Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 31 (1981)

Heft: 3

Artikel: Introduction à une théologie chrétienne de la récapitulation : remarques sur le contenu dogmatique du prologue de Jean

Autor: Gérard Siegwalt

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381200

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 113 (1981), P. 259-278

INTRODUCTION À UNE THÉOLOGIE CHRÉTIENNE DE LA RÉCAPITULATION

(Remarques sur le contenu dogmatique du prologue de Jean)

GÉRARD SIEGWALT

Nous parlons de *récapitulation.* Ce terme est employé dans sa forme verbale par saint Paul, dans *Ep 1,10.* Il y est question de l'accomplissement des temps, par quoi est désigné le temps de la révélation de Dieu en Christ. Dieu, est-il dit, réalise en ce temps son dessein de salut qui est de «récapituler toutes choses dans le Christ» (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ). «Récapituler» qui contient «caput» comme ἀνακεφαλαιώσασθαι contient κεφαλή = tête, et qui rend ainsi de très près le terme grec, signifie littéralement: re-(ἀνα)donner une tête, d'où la traduction suivante de la phrase: «réunir toutes choses sous un seul chef, le Christ». Il est affirmé que ce dernier est la tête, le chef de tout et que cela se manifeste dans son œuvre rédemptrice qui consiste en cela: ramener l'univers entier sous sa seigneurie, autrement dit: détrôner les critères différents et opposés de la réalité empirique dans leur prétention dernière, pour les restituer dans leur vraie relativité et ainsi pour les ouvrir à leur plénitude qu'ils trouvent dans le Christ. La récapitulation implique ainsi une négation, une assomption et un dépassement. «Récapitulation» désigne la triple fonction de la vérité révélée qui est le Christ. La trinité de la vérité qui tient à son caractère pléromatique, fonde à travers le jugement sur la réalité, et à travers l'assomption de la réalité, la *transfiguration* de la réalité dans le sens de son accomplissement. Rejetée dans sa perversion ou son erreur, assumée dans son intégrité ou sa vérité, la réalité est ouverte par la vérité à sa propre transcendance, à son dépassement. Elle apparaît ainsi comme étant proprement relative, provisoire, en tant qu'avant-dernière; elle annonce plus grand qu'elle. Par là elle est désabsolutisée et ainsi libérée de toute prétention propre. Mais en même temps elle est chargée de sens. Elle n'est pas rien, elle est quelque chose; elle est signifiante de la vérité. La récapitulation de toutes choses dans le Christ donne à celles-ci leur vrai statut. Aussi le thème de la récapitulation, qui est caractéristique de la théologie des Pères grecs qui l'ont repris d'Irénée de Lyon, est-il lié chez eux à celui de la transfiguration. La réalité est transfigurée dès lors qu'elle est récapitulée en Christ.

La méthode de la récapitulation n'est que l'implication de ce qui est à vrai dire une *théologie* (dogmatique) *de la récapitulation.* Car comme méthode elle est fondée dans la vérité. Si Dieu récapitule toutes choses dans le Christ, la vérité révélée, c'est parce qu'elles sont toutes fondées en lui, la vérité essentielle. Le Nouveau Testament explicite cette affirmation dans un double sens.

D'abord dans sa *portée cosmique.* Le Christ révélé comme le Rédempteur, celui en qui Dieu récapitule l'univers, est déjà avant le monde, celui par qui le monde a été créé. *1 Co 8,6:* « Il y a pour nous un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes ». *Col 1,15-17:* « Il (le Fils de Dieu, celui en qui nous avons la rédemption, le pardon des péchés, donc celui qui est le Rédempteur; cf. v. 13-14) est l'image du Dieu invisible, premier-né de toutes créatures, car en lui ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre... Tout a été créé par lui et pour lui, et il est, lui, par devant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui ». *He 1,2-3:* « Dieu, dans ces temps derniers où nous sommes, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a créé les éons (le monde). Ce Fils est resplendissement de sa gloire et expression de sa personne (de son être), et il porte toutes choses par sa parole puissante ». *Jn 1,1ss* (en particulier v. 1-3 et 14): « Au commencement était le Logos, et le Logos était tourné vers Dieu, et le Logos était Dieu. Il était au commencement tourné vers Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui fut ne fut sans lui... Et le Logos fut chair, et il a habité parmi nous... » Dans *Ap 3,14*, le Christ est désigné comme « le commencement (ou principe) de la création de Dieu ». Le Nouveau Testament renvoie ainsi du Christ Rédempteur de toutes choses au Christ Créateur de toutes choses, d'une théologie de la rédemption comprise dans le sens de la récapitulation, à une théologie de la création.

Ensuite dans sa *portée œcuménique.* Le mot « œcuménique » est pris ici non simplement dans son sens ecclésial selon lequel il renvoie à l'unité et à l'universalité (catholicité) de l'Eglise, mais plus généralement dans son sens étymologique selon lequel l'oikouménè, c'est la terre habitée. « Œcuménique » se rapporte alors à l'humanité, dans toute son histoire. Parler de la portée œcuménique de l'affirmation de la vérité essentielle en tant qu'elle fonde la vérité révélée, ou du Christ Créateur en tant qu'il précède le Christ Rédempteur, c'est appliquer cette affirmation d'une manière spécifique, au-delà du cosmos (et de la nature), à l'humanité (dans son histoire). Tous les textes cités à propos du cosmos en général peuvent être repris ici pour l'oikouménè. Le prologue de Jean[1] marque d'ailleurs expressément ce pas-

[1] Nous n'entrons pas, dans notre lecture du prologue, dans les problèmes de critique historique et littéraire. En parlant du prologue de Jean, nous ne voulons pas

sage du général (cosmos) au particulier (humanité), lorsqu'il précise (*Jn 1,4-5*): « En lui (le Logos) était la vie, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas reçue ». Cela signifie: les hommes n'ont pas accueilli l'action du Logos qui s'est faite dans la création, quoi qu'il soit vrai que (c'est ainsi qu'on peut lire les v. 9-11, en leur faisant expliciter ce qui est déjà dit dans les deux versets cités) « le Logos était la vraie lumière qui illumine tout homme qui vient dans le monde. Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu dans son propre bien, et les siens ne l'ont pas reçu ». Compris ainsi, le texte parle de la manifestation, de l'action, à travers toute l'histoire de l'humanité, du Logos créateur: fondant ou supportant (portant par en-dessous: sub-portant) la réalité empirique, il est concomitant de celle-ci aussi bien dans son extension spatiale et temporelle cosmique qu'en particulier dans son extension (également spatiale et temporelle) œcuménique. Cela signifie pour l'homme dans son existence personnelle et collective que le Logos créateur est concomitant de la réalité empirique dans ce qu'elle devient au sein de l'expérience présente, hic et nunc, de l'homme.[2] Et

---

trancher le problème de l'auteur de cet évangile. Nous ne discutons pas non plus l'hypothèse selon laquelle le prologue utilise un hymne des milieux proches de Jean-Baptiste et présentant ce dernier comme Logos. Cette hypothèse a été récemment reprise sous une forme originale par notre collègue E. TROCMÉ, « *Jean-Baptiste dans le 4e évangile* », *RHPR* 20 (1980), 132-134 en particulier: Jésus prend la place que le Baptiste tient dans l'hymne primitif. Si, l'hypothèse indiquée étant retenue, on ne peut qu'être d'accord là-dessus, E. Trocmé voit-il cependant juste lorsque, à la question: « Le contenu des v. 9 à 13, appliqué à Jean dans l'hymne baptiste, est-il transféré sur Jésus, comme on l'admet d'ordinaire, ou bien demeure-t-il une description de l'œuvre de Jean-Baptiste? », il répond — et là réside l'originalité de la thèse d'E. Trocmé —: « Le passage de 1,9-13 résume l'œuvre décisive d'un Jean dont la préexistence et le ministère terrestre ne le cèdent en importance qu'à ceux de Jésus »? Mais l'hypothèse suivant laquelle les v. 9-13 s'appliquent, dans le prologue actuel, non au Logos mais à Jean-Baptiste, conduit à une telle invraisemblance théologique (Jean Baptiste préexistant comme agent de formation de l'humanité, le Logos préexistant comme agent de formation de l'univers) qu'il vaut mieux y renoncer.

[2] S. KIERKEGAARD a affirmé la contemporanéité de Jésus avec l'humanité présente, et le caractère d'instant, de moment de décision, qu'en reçoit le temps pour l'homme. Mais on ne saurait limiter la contemporanéité au Logos incarné, et même, pour en rendre compte, c'est-à-dire pour donner la raison de cette contemporanéité, il faut la fonder dans le Logos créateur. C'est parce que lui, il est contemporain de tout moment de l'histoire (comme également du cosmos), que le Logos incarné — qui est le même Logos — l'est aussi. Si on ne fonde pas le Logos incarné dans le Logos créateur, on ne peut en rendre compte, comme Kierkegaard le fait, que par le refus d'en rendre compte. L'affirmation de la contemporanéité de Jésus devient alors l'expression d'un saut — celui de la foi — qui, pour Kierkegaard, est un saut dans le vide, dans l'absurde (aux yeux précisément de la raison), tandis que pour le Nouveau Testament il est un saut en Celui qui, Rédempteur, est déjà le Créateur. Au *Credo quia absurdum* que Kierkegaard reprend de Tertullien, il faut opposer le *Credo ut intelligam* (qui implique un *intelligo ut credam*) de saint Anselme.

il est ce qui donne à l'attitude de l'homme, dans son expérience de la réalité, le caractère de la décision: v. 5: «les ténèbres ne l'ont (la lumière) pas reçue», v. 10: «le monde ne l'a (le Logos) pas connu», v. 11: «les siens ne l'ont pas reçu». C'est là la décision de la non-foi. Il y a aussi, apparaissant dans l'histoire des hommes (aussi bien dans l'histoire particulière d'Israël, le peuple de Dieu de l'Ancien Testament, que dans l'histoire de toute l'humanité, donc dans l'oikouménè), la décision de la foi: v. 12-13: «Mais à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu». Le prologue culmine alors dans l'affirmation que le Logos créateur, fondement co-extensif et con-temporain du cosmos et de l'oikouménè et donc co-présent de chaque instant de l'homme, s'est manifesté d'une manière unique dans l'histoire, dans un homme, Jésus, de l'unicité duquel il rend compte en disant qu'il est le Logos incarné; v. 14: «Et le Logos fut chair, et il a habité parmi nous». Autrement dit: le Logos créateur, universel (aussi bien dans le sens de «cosmique» que d'«œcuménique») devient, dans une histoire particulière, Logos rédempteur, concret. Le Christ Jésus est l'universel concret (Hegel). Certains exégètes appliquent déjà les v. 4 et 9-13 au Logos incarné dont il est parlé au v. 14 et rendent alors le v. 9 comme suit: «Le Logos était la vraie lumière qui, en venant dans le monde, illumine tout homme». Les v. 11-13 prennent alors une signification plus précise, se rapportant à la décision des hommes qui intervient à l'égard du Christ Jésus: «Il est venu dans son propre bien (parce qu'il est déjà le Logos créateur), et les siens ne l'ont pas reçu. Mais à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu...» Cette compréhension du prologue est tout à fait possible (et conforme à l'ensemble de l'évangile de Jean). L'interprétation donnée en premier lieu n'est pas exclusive de cette dernière compréhension, et en fait elles sont fondées toutes deux dans le texte: la première s'impose quand on va du début jusqu'à l'affirmation culminante du v. 14: «Et le Logos fut chair»: on passe alors de la manifestation du Logos dans la création à sa manifestation dans la personne et l'œuvre du Christ Jésus rédempteur. La deuxième signification du prologue se dégage lorsqu'on relit le texte à partir du v. 14 et de tout ce que le reste de l'évangile de Jean relate et atteste au sujet du Logos incarné. Mais on ne peut, avec cette deuxième lecture, réduire la première, dans son affirmation fondamentale, fondée de manière claire dans les trois premiers versets du prologue, du Logos créateur. Les versets suivants, s'ils sont compris comme s'appliquant déjà au Logos incarné, le situent expressément par rapport au Logos créateur: v. 10: «le monde fut par lui», v. 11: «il est venu dans son propre bien (c'est-à-dire dans ce qui lui appartient du fait qu'il en est le créateur), et les siens (appelés ainsi parce qu'ils lui appartiennent, étant crées par lui) ne l'ont pas reçu». Cela suppose clairement l'affirmation qui

se dégage à la première lecture du prologue, quand on va du début au v. 14, à savoir que le monde dans lequel entre le Logos par l'incarnation, lui appartient déjà dès le commencement puisqu'il en est le créateur et que le Logos en est le fondement permanent; à ce titre il peut déjà être appréhendé à travers la réalité, fût-ce de manière non univoque à cause de l'ambivalence de celle-ci.

1. Ce texte est remarquable par la *coordination étroite*, voire l'unité dialectique — autrement dit: une unité sans confusion d'un côté, sans séparation de l'autre côté — qu'il pose *entre le cosmos et l'oikouménè* d'une part, *le Créateur et le Rédempteur* et, partant, la création et la rédemption d'autre part.

Coordination entre le cosmos et l'oikouménè: Du cosmos en général — « toutes choses » (πάντα) désignant l'univers, au sens le plus général et aussi le plus inclusif — le prologue passe à l'humanité et applique à celle-ci ce qui est vrai d'une manière générale, universelle: cela place les hommes devant la décision de la foi. En passant du cosmos à l'humanité, dans toute son histoire, le prologue affirme la dépendance de l'humanité par rapport au cosmos, son insertion en lui: il n'y a d'humanité en particulier que parce qu'il y a cosmos en général; autrement dit: l'anthropologie dépend de la cosmologie; la première est un cas d'espèce de la seconde. En affirmant que le cosmos et l'humanité sont fondés dans le même Logos créateur, ce qui établit leur unité dernière, le texte fait apparaître la spécificité de l'homme par rapport au cosmos. L'homme est pour ainsi dire la fine pointe « morale » de « toutes choses », celui en qui leur fondement, le Logos créateur, cherche la « reconnaissance », c'est-à-dire à être reconnu comme ce qu'il est et alors sans doute aussi à rendre l'homme reconnaissant, autrement dit: il cherche en l'homme la réponse de la foi. L'homme n'est donc pas réductible au cosmos, l'anthropologie à la cosmologie, « toutes » choses dépendent à leur tour de l'homme, et non l'homme simplement d'elles. Il y a ainsi une corrélation entre les deux, dans le sens d'une interrelation réciproque. Cela signifie que la création — ce terme désigne « toutes choses » en tant que fondées dans le Logos créateur — est une et que cosmos et oikouménè, univers naturel et humanité « responsable » (c'est-à-dire caractérisée par sa qualité d'être de réponse et donc d'être moral dans le sens d'être de décision) en sont les deux pôles. Ils doivent certes être distingués, parce qu'ils sont respectivement « transcendants » l'un pour l'autre: le cosmos transcende l'humanité, mais l'humanité de son côté transcende également le cosmos. Ils ont ainsi chacun une autonomie relative, c'est-à-dire référée à l'autre; elle est relative plus fondamentalement encore, étant fondée dans ce qui la porte: le Logos créateur. Cela signifie également que leur transcendance respective et donc relative est aussi relative fondamentalement: la transcendance de l'un et de l'autre, de l'un par rapport à l'autre, est dépassée par la transcendance absolue — non absolutiste — qui les

porte tous deux, celle du Logos créateur. S'ils ne doivent pas être confondus, ils ne peuvent être séparés l'un de l'autre à cause précisément de ce commun et unique fondement qui est le leur. Aussi ont-ils, en tout cas tant qu'ils durent l'un et l'autre dans leur interrelation réciproque (on peut imaginer un cosmos sans oikouménè, non cependant l'inverse), un même destin et dans ce sens-là une même histoire. Mais l'unité de leur destin dépasse l'histoire (on peut imaginer qu'elle peut prendre fin d'une manière provisoire avec la disparition de l'humanité et d'une manière définitive avec la dissolution du cosmos) du fait de leur fondement, le Logos créateur, qui, portant l'histoire, la transcende par là même.

Coordination entre le Créateur et le Rédempteur, et entre la création et la rédemption: le prologue passe du Logos créateur au Logos incarné. C'est un seul et même Logos. L'action du Logos dans la création se manifeste dans la réalité empirique à laquelle il est co-présent. Il est dans celle-ci la vie, et quand l'homme s'ouvre à elle qui est le principe agissant dans la réalité empirique, la vie devient pour lui la lumière qui l'illumine, c'est-à-dire qui le fait émerger de sa propre ambivalence et de l'ambivalence des choses dans l'univocité de la relation de foi au Logos. C'est là le sens premier (celui de la première lecture) des v. 4 et 9: « En lui (le Logos) était la vie, et la vie était la lumière des hommes. Le Logos était la vraie lumière qui illumine tout homme qui vient dans le monde ». Par l'ouverture à la vie, l'homme accède à la lumière de la foi, à la pleine intelligence de la foi, si on ne limite pas le mot « intelligence » à son sens intellectualiste qu'il a pris couramment: la lumière est pour l'intelligence ce que la vie est pour l'être de l'homme; elle est une répétition, un prolongement, sur le plan cognitif de la conscience, de la vie sur le plan ontique de la totalité de l'homme. La lumière est la lumière de la vie, la vie est la source de la lumière. L'accueil fait à la lumière est l'accueil fait à la vie. C'est pourquoi il restitue l'homme dans son intégrité, le guérit de son ambivalence, le rend « juste », dans le sens que ce mot a chez saint Paul où il ne désigne pas une justice de la moralité, mais la juste relation essentielle de l'homme à Dieu. Celle-ci est donnée à l'homme lorsqu'il « reçoit » la lumière de la vie, ou le Logos créateur. Ce dernier, quand il est appréhendé comme tel, est donc rédempteur. Le prologue situe entre l'action ontique du Logos créateur et son appréhension, sa réception consciente par l'homme, la réalité ambivalente, aussi bien cosmique qu'œcuménique. Cette ambivalence n'est dépassée que lorsque la vie qui est le fondement, le principe de la réalité, vient inonder l'homme jusque dans sa conscience, lorsque l'homme lui répond dans la décision de la foi. La rédemption de l'homme s'opère par sa mise en relation avec le Logos créateur, immanent, comme Logos transcendant, à la réalité empirique. Le Rédempteur, c'est le Logos créateur en tant qu'il devient conscient en l'homme dans la lumière de la foi. Le Logos créateur est rédempteur dans ce sens-là à travers toute l'histoire de l'humanité depuis les origines, là où

des hommes accèdent à la lucidité (lumière) de la foi. Et il devient rédempteur d'une manière unique dans l'homme Jésus qui, par sa personne et son œuvre, place les hommes devant la décision de la foi et dont on ne peut à cause de cela qu'attester que, tout homme qu'il soit, il est Dieu, le Logos devenu chair. Le Rédempteur n'est pas différent du Créateur, il est le Créateur de toutes choses en tant qu'il est appréhendé comme tel et donc comme source de vie par l'humanité, et ce à travers la réalité empirique et d'une manière unique et décisive dans la personne du Christ Jésus. Le Rédempteur, c'est le Créateur du cosmos en tant qu'il est le Créateur aussi de l'oikouménè, de l'histoire des hommes, plus précisément: en tant qu'il est dans cette histoire la lumière des hommes qui leur fait comprendre, recevoir la vie qu'il est lui-même, au principe, au fondement des choses.

Cette coordination, en fait cette unité dialectique entre le Créateur et le Rédempteur fonde celle entre la création et la rédemption. Ce ne sont pas là deux œuvres du Logos, mais c'est la même œuvre considérée tantôt dans son « en-soi », tantôt dans son « pour nous »: la première fois, comme création, elle est considérée dans sa structure essentielle, ontologique, comme fondée dans le Logos créateur, l'Etre lui-même qui à la fois transcende tout ce qui est (tout étant) et qui est le principe de tout ce qui est, immanent en tout; l'autre fois, comme rédemption, elle est considérée dans sa signification pour l'homme, dans son caractère d'offre pour l'homme empêtré dans son ambivalence et dans l'ambivalence de la réalité empirique, c'est-à-dire considérée dans sa portée personnaliste, pour l'homme que cette offre constitue en personne, en être responsable ou de décision[3]. L'unité entre la création et la rédemption va ainsi de pair avec elle entre le cosmos et l'oikouménè: ce qui est création pour « toutes choses », le cosmos, devient rédemption pour la fine pointe morale de toutes choses qu'est l'oikouménè, l'humanité dans son histoire.

2. Mais le prologue de Jean n'affirme pas seulement l'unité dans le sens de la continuité entre Créateur et Rédempteur, et création et rédemption. Le texte est remarquable encore par son affirmation de la *discontinuité entre les deux*. Elle est liée au refus des hommes à accueillir, dans la lumière de la conscience ou dans la foi, l'offre de la vie qui leur est faite par le Logos créateur à travers la création: v. 5: « la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas reçue »; v. 10 et 11: « ... le monde ne l'a (le Logos) pas connu..., les siens ne l'ont pas reçu ». La vie, qui pourtant est le principe de toutes choses et qui également fait vivre les hommes, est, dans sa plénitude rédemptrice, refusée par eux. La discontinuité entre le Logos créateur et le Logos rédempteur, entre la création et la rédemption, tient à l'ambivalence de l'homme et de la réalité empirique. Celle-ci ne peut être surmontée que

[3] Pour cette différenciation entre ontologie et personnalisme, voir P. TILLICH, *Religion biblique et ontologie*. P.U.F., Paris, 1960.

là où l'homme laisse la vie inonder comme lumière sa conscience. Mais cette décision de la foi est ce qui coûte le plus à l'homme, ce devant quoi il se refuse avec le plus de persistance. Il crucifie la lumière de la vie. Cela ne vaut pas seulement pour le Logos incarné, le Christ Jésus; cela vaut déjà pour le Logos créateur qui est rédempteur dans l'histoire des hommes *ante Christum natum*, avant l'incarnation. Le sort fait par les hommes à Jésus, le Christ terrestre, est précédé déjà par le sort fait, à la lumière de la vie, toujours et partout dans l'humanité. La croix du Christ Jésus est la concrétion historique particulière d'une réalité « œcuménique »: elle est, comme le Christ terrestre lui-même, un « universel concret »; elle a, dans sa particularité et son unicité, une typicité ou exemplarité générale. Il y a une *theologia crucis* non seulement depuis Golgotha ou, d'une manière plus générale, depuis l'incarnation du Logos, mais depuis le commencement du monde, depuis qu'il y a des hommes qui ne reçoivent pas la lumière qui est celle de la vie, principe de toutes choses. La croix est dressée sur toutes les collines du monde, qui se trouvent en dehors du camp des hommes (dans l'Ancien Israël, les corps des animaux sacrifiés le jour du Grand Pardon, Yom Kippour, étaient brûlés hors du camp. *He 13,12* y voit un parallèle, un τύπος (type) de la mort de Jésus qui, « afin de sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte »): la croix est ainsi le signe de l'exclusion, du rejet. Elle est un signe dressé par tout homme, partout et toujours, ce qui fait comprendre qu'elle est un symbole attesté universellement, dans toutes les grandes cultures, dès avant l'ère chrétienne. Le Logos créateur souffre la mort dans l'oikouménè depuis l'origine. Il la souffre non certes en tant que, transcendant, il est immanent à « toutes choses », car comment autrement subsisteraient-elles sans leur fondement?, mais en tant qu'il est une offre à la conscience humaine, en vue de son intégrité, de sa plénitude. Les hommes rejettent cette offre et par là ils crucifient non le Logos « en soi », ontologique, mais le Logos « pour nous », personnaliste. On peut aussi dire qu'ils crucifient le Logos, non de la toute-puissance créatrice mais de la miséricorde rédemptrice, le Logos par conséquent en tant qu'il veut faire accéder l'homme, hors de son ambivalence, à son intégrité d'homme.

Que le Logos rédempteur est crucifié depuis l'origine, c'est là l'affirmation claire, se situant tout à fait dans la ligne du prologue de Jean, de *Apoc. 13,8*, lorsqu'on la prend dans son énoncé littéral. Il y est parlé de « ceux dont le nom n'a pas été écrit dans le livre de vie de l'agneau immolé dès la fondation du monde ». En général, on rapporte, dans nos versions occidentales, l'expression « dès la fondation du monde » au début de la phrase, et on lit alors: « ceux dont le nom n'a pas été écrit, dès la fondation du monde, dans le livre de vie de l'agneau qui a été immolé ». Il s'agit alors nettement du Logos incarné, désigné, dans l'évangile de Jean, comme « agneau de Dieu », dans la bouche de Jean, le Baptiste, proclamant à propos de Jésus, *Jn 1,29:* « Voici l'agneau de Dieu qui porte (enlève) le péché du monde ».

Tel est également le sens habituel que « agneau » prend dans l'Apocalypse: il désigne le Christ Jésus terrestre, dans l'événement de la croix de Golgotha. Par ailleurs, l'affirmation d'une élection des hommes ou celle de leur non-élection, de toute éternité, dès avant même la fondation du monde ou dès la fondation du monde — par quoi il faut entendre une élection fondée en Dieu — est attestée ailleurs dans le Nouveau Testament, en particulier dans un sens négatif, dans Apoc. 17,8: « ceux dont le nom n'a pas été écrit dès la fondation du monde dans le livre de vie », et, dans un sens positif, dans Mt 25,34 où, lors du jugement dernier, le Fils de l'homme juge dira aux uns: « Venez, les bénis de mon Père, recevez en partage le royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde »; de même Ep 1,4: « En lui (le Christ) Dieu nous a élus avant la fondation du monde ». Cette affirmation de la « double prédestination » ne peut pas être entendue dans un sens déterministe ou fataliste, mais comme signifiant qu'il y a, fondé en Dieu, mieux: fondé dans le fondement que l'homme a en Dieu et donc dans la relation entre Dieu et l'homme — relation dont l'homme est partie prenante par la décision à laquelle elle le provoque, l'appelle — la double possibilité pour l'homme de la décision de la foi *et* de celle de la non-foi. Ainsi la phrase d'Ap 13,8, lorsqu'elle est lue, avec la grande majorité de la tradition occidentale de la chrétienté, comme affirmant la non-élection éternelle de certains (fondée dans la décision de non-foi qu'ils opposent à leur fondement en Dieu), est pleine de sens et corroborée dans ce sens par d'autres textes. Mais la lecture plus difficile de ce passage, tenue par une forte tradition de la chrétienté orientale, qui laisse le texte tel quel et donc, sans changer la succession de l'énoncé, ajoute l'expression « dès la fondation du monde » à « agneau immolé », affirmant ainsi que l'agneau a été immolé dès la fondation du monde, est également corroborée par un autre texte, *1 P 1,19-20*, où il est question du sang de l'agneau, du Christ, « prédestiné avant la fondation du monde et manifesté à la fin des temps à cause de vous ». L'affirmation ainsi faite se trouve certes en tension avec celle d'*He 9,25-26* où, parlant de la mort du Christ terrestre et la situant par rapport au sacrifice annuel que le grand prêtre offrait dans l'Israël de l'Ancien Testament pour le pardon des péchés, l'auteur souligne le caractère unique (ἐφάπαξ) de cette mort. Le Christ s'est présenté devant Dieu (dans sa mort), « non afin de s'offrir lui-même plusieurs fois, comme le grand prêtre entre chaque année dans le sanctuaire avec du sang étranger; autrement il aurait dû souffrir plusieurs fois depuis la fondation du monde. Mais maintenant c'est une seule fois, à la fin des éons (temps), qu'il a été manifesté pour abolir le péché par son sacrifice ». En fait, la tension signalée tient simplement à ce que le point de départ d'He est différent de celui d'Ap (si on suit la lectio difficilior) et de 1 P; He part de la mort terrestre du Christ Jésus et affirme sa portée unique, une portée pour tous les hommes. Ce qui est dit dans *1 P 3,19ss et 4,6* sur le fait que le Christ est descendu aux enfers et que la bonne

nouvelle a été annoncée même aux morts, est dans le prolongement logique du passage d'He et une implication de l'affirmation du caractère « une fois pour toutes » de la mort du Christ, l'autre implication étant que cette mort vaut également pour toute la suite de l'histoire. A partir de la croix comme événement dans la vie de Jésus, il y a une irradiation aussi bien vers le passé que vers le futur. Dans la croix, Dieu ou, dans la terminologie du prologue de Jean, le Logos rédempteur était présent dans un événement de l'histoire des hommes. *He 9,24* dit que le Christ, par sa mort, « est entré dans le ciel même, afin de comparaître maintenant pour nous devant la face de Dieu ». Cela signifie que dans la croix terre et ciel, temps et éternité, l'humanité et son fondement en Dieu se touchent; à cause de cela, la croix de Golgotha est « une fois pour toutes ». Si He part ainsi de la mort terrestre du Christ Jésus et la relie à Dieu, la fonde en lui, lui attribuant de ce fait sa signification unique, Ap et 1 P partent de l'éternité de Dieu et voient à partir d'elle, fondent en elle la mort particulière de l'agneau de Dieu, de Jésus, sur la croix; ils la fondent dans l'éternité qui est co-présente au temps, dans la transcendance co-présente de l'immanance, et ils voient dans la croix de Golgotha la concrétisation particulière, l'aboutissement ponctuel, dans un événement historique nettement circonscrit, d'une immolation de l'agneau comme fait universel, « dès la fondation du monde », ou même « avant la fondation du monde ».

Ces deux expressions « avant la fondation du monde » et « dès la fondation du monde » n'ont finalement pas, malgré la formulation, un sens chronologique, temporel, mais un sens fondamental, ontologique. Parler d'un « avant la création », au sens temporel, c'est parler à partir du temps et prolonger le point de vue du temps jusque dans l'éternité, en temporalisant alors inévitablement cette dernière, c'est-à-dire en la faisant un temps sans fin; mais cette représentation (*Vorstellung*) de l'éternité informée par la catégorie du temps soumet l'éternité au temps, au lieu que l'éternité transcende le temps. « Avant la fondation du monde » ou « dès la fondation du monde » dépassent le sens temporel immédiat de ces expressions: « avant », « dès » (depuis), en renvoyant le temps, le monde, au fondement non simplement chronologique (ce qui serait emprisonner ce fondement ou Dieu dans le temps et donc nier ce fondement comme tel) mais fondamental, permanent qu'ils ont en Dieu. En ce sens chaque moment du temps dans son écoulement, chaque partie du monde dans son extension, sont dans une relation d'immédiateté à l'éternité, à Dieu. « Avant la fondation du monde » signifie: plus profond que le monde dans son extension spatiale et temporelle, par conséquent co-présent du monde dans chacune de ses parties et dans chacun de ses moments. Et « dès la fondation du monde » signifie: depuis que le monde existe, mais aussi, puisque cette expression a un sens plus profond que son sens premier, apparent: jusqu'à la fin du monde. De la même manière, la croix de Golgotha, dressée dans le monde, dans un lieu

et un moment précis, dépasse, comme le passage d'He le montre, ce lieu et ce moment, étant «ἐφάραξ», «une fois pour toutes». Aussi est-il légitime de dire avec Pascal que Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde tant que dure le péché des hommes, et d'ajouter: il a été en agonie depuis le commencement du monde, depuis que dure le péché des hommes. *Ante Christum natum* veut dire aussi: *post Christum natum* et réciproquement, comme cela ressort du témoignage du Baptiste, à propos de Jésus, selon le prologue de Jean, v. 15: «Celui-ci était celui dont j'ai dit: il est celui qui vient après moi, lui qui a été (est devenu) avant moi; car premier avant moi il était», «il a été avant moi», «il était premier»: cela est dit de celui qui est maintenant là, qui est chronologiquement contemporain de Jean, le Baptiste. A propos de celui qui est le contemporain chronologique s'impose l'affirmation: «il était», pour dire que, présent dans ce temps particulier, il dépasse en même temps tout temps particulier, il est, dans le temps particulier, la présence particulière de celui qui est le contemporain de chaque temps, au point qu'«il était» n'a pas simplement un sens chronologique, mais dépasse ce sens chronologique et signifie en même temps: «il est celui qui vient après moi». Tout est dit, tant sa contemporanéité passée que sa contemporanéité future, avec l'affirmation «γέγονεν», «il a été», qui est un parfait et correspond au parfait hébraïque, à la fois un passé et un futur. Que le sens chronologique n'est pas le sens dernier de ces affirmations ressort du fait que «après» (ὀπίσω) est immédiatement contrebalancé par «avant» (ἔμπροσθεν), et que tous deux sont repris et interprétés par «premier» (πρῶτος) «il était» (et cela veut dire également: il sera comme «celui qui vient» — ὁ ἐρχόμενος) *prôtos*, ce qui veut dire: il «est» premier, avant, plus profond que, au-dessus du temps présent, tout en y étant présent d'une manière particulière. C'est dans ce sens que le Christ johannique — celui présenté par l'évangile de Jean — se désigne lui-même comme «Je Suis» (ἐγω εἰμὶ); l'affirmation particulière, donnée dans *Jn 8,58*: «Avant qu'Abraham fut, Je Suis», ne fait qu'expliciter cet *éternel présent*. La désignation de Dieu et aussi plus particulièrement du Christ dans l'Apocalypse, «Je suis l'Alpha et l'Omega, celui 'étant' (qui est) et celui 'il était' (qui était) et celui 'venant' (qui vient)» (1,8), «Je Suis le premier et le dernier et le vivant» (1,17) — se situe tout à fait dans la ligne de l'évangile de Jean. Aussi, en parlant de «l'agneau immolé dès la fondation du monde», l'Apocalypse exprime que la croix est la condition fondamentale de celui que le prologue de Jean appelle le Logos; elle est sa condition partout et toujours, y compris jusqu'à la fin du monde. On peut comprendre cela dans deux sens différents.

Premièrement, le fait que le Logos devienne créateur peut impliquer pour lui une crucifixion. Formulé dans la terminologie classique de la théologie qui distingue entre la vie interne *(ad intra)* de Dieu et son œuvre qu'il pose en dehors de lui *(ad extra)* et qui est fondamentalement son œuvre de

création et, partant, de rédemption, cela veut dire que Dieu se dépasse, se transcende dans son œuvre, se nie dans son unicité en posant une altérité en dehors de lui. Dieu se crucifie dans son unicité, dans son auto-suffisance, dans son absoluité absolue, en la rendant relative à autre chose que lui et que par là même il pose. Le don de soi, le sacrifice, autrement dit l'amour est ainsi la condition même, l'« attribut » essentiel, fondamental, de Dieu comme créateur. Le Logos créateur est Dieu comme se crucifiant. Dieu, certes, reste Dieu, car comment autrement serait-il créateur?, mais en créant, il sort de lui-même: il le fait dans le Logos créateur qui est ainsi Dieu comme amour, Dieu comme sacrifié. Nous touchons là au mystère trinitaire de Dieu ainsi qu'au mystère du monde en tant que création de Dieu.

Deuxièmement, la croix est la condition fondamentale du Logos dans l'histoire. L'« agneau » est « immolé depuis la fondation du monde », ce qui signifie alors: le Logos créateur s'offre comme Rédempteur, la vie s'offre comme lumière aux hommes. Le Logos, crucifié par Dieu comme Logos créateur, se crucifie, s'offre lui-même comme Rédempteur; ἐσφαγμένον peut aussi bien être, en grec, un passif et signifier: « ayant été immolé », qu'un moyen et signifier: « s'étant immolé ». Le Logos créateur du cosmos s'offre comme Rédempteur à l'humanité prisonnière de son ambivalence et de la réalité empirique ambivalente. La croix est ainsi le fait non seulement de Dieu qui se crucifie dans le Logos en tant que créateur et qui ainsi se manifeste comme amour, mais du Logos créateur lui-même qui se donne à la réalité ambivalente pour la rédimer, la conduire à sa plénitude et qui témoigne par là qu'il n'est pas seulement la manifestation de l'amour de Dieu, mais l'amour de Dieu « en personne ». Il s'offre lui-même, il n'est pas seulement offert. Cela est vrai du Christ Jésus terrestre, Logos incarné; cela est déjà vrai du Christ « pré-existant », éternel, Logos créateur. Il se livre à la liberté des hommes. On peut parler de processus d'auto-dépouillement (kénose) de Dieu qui se fait dans l'être éternel de Dieu du fait que dans le Logos il devient créateur du monde, et qui se poursuit dans le Logos créateur lui-même en tant que vie s'offrant comme lumière aux hommes, pour s'accomplir dans l'incarnation et dans la mort de Golgotha, marque suprême de la kénose de Dieu en Christ, le Logos de Dieu. *Phil. 2,6-8*: « Lui (le Christ Jésus) qui étant en forme de Dieu (de condition divine), n'a pas considéré comme une proie (du point de vue de sa divinité préexistante: une proie à garder; du point de vue de son humanité incarnée: une proie à arracher) d'être l'égal de Dieu, mais s'est dépouillé (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) en prenant une forme de serviteur (la condition de serviteur), en devenant semblable aux hommes; et, par son aspect, étant reconnu comme un homme, il s'est abaissé en devenant obéissant jusqu'à la mort, même à la mort de la croix ». Le Logos créateur est rédempteur dans l'histoire par son don de lui-même aux hommes, et ce « dès la fondation du monde », depuis qu'il y a

une histoire et donc une humanité, et pour toute la durée de cette humanité et de son histoire.

Mais dire que la croix est la condition fondamentale du Logos dans l'histoire a un autre sens encore. Car l'offre du Logos, par laquelle il se livre à la liberté des hommes, est refusée par eux: « les siens ne l'ont pas reçu ». L'« agneau » est « immolé depuis la fondation du monde », jusqu'à la fin du monde, à cause du refus, de la décision de non-foi, opposée par les hommes à la lumière de la vie. Il s'agit ici d'une crucifixion du Logos non par le fait de Dieu ni par celui du Logos lui-même, mais par le fait de l'homme. C'est là la souffrance subie de Dieu; l'autre, celle de la croix choisie, est sa souffrance active. La souffrance passive de Dieu, celle qu'il subit du fait du rejet par l'homme de sa croix en tant que Logos créateur et rédempteur dans l'histoire, tient à ce que l'homme rend inopérante l'offre rédemptrice du Logos dans l'histoire. L'homme, certes, ne peut rendre inopérant le Logos créateur de « toutes choses », y compris l'oikouménè, et il vit à son insu de la vie qui en est le principe alors même qu'il en refuse la lumière pour sa conscience; c'est elle qu'il rend inopérante, restant ainsi dans son ambivalence. En crucifiant le Logos rédempteur, l'homme se crucifie soi-même, mais la crucifixion a ici le sens du refus de soi, non du don de soi; le refus de soi implique le refus de l'autre, en l'occurrence du Logos rédempteur, et réciproquement. La croix dressée sur toutes les collines du monde, depuis la fondation et jusqu'à l'achèvement du monde, est tout à la fois celle du Logos dans l'histoire des hommes et celle des hommes dans l'histoire du Logos. Le Logos, en se heurtant au refus des hommes, est crucifié par eux, comme eux-mêmes par là crucifient, tuent leur plénitude, leur intégrité qui leur est offerte par le Logos.

En cela apparaît clairement la discontinuité entre le Créateur et le Rédempteur, la création et la rédemption. Elle est le fait de l'homme. Le Créateur est coupé par l'homme du Rédempteur, la création de la rédemption. L'homme se met au bénéfice du créateur et de sa création, mais refuse de les reconnaître et par là de leur laisser prendre leur plénitude dans le Rédempteur et la rédemption. Il coupe, si l'on peut dire, les ailes au Créateur et à la création, et les rejette dans leur dynamisme, leur élan qui les fait se projeter — le créateur se pro-jette, la création est pro-jetée par lui — vers leur plein accomplissement qui réside dans la lumière, la foi de l'homme. Il y a discontinuité, rupture entre Dieu et l'homme du fait de ce refus de l'homme.

3. C'est ici que le prologue de Jean est remarquable une nouvelle fois, en donnant à entendre que la souffrance passive de Dieu, celle qu'il subit du fait du refus de l'homme, et, partant, la crucifixion de l'homme dans sa vocation de plénitude, celle dont encore l'homme est l'auteur du fait de son refus, sont des « *passages* » et non des achèvements terminaux. Le Logos, qui est rédempteur dans l'histoire de l'humanité et que les hommes ne reçoi-

vent pas, est le Logos éternel, celui qui fonde éternellement «toutes choses». Il est fondamentalement, ontologiquement, vie, et si les hommes peuvent se fermer sur le plan de leur personne et donc de leur conscience à sa lumière, ils ne peuvent l'atteindre dans sa réalité ontologique; ils ne l'atteignent que dans sa réalité personnaliste, autrement dit: non dans son être transcendant ni même dans son amour créateur, mais dans son amour rédempteur. Le prologue de Jean, tout en affirmant une première fois aux v. 4-5: «En lui (le Logos) était la vie, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas reçue», tout en parlant donc de la mise en échec par les hommes du projet rédempteur du Logos, reprend la même affirmation aux v. 9-10: «Le Logos était la vraie lumière qui illumine tout homme qui vient dans le monde (c'est-à-dire qu'il est contemporain de tout homme, à quelque lieu et à quelque moment qu'il vive: c'est chaque homme qui le crucifie). Il était dans le monde (dans toute son extension spatiale et temporelle), et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas connu». Et comme pour montrer que cette mise en échec du Logos rédempteur se répète indéfiniment, et qu'elle n'arrive pas à avoir raison de lui, qu'il ressuscite de toute mise à mort, le v. 11 fait une nouvelle fois la même affirmation: «Il est venu dans son propre bien, et les siens ne l'ont pas reçu». C'est parce que le Logos rédempteur est le même que le Logos créateur, parce que, pour le dire ainsi, il se renouvelle indéfiniment en lui-même en tant que Logos créateur de Dieu, qu'en tant que crucifié, «immolé dès la fondation du monde» et dans tous les temps, il est éternellement vivant et source de vie, offre éternelle, dans le temps, de la lumière de la vie des hommes. La croix est bien la condition fondamentale du Logos dans l'histoire, elle est la croix du Vivant. Le Logos incarné dont parle le v. 14 — «Et le Logos fut chair, et il a habité parmi nous» — est la manifestation historique ponctuelle, dans un lieu et un temps donnés, dans la personne de Jésus, de cette condition fondamentale de la crucifixion du Logos par les hommes. Jésus à cause de sa mise à mort apparaît être le Christ, le Logos rédempteur de Dieu. L'évangile de Jean, tout comme le texte cité de Ph 2, lie incarnation et mort. Le Logos incarné est désigné, par la voix de Jean le Baptiste, comme l'«agneau de Dieu qui porte (enlève) le péché du monde» (1,29). Mais tout comme pour le Logos *ante Christum natum* — ce qui veut dire aussi: *post Christum natum* —, la mort n'a pas le dernier mot: c'est là le sens de l'affirmation du prologue qui suit immédiatement celle de l'incarnation du Logos, au v. 14: «Nous avons vu sa gloire (dans sa présence sur terre qui fut son chemin de croix, et particulièrement dans l'événement pascal de la résurrection qui est pour ainsi dire précédée par la gloire de sa vie terrestre, vie «glorieuse» parce que chargée de la présence — δόξα — de Dieu), une gloire comme celle du Fils unique (venu) d'auprès du Père, plein (le Fils ou le Père ou la Gloire, cela revient au même) de grâce et de vérité». Certes, par là la mort n'est pas bagatellisée, il

n'y a ici aucun docétisme qui considérerait la passion du Christ comme seulement apparente. La mort est réelle; pas plus que les autres évangiles, celui de Jean ne laisse planer le moindre doute à ce propos. L'évangile de Jean fait même coïncider la mort de Jésus avec la préparation de la Pâque (*Pèsach*) juive (19,14): il est condamné et exécuté au moment même où, dans le temple de Jérusalem, on immolait les agneaux en vue de la Pâque; il apparaît par là comme celui qui accomplit la rédemption annoncée par la libération d'Israël de la servitude en Egypte qui est la Pâque, le passage — *Pèsach* signifie « passage » — d'Israël de l'esclavage à la liberté, d'une mort à la vie. La première Pâque s'est faite avec le sang des agneaux (Ex 12), la Pâque définitive s'est faite par la mort du Christ, ainsi que le proclame saint Paul dans *1 Co 5,7:* « Le Christ, notre Pâque, a été immolé ». Mais l'évangile de Jean, dès le prologue, insiste sur la gloire qui transfigure cette mort. La mise à mort du Logos incarné fait éclater la surabondance de la vie telle qu'elle se manifeste dans sa résurrection. La mort n'est pas sa fin, elle est irradiée, comme fin, par la vie sur laquelle elle s'ouvre. Aussi le Logos incarné est-il « Je Suis », sa croix par le dépouillement total auquel elle le réduit, manifeste, *a contrario*, comme en creux, sa gloire, sa mort est la douloureuse matrice de sa résurrection. Ainsi, parlant dans *Jn 12,23* de sa mort, le Christ Jésus dit: « Elle est venue, l'heure (de la mort), afin que le Fils de l'homme soit glorifié (où le Fils de l'homme doit être glorifié) », et encore au *v. 32:* « Et moi, quand je serai élevé de la terre (par la croix comprise comme une élévation dans la gloire), j'attirerai tous (les hommes) à moi ». En pleine connivence avec l'évangile de Jean, *Ap 1, 18-19* exprime l'éclatement de la vie à travers la mort: « Je suis le premier et le dernier et le vivant; et je fus mort, et voici, je suis vivant pour les éons des éons (pour les siècles des siècles: pour toute éternité) et j'ai les clefs de la mort et de l'Hadès ». La croix est un passage pour le Christ terrestre comme pour le Logos rédempteur dans l'histoire des hommes *ante* et *post Christum natum*; un passage qui montre que la passion de Dieu, sa souffrance passive du fait des hommes, n'est que la face apparente de sa passion active, de son action rédemptrice dans le Logos. La mort subie du Logos rédempteur dans l'histoire, et finalement du Logos incarné, fait apparaître la mort consentie du Logos, l'offrande de lui-même aux hommes pour leur rédemption. A travers la mort subie se manifeste la mort offerte: l'offre de rédemption vaut encore pour l'homme qui refuse le Logos rédempteur. La mort du Christ manifeste la souveraineté de la grâce.

De ce fait, le refus de l'homme à l'égard de l'offre du Logos rédempteur à travers l'histoire et dans le Christ Jésus, et donc l'autocrucifixion de l'homme dans sa vocation de plénitude, sont susceptibles d'être eux-mêmes un passage. Le prologue de Jean place côte à côte l'affirmation du refus de la lumière du Logos par les hommes et celle de l'accueil qui lui est fait. V. 11: « Il est venu dans son propre bien, et les siens ne l'ont pas reçu. » V.

12: « Mais à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu... » Certes, on peut penser à première vue qu'il ne s'agit pas dans l'un et l'autre cas des mêmes hommes. L'homme peut demeurer dans son refus, et il reste alors dans son ambivalence, ce que le prologue nomme les ténèbres (v. 5). Mais qui d'autres sont ceux qui accueillent le Logos si ce n'est ceux qui ne l'avaient pas reçu et qui (maintenant) le reçoivent? Tous les hommes sont marqués par le refus de la lumière qui définit leur ambivalence même. Celle-ci, dit à sa façon le prologue, n'est pas définitive: le refus consommé du Logos par l'homme et donc le refus de soi-même en tant qu'appelé à l'intégrité (refus de l'amour envers Dieu et de l'amour envers soi-même), ce refus peut être brisé par un amour plus grand, celui de Dieu pour l'homme, amour qui le sollicite à la fois avec puissance et dans la liberté. La croix sur laquelle l'homme se crucifie lui-même, sa propre humanité, en y crucifiant le Logos rédempteur de Dieu, place l'homme devant l'ultime limite de sa propre liberté, là où il touche, fasciné et tremblant en même temps, à son propre mystère, à sa propre transcendance et où il en est rejeté dans sa finitude et dans son refus, dans son autonomie. Et sa croix, qu'il est pour lui-même, peut se dévoiler à lui comme la croix d'un Autre en lui, du Logos en lui qu'il crucifie en se crucifiant soi-même. Et la croix du Logos crucifié par lui peut se dévoiler à lui comme la croix du Logos qui s'offre à lui; elle peut avoir raison de la croix dont il se crucifie lui-même, de son refus, et de l'intérieur de lui-même le vaincre et ainsi l'enfanter pour Dieu, l'éclairer de la lumière de la vie. Il en est ainsi du pouvoir du Logos qui est éternellement dans le temps « Je Suis », et du Logos incarné. La naissance à soi-même à travers une mort à soi par la (ré)surrection en soi du divin, toutes les religions l'affirment — chacune à sa manière, avec une clarté différente — comme la destinée de l'homme, et à la lumière du Logos incarné, du Christ Jésus, ce mystère de la vie est reconnu comme le mystère du Logos de la vie qui est « au commencement », au fondement premier et dernier de tout. La crucifixion de l'homme par lui-même, dans sa vocation de plénitude, et donc son refus de la lumière de la vie qui est celle du Logos rédempteur, est suceptible d'être un passage, non une fin, à cause de la puissance du Logos. L'homme est rédimé à travers la propre croix qui est son refus, par la croix du Logos refusé, en raison de la croix du Logos offert, lorsqu'elle a raison du refus de l'homme.

Le prologue de Jean ne limite cependant pas à l'homme la puissance de rédemption du Logos, qui est dans le cas de l'homme son pouvoir de transmuer un refus de plénitude et donc une mort en une résurrection. La coordination caractéristique du prologue entre le cosmos et l'oikouménè étend à toute la réalité la promesse de changement (métamorphose), dans le sens du *passage de la réalité de son ambivalence à son intégrité plénière.* V. 1 et 3: « Au commencement était le Logos... Toutes choses ont été faites par lui ».

Le commencement, entendu dans son sens fondamental, ontologique, est identique avec le Logos: c'est lui qui est le Commencement, le fondement éternel de tout et ainsi la dimension d'éternité de toutes choses, c'est-à-dire l'éternité qui, tout en transcendant toutes choses, est immanente à elles, en ouvrant par là même les choses à leur au-delà, leur transcendance qu'elles ont dans le Logos éternel. La différence entre le Logos créateur et la création, cosmos et oikouménè, est certes nettement affirmée: le monde (cosmos et oikouménè) n'est pas éternel. Il n'y a d'histoire qu'à cause de cette non-éternité à la fois spatiale et temporelle du monde. L'extension spatiale et temporelle, aussi bien dans le cosmos que dans l'oikouménè, implique la distance, celle dans l'espace et dans le temps, entre ici et là, hier, aujourd'hui et demain, celle fondamentalement entre le monde et Dieu. C'est dans ces distances qu'il y a « place » pour les tensions qui font qu'il y a histoire. L'éternité, elle, est présence. Elle l'est *dans* ces distances et donc dans les tensions du monde, du fait que le monde est fondé en elle, même si cette présence est aussi au-delà de tout ce qui en est donné dans le monde. Par cette immanence de l'éternité dans le monde, l'histoire qui est à base d'extension prend un sens, une direction, elle n'est pas un pur chaos. Mais par ce sens qu'elle prend du fait de son enracinement dans l'éternité, elle n'est pas seulement non-éternité, elle est aussi porteuse et annonciatrice d'éternité: porteuse en tant que fondée dans l'éternité, annonciatrice d'éternité en tant qu'orientée vers elle. Il n'y a pas seulement extension du monde, mais histoire, à cause du « sens » du monde, de la présence en lui de l'éternité. Ce sens, cette présence sont perçus par l'homme, ou du moins offerts à la perception de l'homme; c'est cela que le prologue nomme la lumière qui éclaire tout homme. La perception ou la non-perception par l'homme de cette lumière qualifient l'histoire de l'homme, comme histoire de la foi ou comme histoire de la non-foi. C'est en l'homme que le caractère historique du monde devient conscient, c'est lui qui en perçoit ou n'en perçoit pas le fondement et donc le sens.

Cependant, il n'y a pas seulement histoire parce qu'il y a distance dans le monde et entre le monde et l'éternité; il n'y a pas seulement une histoire du monde avec l'éternité, il y a également une histoire de l'éternité avec le monde. L'éternité est engagée dans le monde, dans l'extension et donc dans la distance qui en sont les caractéristiques. Le Logos créateur affirmé dans les premiers versets du prologue est le Logos rédempteur affirmé peu après. Le Logos du commencement, du fondement, est celui d'une histoire; il est le créateur de l'histoire en étant le créateur du monde; il se révèle dans l'histoire comme lumière, jusqu'à s'incarner dans l'histoire dans l'homme Jésus de Nazareth. L'éternité n'est pas le fondement immuable du monde, elle est le fondement vivant du monde, étant « la vie » (v. 4). Il y a, dans la création, processus de kénose, de don de la vie à ce qui n'est pas elle. La présence de l'éternité dans le monde est don de vie; ce don s'accomplit, c'est-à-dire cul-

mine concrètement au sein de l'histoire humaine dans l'incarnation du Logos. C'est pourquoi le « sens » de l'histoire, ce n'est pas simplement un « retour » dans le commencement du fondement qui est toujours contemporain du monde, car ce serait la négation même de l'histoire; le sens de l'histoire serait sa suppression, son anéantissement. Le sens de l'histoire, à cause de la kénose du logos dans le monde, dans l'extension de l'espace et du temps, cosmique et œcuménique, c'est le passage du monde, fondé dans le Logos, à travers sa distance d'avec le Logos, vers sa *finalisation* dans le Logos. « Finalisation » est un autre mot pour « récapitulation » et désigne l'accomplissement, la plénitude dernière, eschatologique, du monde en Dieu[4].

Le monde, l'histoire se situent *entre* un commencement et une fin, entre une protologie et une eschatologie. Le «sens» du monde c'est de devenir, de création du Logos qu'il est, offrande au Logos. Il ne le peut que par l'homme, capable de réponse — responsable — parce que capable d'accueil du Logos. Par l'homme par qui le Logos est reçu et qu'ainsi il illumine (v. 9), le monde, fondé dans le Logos, veut être offert au Logos. C'est cela la consommation (*Vollendung*), l'accomplissement du monde et du même coup du Logos créateur lui-même. Le prologue de Jean dit que l'homme ne reçoit pas le Logos. Mais il laisse aussi entendre que le Logos rédempteur peut vaincre le refus de l'homme. L'offrande du monde au Logos n'est pas alors d'abord le fait de l'homme, mais le fait du Logos lui-même, du Logos rédempteur. Le Logos créateur est tendu à travers le Logos rédempteur, dans l'histoire, vers le Logos consommateur, qui est l'accomplissement du Logos. Le Logos rédempteur, qui est le Logos créateur dans l'histoire, pour la conscience, pour l'« l'illumination » (v. 9) de l'homme, et qui est le fait de la kénose du Logos, de son offrande de soi au monde et aux hommes, porte — sup-porte — déjà en lui la réponse de l'offrande à lui-même, le Logos, du monde et des hommes, du monde par les hommes. Le Logos rédempteur incarné dans Jésus, le Christ est à la fois la concrétisation accomplie de l'offrande du Logos au monde, aux hommes du monde, *et* celle de l'offrande de l'homme et, par l'homme, du monde au Logos. Dans le Logos rédempteur, ce n'est pas seulement le commencement créateur qui est présent dans l'histoire, mais aussi la fin, pas seulement la kénose du fondement ontologique dans son offre rédemptrice, personnaliste, à l'homme, mais aussi la plénitude de l'accomplissement de l'histoire du Logos rédempteur avec le monde et du monde avec le Logos rédempteur. Il y a ainsi concomi-

[4] P. TILLICH parle ici d'« essentialisation » du monde. S'il entend bien par là l'intégration eschatologique du monde en Dieu, le terme « essentialisation », inspiré de Schelling, évoque par lui-même plutôt le retour dans le fondement ontologique premier. Celui-ci coïncide bien avec la « fin », mais n'est pas transparent par lui-même, en tant que terme, à l'histoire de ce fondement dans le temps et dans l'espace, jusqu'à son accomplissement dans la plénitude eschatologique.

tance du Logos créateur, protologique, et du Logos consommateur, eschatologique, avec le Logos rédempteur, historique. Il s'agit du même Logos, considéré dans ses caractères protologique, eschatologique et historique. Le Logos rédempteur, en tant qu'historique, est le passage du Logos créateur au Logos consommateur. Et le monde en tant qu'historique est, du fait du Logos rédempteur et donc aussi du fait de l'homme rédimé, le passage de la distance qui le caractérise, en lui-même et par rapport au Logos, à sa présence dans le Logos. « Toutes choses ont été faites par lui (le Logos) » (v. 3), cette affirmation implique l'autre, complémentaire de celle-là: elles ont été faites pour lui, comme le dit en particulier *Col 1,16:* « Toutes choses ont été créées par lui et en vue de lui ». L'histoire humaine, à cause de la présence en elle du Logos rédempteur, a ainsi pour sens l'accomplissement du monde dans le Logos consommateur, ce que les évangiles appellent « le royaume de Dieu ». Cet accomplissement consiste dans l'offrande, par les hommes, du monde à Dieu. Le sens du monde est ainsi la culture, en tant que par sa médiation, par ce que l'homme fait du monde, celui-ci est offert à Dieu. Ce sens est exprimé dans *Ap 21,24-26*, où il est parlé de la nouvelle Jérusalem comme symbole de l'accomplissement de l'histoire: « Les nations marcheront à la lumière (de la cité céleste), et les rois de la terre y apporteront leur gloire. On y apportera la gloire et l'honneur des nations ». Ce qui signifie que la culture, dans la mesure où elle est une transfiguration du monde par suite de sa finalisation dans le Logos eschatologique, est elle-même engrangée dans l'éternité du Logos.

La théologie chrétienne de la récapitulation, à laquelle le prologue de Jean est une introduction éclairant tout le Nouveau Testament et éclairée par lui, est ainsi une théologie de l'éternité comme du monde cosmique et œcuménique, dans leur coordination réciproque. Elle est à ce titre une théologie de l'histoire de l'éternité (du Logos) dans le monde, avec le monde, par le monde, et de l'histoire du monde avec l'éternité, dans laquelle il est fondé, et vers laquelle il va, du fait du « sens » que l'éternité, à cause de son histoire avec le monde, donne au monde. La théologie de la récapitulation est une théologie de la finalisation du monde en Dieu sur la base d'une théologie de la fondation du monde en Dieu. Elle est une théologie de la consommation, c'est-à-dire de l'accomplissement, comme « sens » d'une théologie de la rédemption fondée dans une théologie de la création. On peut aussi dire, avec l'expression donnée dans *Ac 3,21*, qu'elle est une théologie de la restitution universelle — ἀποκατάστασις πάντων —: cette expression, qui semble tournée vers le fondement originaire de toutes choses et appelle ainsi l'idée d'un retour, prend dans le contexte où elle est employée la signification de ce vers quoi toutes choses vont: « jusqu'aux temps de la restitution de toutes choses » (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων); elle appelle donc l'idée d'une progression vers un accomplissement, mais dans lequel le fondement est présent. Elle corrobore ainsi ce que

nous avons dit. Commencement, fondement et fin, accomplissement, sont un en lui, le Logos, devenu manifeste concrètement au sein de l'histoire dans le Christ Jésus; ils sont un dialectiquement, c'est-à-dire sans séparation comme aussi sans confusion, dans l'éternité du vivant, de celui qui est « Je Suis », dont l'éternel présent — *nunc aeternum* — est fondateur et consommateur de tout.