

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1967)
Heft: 4

Artikel: Universalité de Jésus-Christ
Autor: Moingt, Joseph
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380878>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

UNIVERSALITÉ DE JÉSUS-CHRIST

Honoré de collaborer à cette Revue centenaire, dont l'esprit est si ouvert aux aspirations universelles de la Charité, je voudrais étudier dans le même esprit l'universalité de notre Christ, source et lieu, non seulement de la communion de tous les chrétiens entre eux, mais encore de leur union à tous les autres hommes. Car le chrétien d'aujourd'hui, à quelque confession qu'il appartienne, souffre d'être séparé de ses frères malgré la communauté de la foi au Christ, mais ne souffre pas moins de se sentir séparé du reste de l'humanité à cause de cette même foi. Le « catholicisme » se dépasse en « œcuménisme » et celui-ci, à peine né, est déjà débordé par un désir dououreux d'« universalisme ». La différenciation de ces trois mots, dont la signification est cependant la même, témoigne du trouble des esprits. Ce qui est d'un côté prise de conscience féconde de l'unité de la foi chrétienne devient de l'autre côté une crise de conscience, où cette foi court le risque de se dépersonnaliser.

Or il est clair que la détermination des rapports des chrétiens entre eux et avec les autres hommes passe par la définition du lien qui unit Jésus Christ et à son Eglise totale et à la totalité de l'humanité. A cette fin, et dans les limites qu'impose la dimension d'un article comparée à celle du sujet, je chercherai d'abord la pensée de la Tradition sur l'universalité du Christ en son humanité ; je tenterai ensuite d'élaborer cette difficile notion au moyen d'une réflexion théologique ; quelques conclusions pourront alors en être dégagées, propres à éclairer nos problèmes actuels de conscience.

I. CIRCUMINCESSION DU CHRIST ET DE L'ÉGLISE

Entre le Christ et l'Eglise la plus ancienne tradition met un lien de coexistence, communion au même Esprit de Vie, tel que la « catholicité » du Christ se manifeste dans celle de l'Eglise comme dans le signe historique de sa réalisation effective, et que la catholicité de l'Eglise se présuppose dans celle du Christ comme dans le fondement ontologique de sa réalité spirituelle. Ces deux aspects se rencontrent simultanément et dès les débuts ; la notion d'universalité de l'Eglise

se développe la première, sous la pression des obstacles auxquels se heurte son existence, tandis que l'universalité du Christ est mise davantage en lumière au cours des débats relatifs à l'Incarnation.

1. *Le Christ dans l'Eglise*

C'est d'abord par opposition à la Synagogue des Juifs, fermée sur elle-même, que l'Eglise prend conscience d'être, comme le dit Tertullien (début du III^e siècle), « la vraie et catholique Jérusalem, en qui les frères du Christ, c'est-à-dire les enfants de Dieu, devaient rendre gloire à Dieu »¹. Car elle est une religion ouverte à toutes les races, le lieu du salut universel, en vertu de son union au Christ, qui est à la fois « le temple catholique de Dieu, en qui Dieu est adoré » par toutes les nations qui accourent à lui², et « le prêtre catholique du Père », celui par qui tous les hommes sauvés rendent grâces à Dieu dans son temple qui est l'Eglise³. Celle-ci affirme en second lieu son universalité par opposition aux sectes hérétiques qui ont rejeté la « tradition catholique »⁴, la « doctrine catholique »⁵, c'est-à-dire la foi qui est communément professée telle qu'elle s'est répandue depuis l'origine.

Le mot « catholique » signifie donc d'un côté « universalisme » : la vocation missionnaire de l'Eglise de se répandre partout dans le monde et de le pénétrer ; et de l'autre « œcuménisme » : l'identité de la foi par laquelle une église particulière communie avec toutes les autres, et la communauté de charité qui manifeste visiblement cette identité⁶. La catholicité n'est pas encore conçue comme l'unité monolithique d'une église rassemblée autour d'un centre particulier, mais plutôt comme une double impulsion vitale, qui est histoire et esprit. C'est la fécondité, écrit Cyprien (vers 250), par laquelle l'unique Eglise fondée par le Christ « s'étend dans une multitude toujours plus vaste »⁷ et se trouve « divisée à travers le monde en beaucoup de membres »⁸ ; et c'est la sollicitude qui fait se retourner chaque Eglise particulière vers toutes les autres, car « il convient que tous veillent pour le corps de toute l'Eglise, dont les membres

¹ *Adversus Marcionem*, III, 22, 6, citant Ps. 21 (LXX) : 23.

² *Ibid.*, III, 21, 3, citant Isaïe 2 : 2-4.

³ *Ibid.*, IV, 9, 9.

⁴ TERTULLIEN : *De Monogamia*, 2, 1.

⁵ TERTULLIEN : *De Praescriptione*, 30, 2 ; 26, 9 : « regulam fidei... quam catholice in medium proferebant ». L'adverbe s'oppose à *ex parte*, cf. *De Fuga*, 3, 1. *Adv. Marc.*, II, 17, 1 : la bonté « catholique » de Dieu : envers tous.

⁶ *De Praescriptione*, 20, 8-9 : « Prouvent l'unité : la communication de la paix, l'appellation de frère, le contrat d'hospitalité, tous droits que nulle autre règle ne régit que la transmission identique du même symbole de foi. »

⁷ CYPRIEN : *De Unitate*, 5.

⁸ *Id.* *Ep.* 55, 24.

sont dispersés en tant de régions diverses »¹, et qu'ils « s'efforcent de (les) ramener à l'unité de l'Eglise catholique et de les unir par le lien de la charité chrétienne »². La réunion de plusieurs au nom du Christ, qui se rend présent parmi eux (Mat. 18 : 20), forme l'Eglise, réunion qui implique d'ailleurs des structures sociales et hiérarchiques ; et sa catholicité est l'extension de la présence du Christ en elle à tout homme, en tout temps et en tout lieu : « Dans l'un et l'autre est l'Eglise, et l'Eglise, c'est le Christ. Quand donc tu te jettes aux genoux de tes frères, c'est le Christ que tu étreins »³.

L'unité de l'Eglise est comparée à celle du corps humain, entendue conformément à la philosophie de l'époque ; union physique d'une pluralité de parties et de fonctions diverses : « de la multitude des membres est formé un seul corps, de telle sorte que cette division est plutôt une agrégation » ; mais aussi unification spirituelle, qui découle de « l'unité de l'âme, répandue par tout le corps et partout elle-même, moins dispersée que distribuée », car l'âme coordonne les perceptions des sens et les activités des membres en propageant son influx jusqu'aux extrémités du corps⁴. Saint Paul s'inspirait vraisemblablement des mêmes idées courantes, quand il enseignait que tous les chrétiens sont membres les uns des autres, puisqu'ils ont reçu le même Esprit indivisible, et forment un seul corps, qui est celui du Christ et dont il est la tête, puisque cet Esprit est le sien et que le Christ, en le répandant, les anime tous de la vie incorruptible de son propre corps⁵.

L'Esprit Saint, reçu au baptême, est donc le principe vivant qui, en incorporant chaque chrétien au Christ, fait d'eux tous son corps universel, un corps qui est esprit, puisqu'il est rassemblé par l'Esprit⁶. « De même qu'il est impossible sans eau », dit Irénée (vers 180), « de faire d'un froment sec une pâte compacte et un seul pain, de même nous n'aurions pas pu devenir un en Jésus-Christ, autant que nous sommes, sans l'Eau qui vient du ciel » ; mais l'union de chacun au corps et à l'Esprit du Christ nous unifie tous en lui en un seul corps et un seul esprit : « Nos corps ont reçu par le bain d'eau, et nos âmes par l'Esprit, cette union qui tend à l'incorruptibilité »⁷.

Dès lors, quand il s'agira de discerner qui appartient au corps du Christ, on cherchera où est l'Esprit Saint. Là où le baptême est

¹ *Id.*, *Eph.* 36, 4.

² *Id.*, *Eph.* 45, 1 ; cf. *Eph.* 4 : 3.

³ TERTULLIEN : *De Poenitentia*, 10, 6.

⁴ *Id.*, *De Anima*, 14, 4-5.

⁵ Rom. 12 : 4-6 ; I Cor. 12 : 11-14, 25-27 ; Eph. 4 : 3-5, 15-16 ; Col. 1 : 18 ; 2 : 19.

⁶ TERTULLIEN : *De Pudicitia*, 21, 16.

⁷ *Adversus Haereses*, III, 17, 2 ; cf. Jean 7 : 38-39 ; Rom. 6 : 4 ; I Cor. 10 : 17 ; Gal. 3 : 28.

valide, répond Cyprien, mais il ne l'est pas chez ceux qui se sont séparés de la foi commune ou de la communion des églises¹. Il l'est, corrige Augustin, mais il ne donne pas l'Esprit à ceux qui ont brisé le lien de la charité². Optat de Milève (vers 360) adopte une position moyenne, d'un grand intérêt : « Les saints membres et viscères de l'Eglise sont assurément dans les mystères (sacramentis) et les noms de la Trinité, à qui s'accorde la foi professée par les croyants » ; partout donc où celle-ci est la même, « l'unique Mère Eglise engendre par les viscères des mêmes mystères ceux que Dieu le Père reçoit semblablement pour fils adoptifs », de telle sorte que malgré les divisions des hommes « les liens de la sainte fraternité ne sauraient être totalement rompus »³. Cela veut dire que le corps du Christ est coextensif à l'action du Paraclet, « qui sanctifie la foi de ceux qui croient au Père et au Fils et à l'Esprit Saint »⁴.

2. *L'Eglise dans le Christ*

Antérieurement à cette effusion de l'Esprit en nous, le corps universel du Christ se forme déjà en lui-même, dans sa propre humilité, elle aussi sanctifiée par l'Esprit. Cette constitution découle, selon un autre enseignement de saint Paul, de l'union sponsale du Christ et de l'Eglise « en une seule chair » (Eph. 5 : 29-32), union féconde de l'esprit divin à l'humanité charnelle⁵. L'Eglise porte le Christ au monde parce qu'elle est elle-même portée par lui : parce que le Fils de Dieu a commencé en s'incarnant à la former en lui. Il est significatif que le langage des premiers siècles exprime semblablement et souvent simultanément l'Incarnation du Verbe et notre incorporation au Christ : on dit qu'il a « revêtu » l'Eglise de même que la chair et en elle⁶, qu'il a « épousé » en même temps la chair, l'Eglise, l'humanité entière⁷, qu'il a « habité » dans un homme et en tous. Irénée mélange constamment ces deux visées dans sa doctrine de la « récapitulation » : le Verbe en s'incarnant a récapitulé en lui-même sa créature, l'antique substance adamique, toutes les générations humaines, pour tous nous revivifier dans l'homme spirituel⁸. « Il a habité dans l'homme et est devenu fils d'homme pour accou-

¹ *Ep.* 70, 3 : « Foris constitutus cum Spiritu Sancto non est ».

² In primam Ep. Joan. Tract. V, 6 : « Habeat caritatem ; aliter non se dicat natum ex Deo ».

³ *Optati Liber*, II, 10 ; III, 2.

⁴ TERTULLIEN : *Adversus Praxeian*, 2, 1.

⁵ Homélie dite II^e Ep. de Clément, XIV ; TERTULLIEN : *Adv. Marc.*, V, 18, 9.

⁶ TERTULLIEN : *Adv. Marc.*, IV, 11, 7-8 ; 12, 4.

⁷ TERTULLIEN : *De Carnis resurrectione*, 63, 2-3 : « Caro est sponsa, quae et in Christo Jesu spiritum sponsum per sanguinem passa est. »

⁸ *Adv. Haereses*, III, 22, 1, 3 ; IV, 6, 2 ; V, 1, 3.

tumer l'homme à saisir Dieu et accoutumer Dieu à habiter dans l'homme » ; et l'Esprit Saint descendu en lui « s'accoutumait avec lui à habiter dans le genre humain »¹. « Récapitulant en soi l'homme universel depuis le commencement jusqu'à la fin, il a récapitulé même sa mort »². Cyprien lui fait brièvement écho : « Médiateur des deux, le Christ a revêtu l'homme qu'il conduirait au Père »³.

N'incriminons pas trop vite les maladresses d'un langage encore inchoatif. Ce qu'il entend signifier, c'est la portée universelle de l'Incarnation, non seulement au regard de ses effets futurs ou rétroactifs, mais dans l'acte même et dans le temps où « le Verbe a habité en nous », en devenant l'un de nous. S'il n'est pas venu, en effet, dans une personne humaine, c'était pour entrer en communion physique avec l'humanité universelle par le moyen de son union hypostatique à une nature particulière. Quand les ariens se prétendent scandalisés par les humiliations du Verbe incarné, notamment par la sanctification qu'il reçut de l'Esprit, et y verront la preuve de l'infériorité de sa nature divine, Athanase leur répondra (autour de 350) qu'il pâtissait ainsi « pour nous et en tant qu'homme », c'est-à-dire à notre place et dans la nature qu'il a tirée de nous, de telle sorte qu'il élevait par ses abaissements toute l'humanité qui subsiste en nous comme en lui, et nous tous par elle en lui-même.

« Il est devenu homme pour nous diviniser en lui-même »⁴. « S'étant fait homme pour nous, il conduit ainsi parfaitement et totalement au royaume des cieux la race humaine libérée en lui du péché et revenue de la mort à la vie. »⁵ « Il nous a tous sanctifiés lui-même en lui-même. »⁶ « Quand le Seigneur est lavé comme homme dans le Jourdain, c'est nous-mêmes qui sommes lavés en lui et par lui. Quand il reçoit l'Esprit, c'est nous qui sommes rendus capables par lui de le recevoir. »⁷ « De même que le Seigneur, ayant revêtu le corps, est devenu homme, de même nous les hommes, assumés par le moyen de sa chair, nous sommes déifiés par le Verbe. »⁸ C'est donc nous qui recevions en lui tous les biens divins qu'il est dit avoir « reçu », car il les recevait dans « son corps, qui est les pré-mices de l'Eglise », pour « son humanité, qui est l'Eglise universelle »⁹.

N'allons pas non plus soupçonner dans ce langage quelque tendance monophysite, l'opinion que le Verbe aurait assumé hypostati-

¹ *Ibid.*, III, 20, 2 ; 17, 1.

² *Ibid.*, V, 23, 2.

³ *Quod idola dii non sint*, 11 (et aussi 14).

⁴ ATHANASE : *Lettre à Adelphios*, 4.

⁵ *Tome aux Antiochiens*, 7.

⁶ *Premier Discours contre les Ariens*, 41.

⁷ *Ibid.*, 47.

⁸ *Troisième Discours*, 34.

⁹ *De Inc. et contra Arianos*, 12 et 21 (authenticité contestée).

quement une humanité abstraite ou universelle. Deux intuitions profondes de la foi s'y expriment. L'une concerne la modalité du salut : il ne s'accomplit pas seulement par l'application actuelle et individuelle des mérites passés du Christ, mais nous avons tous été sauvés ensemble en lui, par ce qui s'est fait en lui-même, et chacun l'est à tout instant de la même façon existentielle, par insertion dans le Christ, qui produit en nous les fruits dont il portait les germes. L'autre intuition explique cette sotériologie : l'humanité particulière du Christ, Premier-né de la race des fils de Dieu, a la raison d'être prémixtes et plérôme (Col. 1 : 18-20) de l'homme nouveau que nous revêttons en lui (Gal. 3 : 27 ; Eph. 4 : 24), car c'est d'elle qu'a pris naissance et que tire sans cesse croissance l'humanité régénérée, dont la participation par chacun fait les membres et dont l'extension en tous fait le corps total du Christ (Eph. 1 : 23 ; 2 : 21 ; 4 : 15-16).

Le Fils de Dieu n'a pas pris une nature humaine pour s'isoler en elle, mais pour nous enfermer tous en lui ; il s'est incarné pour « s'humaniser » (les Pères distinguent fréquemment ces deux verbes). Cyrille d'Alexandrie (vers 425) en fait la remarque : « Il ne s'est pas fait homme pour lui-même, mais plutôt pour ouvrir à la nature humaine, à travers lui et en lui-même, la route par laquelle elle échapperait à la mort et retournerait à l'immortalité des origines »¹. Quand donc il est engendré dans la chair, « il nous reçoit en lui en vue de la filiation adoptive, car toute la nature a été insérée dans l'humanisation du Christ, en tant qu'il s'est fait homme »² ; et l'Esprit Saint descend « en lui le premier, comme dans les prémixtes de la race renouvelée », « afin que cette sanctification rejoaillisse en nous et que nous soyons nous aussi sanctifiés en lui dans le Saint Esprit »³.

Citant saint Paul : « Dieu nous a fait revivre avec le Christ et ressusciter avec lui et nous asseoir avec lui aux cieux dans le Christ Jésus » (Eph. 2 : 5-6), Cyrille en déduit cette règle : « Tout ce qui est arrivé au Christ en particulier est commun à la nature humaine⁴, car « il unissait par lui-même et en lui-même l'humanité à Dieu »⁵. Et de cette règle il déduira le concept d'union hypostatique, pour ce motif que le mode de l'union du Verbe à la chair mesure le degré de sa communion avec nous, qui est la raison de celle-là. Or il est venu sauver tous les hommes. Si donc le Christ « a récapitulé en lui l'homme universel », comme le disait Irénée, s'il est devenu « le prêtre et le temple catholique du Père », comme le disait Tertullien, c'est qu'il a assumé devant son Père la représentation effective de toute l'hu-

¹ *Comment. in Joan Evang.*, l. XI, chap. 10 (*Patr. Gr.* 74, 549 A).

² *Ibid.*, l. V, chap. 2 (*Patr. Gr.* 73, 753 B).

³ *Ibid.*, l. XI, chap. 10 (74, 549 C, 552 B).

⁴ *Ibid.*, l. IX (74, 184 D, 192 A).

nité, en qui son incarnation ne cesse jamais d'achever son humanisation.

« Jean affirme utilement que « le Verbe a habité en nous » pour nous dévoiler un autre profond mystère, à savoir que tous nous étions dans le Christ et qu'en lui a repris vie la personne commune de l'humanité. Car il est appelé le « dernier Adam » pour ce motif qu'il a enrichi la communauté de la nature de toute félicité et gloire, comme le premier Adam l'avait fait pour la corruption et la honte.

» En nous tous donc le Verbe a habité par un seul, afin que de celui-là, qui seul avait été « constitué Fils de Dieu en puissance » (Rom. 1 : 4), la dignité rejoaillisse selon l'Esprit de sainteté sur toute l'humanité et qu'ainsi nous arrive, par l'un de nous, « d'être tous des dieux et des fils du Très-Haut » (Ps. 81 : 6).

» Dans le Christ donc est vraiment libérée la race esclave, qui est élevée à l'union mystique avec celui qui porte la « condition d'esclave » (Phil. 2 : 7),... à laquelle il s'est abaissé pour nous faire don de lui-même, afin que nous soyons enrichis de sa pauvreté (II Cor. 8 : 9).

» Car il a habité en nous, celui qui est par nature Dieu et Fils, et c'est pourquoi dans son Esprit nous crions : Père ! Mais le Verbe habite en tous dans un seul temple, celui qu'il a pris pour nous et de nous, afin que, nous ayant tous en lui, il nous réconcilie tous en un seul corps à son Père, ainsi que le dit Paul (Eph. 2 : 16). »¹

II. L'HUMANISATION DU VERBE INCARNÉ

« Dans le Christ a repris vie la personne commune de l'humanité. » Essayons de comprendre ce que peut signifier pour nous cette déclaration de Cyrille, où culmine, par la méditation sans cesse reprise des mêmes Ecritures, l'enseignement le plus ancien de la Tradition. Nous le ferons au moyen de deux raisonnements, dont les principes sont empruntés eux aussi à la doctrine des Pères. L'un, plus philosophique, examine la nature assumée par le Verbe sous l'aspect de la particularité existentielle. L'autre reporte en elle la définition théologique de l'homme à l'image de Dieu.

1. Particularité et illimitation

Le dogme de l'union hypostatique signifie, on le sait, qu'il y a dans le Christ une seule personne, celle du Verbe incarné, en qui et par qui subsiste l'humanité assumée, l'une et l'autre « composant » ensemble une seule hypostase². Les théologiens ont donc cherché quel est le constitutif formel de la personnalité métaphysique qui

¹ *Ibid.*, 1. I, chap. 9 (73, 161 C - 164 A).

² V^e Conc. œcum. (Constantin. II, en 553), can. 4 et 5 (Denzinger 424-425).

« fait défaut » à cette humanité. Ils l'ont défini dans la ligne de l'aristotélisme par la propriété de l'existence individuelle, et ils en ont conclu que la nature humaine du Christ ne possède pas d'existence propre, mais reçoit celle du Verbe, « qui lui sert d'hypostase », car il serait composé de deux hypostases, si ses deux natures existaient chacune à part et en particulier¹. La philosophie moderne définit la personnalité par la propriété de la liberté et de la conscience de soi. Quelques théologiens ont cherché à l'attribuer à l'humanité du Christ, par crainte qu'elle ne paraisse amputée d'une perfection propre à l'être rationnel. La plupart s'y refusent avec raison, car le Christ serait divisé, si son humanité avait la consistance d'un sujet étant-pour-soi². Elle ne laisse pas d'être une nature particulière, certes, constituée d'une âme et d'un corps individuels et intrinsèquement unis. Rien ne lui manque des perfections qui entrent dans la définition de la nature, prise en soi, ni la détermination de l'être-là spatial et temporel, ni la puissance du libre-arbitre, ni le dynamisme de la conscience phénoménale. Mais ce qui relève en chacun de la subsistance individuelle, conçue comme telle, l'acte d'exister pour soi, de poser son autonomie en face d'autrui, d'être conscient de soi comme sujet, tout cela appartient, dans l'être composé du Christ, à l'unique personne du Verbe. Ainsi que l'avait remarqué Thomas d'Aquin, son humanité n'en est pas amoindrie, mais au contraire anoblie, puisqu'elle subsiste par l'existence incrée du Fils, qui imprime en elle son propre caractère³. Bien plus, le Fils respecte sa dignité naturelle d'autant qu'il s'abaisse par sa kénose à vivre en elle sous un mode vraiment humain : et à exister dans la possibilité de notre être-là, au rang de créature, et à se vouloir dans la sujétion de notre libre-arbitre, en condition de serviteur, et à se reconnaître, lui l'Unique, dans notre conscience commune, au nombre des hommes ses frères.

Aussi sommairement que cela soit dit, pour ne pas soulever des difficultés qui réclameraient de trop longues explications, il apparaît que dans l'humanité du Christ rien n'est actué par elle-même et pour elle-même de ce qui constitue la particularité d'une nature subsistante. Toutes les puissances de l'être rationnel, qui se déterminent dans l'individu par réflexion sur soi, sous le mode de la possession de soi, et qui constituent ainsi la nature en personne particulière, tout cela demeure indéterminé dans cette humanité, qui est parti-

¹ Cf. JEAN DAMASCÈNE (730) : *Dialectica*, 44 et 66 (*Patr. Gr.* 94, 616, 665) ; *De Fide*, I. III, chap. 3, etc. (94, 985 sq.) ; THOMAS D'AQUIN : *Somme théol.*, IIIa, q. 17, a. 1.

² Cf. PARENTE : *L'Io di Cristo* (1955) ; LONERGAN : *De Constitutione Christi* (1958).

³ THOMAS D'AQUIN : *Somme théol.*, IIIa, q. 2, a. 2, ad secundum.

cularisée sans se personnaliser par elle-même. Ces perfections sont bien en elles, et elles y sont actuées, mais par la personne divine et pour elle. L'humanité du Christ, toute parfaite qu'elle soit, est inachevée, en tant qu'elle reste une nature ouverte : ni son être-là ne se possède en exister pour soi, ni son libre-arbitre ne se replie en autonomie revendicatrice, ni sa conscience ne se referme en saisie de soi. Pour ce motif, elle ne s'approprie pas non plus les biens qu'elle reçoit du Fils en possession jalouse et singulière ; elle les garde tels qu'ils lui sont communiqués, comme des biens communicables au-delà des limites de l'être particulier : elle reçoit l'existence infinie du Verbe comme une puissance de vie illimitée, sa liberté seigneuriale en pouvoir d'affranchissement de toute servitude, sa conscience de Fils devenu notre frère en communion de reconnaissance universelle. Par tout ce qu'il fait et subit dans son humanité et par elle, en acceptant ses mesures, le Fils lui donne la capacité de transcender sa finitude, et elle devient communiant à tous, libératrice de tous, vivifiante pour tous.

A cause de l'interdépendance des hommes, nul ne peut trouver sa perfection en lui seul : la particularité de son existence limite son expérience humaine, sa liberté est mesurée par l'autonomie des autres, sa conscience de soi réclame d'être reconnue par eux. Chacun ne peut réaliser sa perfection qu'avec l'aide de tous, et à la condition réciproque de travailler lui aussi à leur perfectionnement, par l'accueil et le respect et la reconnaissance d'autrui. La nature qui est en tous aspire donc à accomplir sa perfection totale en communion intersubjective. Mais elle ne peut y parvenir en aucun, à cause du mur infranchissable de l'individualité, et de cet autre mur d'égoïsme que construit le péché, chacun tendant inversement à enfermer les biens de la nature dans le cercle de la possession solitaire et de la fermeture sur soi. L'humanité du Christ, par contre, se tient en état de totale dépossession de soi et ouverture aux autres ; c'est pourquoi les perfections de l'être se réalisent en elle conformément aux aspirations de la nature commune : sous le mode de l'universalité.

Son indétermination n'est donc pas indigence de biens, mais plénitude jaillissante, perfection indéfinie ; c'est l'illimitation d'une nature particulière actuée par son Créateur au delà des possibilités de la nature et des limites de la particularité. On pourrait dire que l'humanité du Christ imite par son dépouillement la kénose du Fils de Dieu, s'ils n'était plus juste de penser que celui-ci, venant s'offrir à tous, ayant renoncé à ses droits exclusifs sur ses biens propres pour nous les communiquer, a poussé sa kénose jusqu'à ne vouloir pas posséder pour lui seul l'humanité qu'il prenait chez nous. Il ne l'a pas laissée se replier sur elle-même, il a voulu que tous y aient part, qu'elle soit la part de tous, pour se donner lui-même en elle, sous un

mode différent, en partage à tous. Ainsi rendue parfaitement communicante, elle enferme en soi, mais pour tous et non pour elle seule, tous les biens de la nature créée et ceux de la divinité. Sa perfection de nature particulière est l'universalité de la particularité qui s'achève en chacun. Elle consiste à être totalement humanisée et humanisante, de même qu'elle est toute déifiée et déifiante. Elle est totalement humanisée parce qu'elle est déifiée, parce que l'être infini qui la prend pour soi la fait être en même temps pour tous. Et elle est toute divinisante dans la même mesure où elle est humanisante, puisqu'elle communique la vie divine par sa vivante communion à toute humilité.

Cette part d'indétermination qui est dans l'humanité du Christ, c'est le lot de chacun et de tous, c'est la part de notre héritage, car « il nous a enrichis de sa pauvreté ». C'est la place où s'insèrent toutes nos personnes, car « nous étions tous en lui ». Non pas, évidemment, qu'elles auraient pris par avance en lui quelque forme d'existence universelle, pas plus qu'il ne subsiste hypostatiquement en chaque nature ; mais en ce sens qu'il « récapitulait » tout l'humain dans la plénitude de son humanisation. Le Christ ne s'est pas fait la personne d'un homme solitaire, mais l'homme de tous, celui en qui sont abattues, par le dépassement des limites de la particularité, les clôtures dont s'entourent et les classes et les races et semblablement les personnes humaines. C'est ainsi que « le Verbe a habité en nous tous par un seul », qui est apparu comme l'Homme universel : non que toute la nature soit en lui, mais toute la perfection de toute la nature.

Cette puissance féconde d'illimitation de l'humanité du Christ, c'est la vivante édification de l'Eglise en lui. Il la construit en actuant pour elle tout ce qu'il laisse d'indéterminé dans son humanité, afin que l'Eglise soit un autre lui-même, l'universalité concrète de sa particularité humaine. Etant en personne l'auteur de la vie, il fait de son humanité une semence de vie. Il tire le germe de l'Eglise de la même chair où il naît et meurt, car il reçoit et perd en elle la vie de la même façon, en la donnant. Il fait de ce germe le corps universel où s'achève ce qu'il y a en lui d'indéfini. Il prend l'Eglise pour Epouse, en animant ce corps du même Esprit qu'il répand dans le sien propre. Il la met au monde en la donnant au monde pour ferment d'humanisation, afin qu'elle soit le lieu où les hommes puissent se rassembler dans l'unité de la communion, le lieu où le Verbe continuera à « habiter en tous dans un seul temple ». Car elle est la société universelle en qui la particularité indéfinie de l'humanité du Christ se donne sans cesse la complétude qu'elle ne cesse pas de tirer de soi-même. Ainsi prend forme progressivement dans l'Eglise ce qui a commencé de reprendre vie en lui, « la personne commune de l'humanité ».

2. *Nature humaine et image de Dieu*

Ce qui reprend vie dans le second Adam, c'est ce qui avait reçu la vie dans le premier, puis l'avait aussitôt perdue : c'est le caractère que Dieu avait imprimé dans l'homme en le créant, sa marque de fabrication et de propriété ; c'est le rôle qu'il lui avait assigné dans l'histoire, celui d'être son représentant sur terre ; c'est la personnalité dont il voulait revêtir tous les hommes, comme pour leur modeler un même visage, reflet visible de sa face dans le cosmos ; cette « personne commune » de l'humanité (tous ces sens entrent dans l'acception du mot *prosôpon*), c'est l'image de Dieu. On définit volontiers l'incarnation comme l'union des extrêmes, de deux contraires : d'une part la nature immatérielle, incrée, infinie, éternelle, d'autre part la nature sensible, engendrée, limitée, mortelle. Si juste que soit cette idée, il semble, quand on en reste là, que cette union est inconvenante du côté de Dieu, contradictoire du nôtre, de telle sorte qu'il serait impossible, le comment demeurant de toute façon inaccessible, de rendre raison même de ce que signifie pour la foi le fait de cette union. Pour en saisir le sens, on doit chercher ce qu'est notre nature au jugement même de son instituteur, et la perspective change.

La vérité constitutive de la nature humaine est sa ressemblance à Dieu. Certes, la différence radicale de la créature et du créateur n'en est pas supprimée. Toutefois, telle est sa conformation originelle à Dieu que la spécificité de l'homme se définit par ce qui le différencie des autres êtres du monde et l'apparente au Seigneur de la nature ; à tel point que, s'il veut vivre exclusivement en être de la nature et se place sous la loi commune du sensible, il s'écarte de sa vérité foncière en même temps que de sa ressemblance à Dieu, il se dénature. L'image de Dieu dans l'homme est la domination qu'il exerce sur soi et sur les choses à l'imitation du Maître souverain ; c'est la rationalité et la liberté, qui le font exister pour soi comme Dieu est par soi ; c'est aussi la structure sensorielle et corporelle, qui lui permet de travailler dans le monde, dont il est une partie, pour l'organiser selon le plan de Dieu. L'image est dans l'imitation, mais la ressemblance est participation à la nature de Dieu. Car celle de l'homme a été constituée en vue de la fin transcendante à laquelle il a été destiné, qui est l'union à Dieu. Dans ce but, en exhalant dans l'homme le souffle de vie, Dieu lui a donné de son propre Esprit, pour le faire participer à sa sainteté, lui infuser sa charité, le former à la vision de lui-même, le conduire à l'incorruptibilité de la vie. Par le sceau de l'Esprit l'homme était modelé en fils adoptif du Père à l'empreinte de son Fils naturel. Or Dieu est l'unité d'une pluralité de personnes ; sa vie est l'amour qui les récapitule l'une dans l'autre. C'est pourquoi unique devait être en tous la ressemblance de l'image qui est en chacun : c'est la

communion de charité, œuvre de l'Esprit, par laquelle les hommes, revêtant tous ensemble une « personne commune », deviendraient un comme le Père et le Fils sont un dans l'unité du même Esprit.

Cette unification ne pouvait s'accomplir parfaitement qu'au terme de l'histoire, par la réunion de l'image à la Vérité subsistante d'où vient sa ressemblance. Elle fut tout de suite empêchée par la faute des hommes ; la même rivalité, qui les faisait se dresser l'un contre l'autre en frères ennemis, les séparait de Dieu. Perdant sa ressemblance, l'image se morcelait, et Dieu ne pouvait plus se reconnaître avec complaisance dans ce miroir brisé. L'homme ne pouvait plus retrouver par lui-même ce qu'il avait perdu, car il n'est pas en son pouvoir de refaire sa nature en reconquérant le don de Dieu. Pour redevenir ressemblante à Dieu, l'humanité avait besoin d'être réformée telle qu'elle avait été façonnée aux origines, de recevoir à nouveau l'empreinte divine, comme par une seconde création. C'est ce que Dieu, prévoyant l'impuissance de l'homme et sa faute, avait décidé de faire par l'Incarnation de son Fils.

Compte tenu du mode de notre création dans l'ordre de l'adoption filiale, l'Incarnation, tout en conservant son mystère, ne présente plus rien d'inconvenant ni de contradictoire. Elle est l'union de l'Image incrée et de l'image créée de Dieu, de l'être et de son apparaître. Le Verbe peut s'unir à l'humanité, puisqu'elle a été créée dans la participation à Dieu et en vue de l'union à Dieu. Il peut lui communiquer son existence infinie, puisqu'elle a été constituée pour la vie incorruptible. Il peut devenir la personne de cette nature, puisqu'elle a été marquée par avance de son caractère filial. L'assumant, il ne fait violence ni à sa divinité ni à cette humanité ; il ne fait qu'actuer une relation préexistante, une prédestination mutuelle établie par Dieu. Ce qu'il assume ainsi, c'est notre nature historique, sans le péché que l'homme y a introduit, mais avec les stigmates de sa déchéance, car il est venu la guérir. Et puisqu'il est la réalité même dont elle est la reproduction, cette nature, devenue sienne, ne récupère pas seulement la pureté de l'image, elle atteint en lui d'un seul coup l'absolue perfection de la ressemblance à Dieu.

Cela s'est passé dans la seule nature humaine assumée par le Fils de Dieu. Mais ce qui s'est passé en elle a une efficacité universelle, car c'est une recréation. De même que toute l'humanité a été constituée dans un seul homme à l'image de Dieu et que cette image, donnée pour tous en une seule fois, devait garder en tous la forme de l'unité, de même, quand la perfection de la ressemblance à Dieu prend forme dans la seule humanité du Christ, c'est toute la nature qui est régénérée en lui dans ses origines, puisque cette ressemblance est la vérité constitutive de l'être humain et le principe d'unité de toute notre race selon Dieu et en lui. L'humanité du Christ, comme celle d'Adam,

est prémisses : elle est un germe de vie destiné à porter semence en d'autres. De plus, ce qui n'était pas au pouvoir d'Adam, elle a raison de plérôme, puisqu'en elle seule se réalise une fois pour toutes, comme dans le terme de l'histoire, la fin de toute la nature, l'union substantielle de l'homme à Dieu. Adam était le prototype historique, le Christ est l'unique et total archétype de l'humanité à la ressemblance de Dieu, le caractère divin et son empreinte humaine étant en lui indissolublement unis. Son humanité a donc la forme d'un universel abstrait : elle est la forme de l'Homme nouveau que tous on besoin de revêtir pour devenir ce qu'ils doivent être : elle est un organisme vivifiant capable de s'incorporer d'autres membres et de s'étendre en eux ; elle est le point de concentration de tout l'humain qui est disséminé en tout homme.

C'est ainsi que le Christ assume dans son humanité particulière « la personne commune de l'humanité » : le caractère commun dont l'impression par le Saint Esprit forme en chacun notre vraie personne de fils adoptif de Dieu, le visage commun sous lequel le Père contemple en chacun de ses fils d'adoption la face de son Unique, et nous voit tous ensemble en lui seul. Dans la réalité particulière de son humanité le Christ a assumé la représentation véridique, effective et universelle de toute la vérité humaine, car l'humain, qui s'était désagrégé dans le pur sensible, s'est en lui à nouveau naturalisé, et la nature, que le péché avait rendue étrangère et hostile à elle-même, s'est en lui humanisée. Ainsi a-t-il revêtu le personnage commun de l'Homme universel, celui en qui tout homme peut découvrir, fondus l'un dans l'autre, son propre visage et celui du prochain, fondus dans la même image du Tout-Autre.

Voilà pourquoi l'humanité du Christ n'a pas été constituée en personne particulière : elle est humainement trop parfaite pour cela, trop humaine pour n'être que singularité. Rien ne lui manque pour être achevée en elle-même, sinon qu'elle est l'achèvement de tout ce qui manque à chacun. Elle n'a pas reçu d'elle-même une existence propre, parce qu'elle est pour tous surabondance de naturalité, plénitude d'humanisation de l'image de Dieu. Elle ne s'est pas donnée à elle-même une liberté autonome, parce qu'elle est communion à tous, la force qui libère de tous les individualismes par le plein respect des différences d'autrui. Elle ne prend pas en elle-même une conscience de soi indépendante, pour pouvoir exprimer à Dieu la voix de tous ceux qui le cherchent et exprimer à tous l'appel de Dieu qui les cherche, pour être en chacun la voix de sa conscience et la conscience de cet appel. Par elle s'exhale dans le Verbe de Dieu l'aspiration obscure des hommes à opérer en lui leur communion. Par elle s'exhale en tous, venant des mêmes profondeurs de l'histoire, le souffle de l'Esprit par lequel nous crions vers le Père commun.

Quand le Fils de Dieu, dans sa kénose, imprime en elle son Je divin, qui devient identiquement son Moi humain, l'humanité qu'il fait sienne devient en même temps, par sa dépossession de soi, le principe qui réconcilie et unifie en lui-même toute la conscience humaine, le Soi commun en qui tout homme peut et doit reconnaître, l'une dans l'autre, sa vérité naturelle et sa destinée divine, sa particularité personnelle et celle des autres, le Soi universel en qui nous revêtions tous ensemble, dans une fraternelle unanimité, la personnalité commune de la filiation adoptive.

VERS L'UNITÉ

Ces réflexions peuvent servir à clarifier les problèmes actuels de la conscience chrétienne, que j'évoquais en commençant cet article ; j'en esquisserai l'approche, pour conclure, en aussi peu de mots, car la solution de ces problèmes n'est pas encore en vue, et c'est à les bien poser qu'il faut d'abord s'employer.

Les chrétiens sont préoccupés de réaliser l'unité entre eux. On doit bien se persuader qu'elle ne pourrait pas se faire, si elle n'existe pas déjà, car l'unification désirée des membres dispersés présuppose leur appartenance au même corps du Christ, dont la construction est œuvre de l'Esprit, et non des hommes. Ce serait puissamment faire œuvre d'unité, c'est-à-dire de soumission à l'Esprit, que de la reconnaître là où et sous la forme où il l'a lui-même maintenue ; et cette unité existe partout où s'est conservée la foi intègre dans le Père créateur et dans le Fils incarné et dans l'Esprit sanctificateur, telle qu'elle a été enseignée par la tradition de l'Eglise antérieurement aux séparations des chrétiens. Cet antique critère d'unité dans la vérité n'a rien perdu de sa valeur. De graves divergences doctrinales ont surgi depuis, il est vrai. Puisqu'elles sont nées du dissensément des esprits et se sont fortifiées dans l'isolement, la manière la plus utile de préparer la restauration de l'unité parfaite de la foi, avant les confrontations dogmatiques, est de travailler à la communion des esprits, par la méditation en commun de ce qu'il y a d'essentiel dans notre foi commune, et c'est tout ce qui constitue notre union déifiante au Père par l'Incarnation de son Fils dans la sanctification de l'Esprit.

Cela ne suffira pas. L'efficacité de notre témoignage évangélique exige que l'unité du corps du Christ se manifeste visiblement, dans des structures sociales. Mais il ne convient pas de fixer par avance des cadres trop rigides à cette unification à venir. La charité, qui est patiente et inventive, est elle aussi, et elle d'abord, une forme visible d'unité. Elle s'extériorise dans le respect mutuel des légitimes diversités et des particularismes, s'il est vrai que l'Esprit Saint s'en accommode le premier, dans le dialogue humble et fraternel des églises, dans la coopération aux mêmes œuvres d'évangélisation et de service

des hommes. Les voies du salut sont multiples et diverses : elles ne conduisent pas toutes visiblement à l'Eglise, bien que tout salut passe par elle. Les voies de l'unité ne sont pas moins mystérieuses, où nous pousse le libre souffle de l'Esprit.

Les chrétiens sont anxieux de ne pas paraître séparés des autres hommes, qui ne partagent pas notre foi ou n'en ont aucune. Comment leur prêcher le salut par la Croix ? se demandent-ils, qu'est-ce que cela peut bien signifier pour eux ? La meilleure façon de porter témoignage au Christ aujourd'hui, c'est d'incarner notre foi dans les structures temporelles du monde, d'assumer les aspirations, les souffrances et les tâches de tous nos frères, et de rivaliser d'ardeur avec eux pour édifier une société plus humaine. L'intention est excellente, mais elle se heurte vite à de graves objections : quelle est la nécessité du christianisme, s'il se réduit à un idéal que tant d'autres ont conçu et travaillent à réaliser en dehors de la foi ? Avons-nous quelque science ou technique ou efficacité particulière à apporter au monde dans son propre domaine ? Ces désillusions risquent de troubler les croyants et de conduire insidieusement à une sécularisation de la foi.

Pour parer à ce risque, une prise de conscience analogue à la précédente s'impose. On doit se persuader dans la foi que le Christ est par lui-même le seul principe d'unification de la communauté humaine, que celle-ci ne peut s'édifier que par et dans son corps total, et que nous y travaillons utilement à la mesure de notre union à la Tête de ce corps. Il nous faut méditer sans cesse « cet autre profond mystère » qui nous est révélé, disait Cyrille d'Alexandrie, dans l'Incarnation du Christ, et qui est le mystère conjoint de son humanisation en nous et de la nôtre en lui. Cette méditation inspirera la modalité de notre insertion dans le monde, et la rendra efficace et salutaire par la vertu de la foi. Elle nous inspirera le langage nouveau que nous avons à tenir au monde, et à construire avec lui, pour lui parler du Christ. Ce discours, plein de grandeur et de sens, vraie anthropologie de la foi, ne manquera pas d'émouvoir nos contemporains, de les inquiéter, à tout le moins d'engendrer en eux une obscure espérance.

Notre tâche actuelle est de porter l'Evangile jusqu'aux extrémités, non plus de la terre, cela est déjà fait, mais de la conscience humaine. Son exploration agrandira notre intelligence de la foi, laquelle nous permettra réciproquement d'irradier la lumière du Christ dans cette conscience. Notre témoignage devant le monde, conforme à notre caractère chrétien, sera alors de lui représenter le Christ en nous revêtu de « la personne commune de l'humanité ».

JOSEPH MOINGT,
professeur à la Faculté de théologie
S.J. de Lyon-Fourvière.