un acte libre de sa foi. La maternité existe par l'acte de foi et les deux choses forment une unité. [suite de la note page suivante]

mer quelque chose d'extraordinaire : à cause de sa parfaite sainteté personnelle, elle n'a eu besoin d'aucune rédemption par la grâce, mais simplement d'une préservation par la grâce¹⁸.

À la lumière de cette évolution, il est difficile de nier que les appréhensions de Nestorius étaient justifiées. Nous ne pouvons certainement pas utiliser librement *theotokos* sans en définir d'abord précisément le sens et les limites.

L'union hypostatique

L'expression « union hypostatique » (*kath'hupostasin enosis*) apparaît pour la première fois chez Cyrille, dans sa *Deuxième Lettre à Nestorius* (§ 3) : le Logos s'est uni la chair personnellement (*kath'hupostasin*). On la trouve également plusieurs fois dans les *Cinq Tomes contre les blasphèmes de Nestorius*. « Car la parole de vérité, écrit-il, affirme que la Parole de Dieu a été *kath'hupostasin* unie à la chair¹⁹. » On peut cependant se demander si Cyrille a vraiment fait grand cas de cette expression. Un de ses plus récents éditeurs, Lionel Wickham, soutient, par exemple, que bien qu'il l'ait inventée, « ce n'était pas pour lui un terme technique et il l'a vite abandonnée²⁰ ». Il est en tout cas peu probable que Cyrille l'ait utilisée avec la précision qu'on lui a attachée plus tard. Wickham, par exemple, traduit *kath'hupostasin* par « substantiellement », dans le passage de la *Deuxième Lettre*

17. [suite] Le Oui de Marie dans la foi [...] est bien plutôt un événement de l'histoire publique et "officielle" du salut [...]; il s'agit de l'histoire du salut de l'humanité, non d'une idylle religieuse et édifiante au sein d'une vie privée. [...] Sa maternité est personnelle, non simplement biologique. Considérée ainsi, sa maternité divine procède (qu'on nous passe ce mot un peu fort) de la filiation divine de son Fils. [...] Elle devient Mère de Dieu dans la liberté de sa foi. » Comparer avec Karl BARTH, *op. cit.*, IV, 2*, p. 46 : « Ni Israël ni Marie n'ont agi ; Dieu seul a agi : sur Israël et finalement (pour accomplir la promesse qui lui a été donnée avec son élection) sur Marie. [...] Même le *fiat mihi* de Marie n'a pas laissé d'être précédé par la décision et la promesse de Dieu : il a confirmé l'œuvre de Dieu sans lui apporter le moindre concours. »

18. Rahner, après avoir souligné que Marie est « le cas parfait, typique, de la Rédemption », ajoute : « La Rédemption ne présuppose pas nécessairement et dans tous les cas l'antériorité temporelle d'un état de non rachat, de péché et d'éloignement de Dieu. Celui qui est gardé dans la grâce est tout aussi radicalement, sinon davantage encore, un sauvé et un racheté » (*op. cit.*, p. 157).

19. CYRILLE, *Contre Nestorius*.

20. L.R. WICKHAM, *op. cit.*, p. XXXIV.

à *Nestorius* cité plus haut, et cette traduction est justifiée dans la mesure où Cyrille n'a pas distingué très nettement *hypostasis* de *phusis*. L'interchangeabilité de ces deux termes explique le malaise de Nestorius. Elle explique aussi la montée du monophysisme parmi les disciples les plus sincères de Cyrille.

Mais quels que soient les doutes qui entourent ses origines, l'idée d'une union hypostatique ou personnelle s'est fermement établie dans le langage christologique. Elle apparaît, par exemple, dans le deuxième des *Trente-Neuf Articles* : « les deux natures entières et parfaites, à savoir la Nature divine et la Nature humaine, ont été jointes ensemble dans une personne. » On la retrouve également dans la *Confession de foi de Westminster* (VIII, 2) : « Ainsi, les deux natures entières, parfaites et distinctes, la divine et l'humaine, ont été inséparablement unies en une seule personne, sans changement, mélange ou confusion. »

L'expression « union hypostatique » englobe trois vérités : le Christ est une seule personne; l'union entre ses deux natures vient de ce qu'elles appartiennent toutes deux à une seule et même personne; cette personne, le Fils de Dieu, est l'Agent qui est derrière toutes les actions du Seigneur, Celui qui prononce tous ses oracles, et le Sujet de toutes ses expériences.

Cette dernière affirmation est rendue nécessaire par les déclarations du Nouveau Testament au sujet de l'incarnation. Par exemple, dans le prologue de Jean, la personne qui a été faite chair et qui a habité parmi nous est le Logos que nous rencontrons dans les paroles d'ouverture : « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu » (BC). C'est cette même personne qui a changé de l'eau en vin (Jn 2.1-11), qui a parlé à Nicodème (3.1-21) et qui a lavé les pieds de ses disciples (13.5). On retrouve le même enchaînement en 2 Corinthiens 8.9 : ce Seigneur qui était riche dans son état préexistant est devenu pauvre lors de l'incarnation. En Philippiens 2.5-6, Paul souligne plus longuement encore la même vérité. Celui qui était de condition divine s'est dépouillé lui-même, a pris la condition du serviteur, s'est soumis à la crucifixion, et a été élevé par Dieu le Père. Dans tout le déroulement de l'histoire de la médiation, de la préexistence à la gloire en passant par l'humiliation, la personne qui agit et qui est affectée est la même.

Cela signifie que lorsque nous examinons la vie du Christ et que nous demandons : qui a fait cela? qui a souffert cela? qui a dit cela? la réponse est toujours la même : « C'est le Fils de Dieu! » Jamais nous ne pouvons dire : « C'est sa nature divine! »; ou « C'est sa nature humaine! » Il est né, il a été baptisé, tenté et transfiguré. Il a vu Jérusalem et il a pleuré sur elle. Il a connu l'angoisse à Gethsémané. Il a été trahi, arrêté et condamné. Il a été flagellé, immolé, crucifié; il est mort et a été enseveli. Il est ressuscité des morts. Il règne. Il reviendra. Il jugera les vivants et les morts. C'est son sang qui a été versé, c'est son corps qui a été brisé, c'est sa vie qui a été donnée. Il est notre sacrifice de propitiation. Il est le prix de notre rançon. Il est celui qui nous révèle Dieu, et en même temps, il est la révélation. Il est notre Sauveur et notre salut. En lui, Dieu agit, parle et souffre pour notre rédemption. En lui, Dieu donne et même devient l'expiation qu'il demande. En lui (dans sa chair, dans la finitude de sa durée de vie, dans la finitude de son corps et la finitude de son être humain), Dieu a réglé la question de notre péché. Il est un homme; mais il est un homme dont la valeur est universelle, non pas que son humanité soit infinie, mais parce qu'elle est l'humanité de Dieu. En lui, Dieu ajoute l'humanité à son être divin, et l'expérience humaine à son expérience divine. En lui, Dieu vit une existence vraiment humaine. C'est le cœur du miracle de l'incarnation : le Fils de Dieu « est d'essence céleste, il est aussi de nature terrestre et historique²¹ ».

Ces grandes vérités constituent le cœur du christianisme. Pourtant, l'expression « union hypostatique » a toujours eu une dimension polémique. Pour Cyrille, par exemple, elle était une réfutation de l'idée (qu'il attribuait à Nestorius) selon laquelle l'incarnation n'était que l'action du Logos se posant, de manière externe, sur une personne humaine ordinaire²². Cette fonction polémique de l'expression reste importante. L'union impliquée

21. K. BARTH, *op. cit.*, IV, 2*, p. 61.

22. Voir CYRILLE, *Deuxième Lettre à Nestorius* (4), texte dans DENZINGER, *op. cit.*, p. 89-90 : « Car ce n'est pas un homme ordinaire qui a d'abord été engendré de la sainte Vierge et sur lequel ensuite le Verbe serait descendu, mais c'est pour avoir été uni à son humanité dès le sein même qu'il est dit avoir subi la génération charnelle, en tant qu'il s'est approprié la génération de sa propre chair. »