

« DUM VISIBILITER DEUM COGNOSCIMUS... »

Méditation théologique

LE CHRIST, RÉVÉLATEUR DE DIEU

LA préface de Noël, qu'on peut attribuer à saint Grégoire le Grand¹, rend grâces à Dieu en ces termes : « Par le mystère du Verbe incarné, une nouvelle lumière de votre clarté a resplendi au regard de notre esprit; en sorte que désormais connaissant Dieu visiblement, par lui nous soyons ravis en l'amour des choses invisibles. » Peu importe que saint Grégoire lui-même cherche surtout, dans la vue du Verbe incarné, un exemplaire moral, une invitation à nous tourner vers la contemplation des choses d'en-haut. Nous voulons nous attacher plutôt au rôle qu'a eu le Verbe incarné d'être révélateur de Dieu, ou même plus précisément, à la valeur qu'a, pour cela, le fait même de l'Incarnation.

L'idée est foncièrement biblique. Saint Paul, qui n'a pas connu le Christ selon la chair, le voit plutôt comme *contenu* de la révélation de Dieu dont l'Apôtre a l'intelligence. Pourtant, il applique volontiers au Christ les thèmes bibliques de la Sagesse : le Christ est l'image du Dieu invisible, le resplendissement de sa gloire, l'effigie de sa substance². Une hymne ancienne, citée dans la première épître à Timothée parle du : « Mystère de la piété qui... a été manifesté

1. B. CAPELLE, *La Préface de Noël*, dans *Q.L.P.*, décembre 1933, pp. 273-283; *La main de saint Grégoire dans le Sacramentaire grégorien*, dans *Rev. Bénéd.*, 1937, pp. 13-28.

2. Col., 1, 15; Hébr., 1, 3; comp. 2 Cor., 4, 4 et 6; 3, 18; Rom., 8, 29, en parallèle avec Sag., 7, 25-26; Sir., 24, 3 sq.

dans la chair » (3, 16). Les Évangiles synoptiques présentent Jésus comme maître. Jésus enseigne une autre justice que celle des pharisiens, et même celle de la Loi. Lors de la transfiguration, Jésus apparaît d'abord entouré de Moïse et d'Élie, la Loi et les prophètes, mais, quand les apôtres relèvent la tête après s'être sentis terrassés par une crainte religieuse, ils ne voient plus que Jésus seul, et une voix céleste prononce : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le! » Son titre à être écouté est ainsi fondé dans le fait qu'il est le Fils de Dieu, qu'il communique ce qu'il a connu dans l'intimité du Père.

Cette idée remplit tout l'Évangile de saint Jean. Tandis que les trois premiers Évangiles avaient rapporté l'histoire de la Parole évangélique telle qu'elle s'était déployée après avoir commencé dans la prédication de Jean le Baptiste — « Commencement de la Bonne Nouvelle... Jean le Baptiste parut dans le désert... » (Mc, 1, 1 s.) —, le quatrième évangéliste montre que ce commencement n'est pas seulement historique et terrestre. La Parole qui a retenti, il y a dix-neuf siècles en Palestine, a son véritable début dans la Parole éternelle : « Au commencement le Verbe était, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. » C'est *cette* Parole éternelle et divine qui s'est faite chair et qui a demeuré parmi nous. En sorte que, dans son enseignement, on entendait réellement l'enseignement *de Dieu*. « Nul n'a jamais vu Dieu (mais) le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître » (1, 19). Aux Juifs qui disaient : comment sait-il tout cela, lui qui n'a pas fait d'études (rabbiniques), Jésus répondait : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé » (Jean, 7, 15-16). Et il revendiquait de connaître et de faire connaître celui qui l'avait envoyé³.

Il y avait longtemps que Dieu parlait, et donc se manifestait. Mais il se faisait connaître, dans les événements de l'histoire sainte et par les prophètes, comme de loin; il se manifestait seulement dans ses actes. Ne l'entendrait-on pas, ne le verrait-on pas *lui-même* ? Voir, et non pas seulement entendre, avant d'être un désir de l'âme grecque, cela avait été celui de Moïse (Ex., 33, 18). Toute âme reli-

3. Cf. Jo., 7, 29; comp. 12, 49-50; 14, 1-9.

gieuse voudrait passer des ombres à la réalité, de la nue obéissance à la présence⁴.

Tout le mouvement du dessein de Dieu allait à cette perfection de la communication de soi-même. Le propre de la Nouvelle et éternelle alliance réside précisément dans le passage de simples *dons* de Dieu, au don *de Dieu* lui-même, « du Dieu qui parle au Dieu fait homme⁵ ». Saint Épiphane cite comme venant du Christ cet *agraphon* : « Celui qui parlait dans les prophètes, c'est moi, me voici⁶. » La liturgie de Noël reprend dans le même sens un mot d'Isaïe (52, 6) d'après la Vulgate : « Ego qui loquebar, ecce adsum. » C'est le thème du solennel prologue de l'épître aux Hébreux, sur lequel nous reviendrons : « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils » (1, 1-2).

Quand Dieu ne se contente pas de parler par des hommes, mais qu'il se constitue lui-même la parole humaine de révélation, il apporte évidemment la révélation dernière. Les prophètes parlaient d'un Autre; en Jésus-Christ, *Dieu parle lui-même de soi*. Les premières générations chrétiennes et les Pères ont eu de façon très vive le sentiment joyeux de cette grande nouveauté : Jésus-Christ nous a fait connaître Dieu. Nous sommes aujourd'hui peu sensibles à cette valeur de connaissance. La religion nous paraît consister davantage dans les intentions et la sincérité du cœur, ou dans les œuvres. Un salut sans aucune connaissance de Dieu nous accommoderait tout autant. Les chrétiens de l'Antiquité étaient encore entourés par un paganisme n'ayant aucune connaissance de Dieu, ni désir d'en avoir une, ni conviction qu'elle fût possible⁷. Ils goûtaient la

4. Saint BERNARD représente les justes de l'Ancien Testament désirant entendre, non plus les prophètes, mais Dieu lui-même : *In Cant.*, serm. 7, 1-2 (P. L., 183, 789-790).

5. Sous-titre de L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile (Lectio divina, 8)*, Paris, 1951. Cette différence entre les deux dispositions est mise en lumière dans l'Appendice III de notre *Mystère du Temple*, Paris, 1958; dans J. DE BAGIOCCHI, *Présence eucharistique et transsubstantiation*, dans *Irénikon*, 32 (1959), pp. 139-160.

6. A. RESCH, *Agrapha (Texte u. Unterschg., XXX, 3-4)*, Leipzig, 1906, p. 207.

7. Témoin le scandale de Celse devant la prétention des chrétiens : cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné (Patristica Sorbonensis, 2)*. Paris, 1958, p. 76.

joie et l'assurance d'être passés, grâce à Jésus-Christ, de l'ignorance à la connaissance de Dieu : c'était un des objets constants de leur action de grâces. Le Christ, Verbe fait homme, était d'abord, pour eux, le révélateur de Dieu, c'est-à-dire du Père qui habite une lumière inaccessible (1 Tim., 6, 16; comp. 1, 7)⁸. Mais, comme disait saint Léon, invisible en sa nature, Dieu est devenu visible dans la nôtre⁹. Révélateur suprême et totalement vrai, le Christ révèle, au moins *ex parte*, le fond du mystère de Dieu et la Vérité première.

Mais il ne révèle pas seulement Dieu, il révèle ce qu'est la communion avec lui, le moyen et la voie de cette communion. Ignace d'Antioche écrivait aux Éphésiens, en 116-117 : « L'ignorance a été dissipée, l'ancien royaume ruiné, quand Dieu apparut en forme d'homme *pour une nouveauté de vie éternelle*¹⁰. » Ces trois choses se correspondent : le révélateur, la vérité révélée, la qualité de vie ou de salut, le moyen ou la voie d'accès à cette vie. Jésus, qui révèle le Père, révèle aussi le moyen; Jésus, qui *est* la vérité de Dieu révélée, est aussi la voie d'accès : « Philippe, qui me voit, voit le Père », « Je suis le chemin » (Jo, 14, 9 et 6). Jésus révèle le monde *céleste*, un monde vraiment d'en-haut, et il révèle en même temps les voies d'une vie de communion avec Dieu, un autre mode d'existence que le terrestre, à savoir la vie selon l'Esprit et les voies de la vie chrétienne.

Cette révélation n'est pas contenue seulement dans son

8. Ce thème de la christologie ancienne, naguère souvent négligé, a été mis en lumière dans des travaux récents, surtout M. HARL, *op. cit.*, p. 78, n. 27, indications bibliographiques. Cf. aussi J. LEBRETON, *Origine du dogme de la Trinité*, t. 2, Paris, 1928, pp. 576 sq., 590 sq.; L. ESCOULA, *Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 66 (1939), pp. 385-400, 531-567. Voir le florilège, en fin de cet article.

9. *Serm.* 23, 2 (*Sources chrétiennes*, 22, Paris, 1947, p. 76); *Epist.* 28 à Flavien, n. 4 (Denzinger, n° 144).

10. Éphés., 19, 3. Saint Cyrille d'Alexandrie insiste, dans la même perspective, sur la sanctification *de la chair* du Christ : car l'entrée de Dieu en cette chair est tout autre chose qu'un simple fait métaphysique, elle est ordonnée à la création d'un homme nouveau, à un renouvellement de la nature humaine dans l'Esprit : cf. son commentaire sur saint Jean et *VI^e Dialogue sur la Trinité* (P. G., 75, 1017); P. GALTIER, *Le Saint-Esprit dans l'Incarnation du Verbe d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Problemi scelti di Teologia contemporanea*, Rome, 1954, pp. 383-392.

enseignement; elle l'est aussi, peut-être même faut-il dire : surtout, dans ce qu'il a *fait*. Si l'on ne considérait que l'enseignement, on pourrait voir, dans l'humanité du Christ simplement une bouche *du Verbe*, et celui-ci serait seul le révélateur de Dieu. Il y a quelque chose de cela chez Origène, par exemple, qui, tout en le corrigeant, ne s'est jamais complètement dégagé de son platonisme d'Alexandrin cherchant partout l'intelligible. La venue *en chair* du Verbe n'apparaît pas, chez lui, privilégiée par rapport aux autres venues, toutes spirituelles, du Logos. La chair cache plus qu'elle ne révèle¹¹. Mais la descente du Verbe en notre chair, l'assomption par Dieu d'une condition de serviteur, le lavement des pieds, l'obéissance d'amour jusqu'à la mort de la croix : tout cela réalise une valeur de révélation, et de révélation *de Dieu* : « Philippe, qui m'a vu, a vu le Père. »

Dans le Nouveau Testament déjà, plus expressément encore chez les Pères et dans les liturgies anciennes, la connaissance de Dieu apportée par le Christ n'est pas un pur savoir. Elle est à la fois instruction et sainteté. Elle n'est pas une simple information préalable au salut, elle est déjà salut en acte. Saint Paul joint l'idée d'être sauvé et celle de parvenir à la connaissance de la vérité (1 Tim., 2, 4). Ce n'est pas en vain que le baptême est si souvent appelé « illumination », ou « Foi » (Tertullien), mais aussi bien « initiation ». C'est que, d'une part, la connaissance salutaire n'a pas une valeur seulement noétique : elle est le début, donc déjà la réalité, de la communication que Dieu veut nous faire de sa vie, de sa gloire; d'autre part, la descente de Dieu vers nous est inséparable de notre remontée à lui. Le Christ ne nous révèle pas le Père qu'il ne nous attire à lui. La Parole ne reste pas sans effet (cf. Is., 55, 10-11). Dans le Nouveau Testament, la descente (*katabasis*) engage une remontée (*anabasis, analèpsis*) : plus précisément, la descente de Dieu vers nous engage le processus de notre remontée à Dieu¹². Les Pères ont compris cela très profondément. C'est une des raisons pour lesquelles la

11. Voir M. HARL, *op. cit.*, pp. 185, 201 sq., 205-218, 336-338.

12. Voir, entre autres, Jo., 1, 51; 3, 13; 6, 51 et 62; Éphés., 4, 8-10; Phil., 2, 7-11; Rom., 1, 17.

Rédemption leur paraît acquise dès qu'il y a Incarnation, l'Église dès qu'il y a venue de Dieu en notre chair : ce qu'on a appelé « théorie physique » est surtout l'expression de cet aspect, combien authentique et profond, du mystère.

L'INCARNATION EST INSÉPARABLE
DE TOUTE LA GESTE SALVIFIQUE

Le concile de Chalcédoine (451) a définitivement fixé la foi de l'Église sur l'article de l'Incarnation : « Vrai Dieu et vrai homme, consubstantiel au Père selon la Divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité¹³... » On n'entretrait pas complètement dans la foi de l'Église, dans le sens des Pères, dans celui du Nouveau Testament, si l'on voyait dans l'Incarnation un simple fait physique, ou plutôt métaphysique, dont Chalcédoine aurait donné la formule : deux natures, divine et humaine, unies selon l'être dans l'unique Personne du Fils... Certes, il en est bien ainsi, mais le mystère ne consiste pas seulement en cela. Il ne suffirait même pas de voir ce fait métaphysique de l'Incarnation comme la condition d'une Rédemption efficace, comme permettant que soient rendues à Dieu une satisfaction et une adoration infinies. Ce serait une vue plus riche et moins inadéquate du mystère, mais encore un peu étriquée. Ayant, sur la précédente, l'avantage de mettre le fait métaphysique de l'Incarnation en relation avec le Dessein salvifique de Dieu, elle concevrait, en effet, ce Dessein d'une façon trop sèche, trop unilinéaire, presque pauvre.

L'Incarnation est essentiellement un fait, le fait le plus décisif, de l'histoire du salut. Cette histoire inclut toujours des questions ontologiques, mais ne peut se réduire à elles. On ne peut en comprendre les mystères que par rapport à un Dessein, en tâchant de les saisir comme moments d'une économie. Du point de vue théologique, l'aspect le plus intéressant des programmes de théologie kérygmaticque tels que les ont tracés, dès 1936-1939, les PP. J.-A. Jungmann et H. Rahner, tient, selon nous, dans l'effort qu'ils ont fait

13. Denzinger n° 148.

pour revoir la « théo-logie » dans le cadre de l' « économie ».

Dieu, en effet, ne s'est pas révélé en soi, il s'est révélé à des hommes, et selon ce qu'il voulait être *pour eux*. De même n'existe-t-il, ni pour les Pères, ni pour les Écritures apostoliques, une Incarnation en soi, en dehors de ce qu'elle veut être *pour nous* : « propter nos et propter nostram salutem », reedit le concile de Chalcédoine après le *Credo* de Nicée et de Constantinople. Ignace d'Antioche voyait toute l'économie ou le plan divin aller « à l'homme nouveau, Jésus-Christ¹⁴. » L'Incarnation a pour sens la constitution d'un homme nouveau que nous avons à devenir, nous aussi, en nous insérant dans le Christ¹⁵. On sait que les Pères répètent sans se lasser : « Le Fils de Dieu est devenu homme afin que les hommes devinssent Dieu¹⁶. » C'est dire que l'Incarnation n'est pas ce que Dieu a voulu

14. Éphés., 20, 1. Et cf. *supra*, n. 10.

15. Cf. saint Hippolyte, *Antichr.*, 3 (éd. Achelis, G.C.S., p. 6, l. 17-19) : « Unique est l'Enfant de Dieu, c'est par lui que nous avons reçu, nous aussi, la nouvelle naissance du Saint-Esprit : en sorte que notre aspiration, la plus profonde ici-bas, est d'être joints ensemble, nous qui sommes plusieurs, à cet unique homme céleste. » Dans cette perspective si biblique, la double lecture de Jean, 1, 13, prend toute sa signification (« nati sunt », « natus est »).

16. Quelques exemples : saint Irénée, *A.H.*, III, 10, 2 (P. G., 7, 874; Sagnard, *Sources chrétiennes*, 34, Paris, 1952, pp. 166-167); III, 19, 1 (col. 939, pp. 332-333); V, praef. (col. 1120 B); saint Athanase, *Orat. I contra Arianos*, 39; II, 70; III, 34 (P. G., 26, 92, 296, 397); *De Inc. Verbi*, 54 (25, 192 B); Amphiloque d'Inconium, *Oratio in Christi Natalem*, 4 (P. G., 39, 41 A); saint Grégoire de Nazianze, *Orat. II*, 22; XL, 45 (P. G., 35, 432 et 436, 424); saint Grégoire de Nysse, *Grande Catéchèse*, 27 (P. G., 45, 69); saint Jean Chrysostome, *In Joan.*, I, 14 (P. G., 59, 79); saint Ambroise, *In Luc.*, lib. V, n. 46 (P. L., 15, 1648); saint Augustin, *Serm.* 125, 5; 127, 6, 9; 166, 4; 184, c. 3; 186, 2; 192, 1; 194, 3 (P. L., 38, 680, 710, 909, 997, 999, 1012, 1016); *Epist.* 140, 4, 10 (32, 541 sq.); 187, 20 (33, 839-840); *En. in Ps.* 34, 21 (36, 507); *De Civ. Dei*, IX, 15, 2; XXI, 15 (41, 269, 729); Augustin (?), *Serm.* 128, 1 (P. L., 38, 1997, cité par saint Thomas, *III^a*, q. 1, a. 2); saint Fulgence, *De Incarn.* (*Maxima Bibl. Patrum*, IX, 310); saint Léon, *Serm.* 23, 4; 25, 2 (trad. R. Dolle, *Sources chrétiennes*, 22, Paris, 1947, pp. 94, 115); Théophylacte, *Enarr. in Ev. Joan.*, c. 1 (P. G., 123, 1156). Et voir les études de J. Gross, M. Lot-Borodine, sur la divinisation chez les Pères grecs; A. Spindeler, *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des 4. u. 5. Jahrh.*, Paderborn, 1938; J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen nach Maximus Confessor*, Münster, 1941; K. Bornhäuser, *Die Vergottungslehre des Athanasius u. Joh. Damascenus*, 1903.

qu'elle soit, ni ce qu'il l'a faite, si on ne considère pas le lien qu'elle a ou veut réaliser avec la création dans son ensemble, et singulièrement avec l'homme, qui en est le résumé et la pointe (microcosme).

D'un côté, l'Incarnation est liée au monde, auquel elle restitue son sens — nous n'insisterons pas davantage sur cet aspect, si important soit-il —, d'un autre côté, elle est liée à toute la geste salvifique du Christ. C'est ce qu'a remarquablement compris saint Thomas d'Aquin. Il introduit la III^e Partie de la *Somme* par ces mots : « Notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, « en délivrant son peuple de ses péchés », ainsi que l'annonçait l'ange, s'est découvert à nous comme la voie de la vérité par laquelle il nous est désormais possible de parvenir à la résurrection et à la béatitude de l'immortelle vie¹⁷. » C'est dans un unique Traité que saint Thomas étudie, d'abord le mystère de l'Incarnation en lui-même, « qui est le mystère d'un Dieu fait homme pour notre salut », puis les *acta et passa* du Dieu incarné, à savoir toute la geste rédemptrice du Christ, accomplie dans la vie et la Pâque du Sauveur. Si le mystère de l'Incarnation est celui « d'un Dieu fait homme pour notre salut », on ne peut en séparer tout ce en quoi s'est accomplie son intention de rédemption. Les *acta et passa Christi in carne* font partie de ce mystère. Les Pères, croyons-nous, auraient approuvé Péguy disant : l'agonie, la mort de Jésus, son cri : Eli, Eli..., tout cela est l'achèvement de l'Incarnation, car, en tout cela, Dieu se constitue « vrai homme » (Première *Clio*). Mais on peut de même ajouter que si le Verbe incarné est révélateur de Dieu, ses *acta et passa* ont aussi valeur de révélation de Dieu.

Dans la perspective de l'Écriture, de la liturgie et des Pères, la Nativité engage déjà la suite des mystères du salut, dont Pâques est la consommation.

Saint Paul ne voit la venue en chair du Seigneur que dans la ligne de Pâques : sacrifice (Phil., 2, 7-8; Hébr., 10, 5-7), résurrection (Rom., 1, 3-4) et gloire (Phil., 2, 7-11), rédemption (Gal., 2, 4-5). Et même, comme l'existence du Christ selon la chair ne l'intéresse pas (2 Cor., 5, 16), l'Apôtre voit la filiation divine du Seigneur se déclarer en sa

17. Traduction Ch.-V. HÉRIS, éd. Revue des Jeunes.

résurrection, suivie de sa session à la droite du Père¹⁸.

J. Pinsk a bien montré naguère¹⁹ que la liturgie romaine de Noël ne sépare pas la célébration du fait historique, ou mémoire, si marquée en cette fête, de tout le mystère de la Rédemption, de tout le plan du salut, qui vise la divinisation de l'homme, enfin du mystère de Dieu lui-même. La distribution d'une évocation des trois naissances — éternelle, historique, spirituelle — sur les trois messes de Noël, telle que la propose saint Thomas²⁰, a quelque chose d'un peu artificiel, dont saint Thomas n'est d'ailleurs pas dupe, comme on le voit par la suite de son texte. La vérité est qu'en effet, la liturgie unit, dans un unique Mémorial, le principe transcendant, son sacrement historique et son fruit définitif, bref, la triple et solidaire réalité de notre filiation de grâce, de la naissance temporelle du Christ et de sa génération éternelle²¹. Noël vise notre divinisation, donc notre rédemption par la Pâque du Seigneur, qui, elles-mêmes, peuvent être vraies *parce que* celui qui est né, est mort, ressuscité et monté aux cieux, n'est autre que le Fils de Dieu. Tout cela est un unique mystère d'alliance, aussi l'« admirable commercium » de l'Incarnation est-il tout entier ordonné à celui de l'Ascension et de la Pentecôte, termes d'une Pâque, c'est-à-dire d'un « passage », dont la croix est le commencement²². Tant et tant de textes de la liturgie de Noël parlent déjà de rédemption²³!

18. Cf. Act., 13, 32-33; Rom., 1, 4; comp. 8, 11; Hébr., 1, 5; 5, 5.

19. *La venue du Seigneur dans la liturgie de Noël*, dans *Q.L.P.*, décembre 1933, pp. 259-272.

20. *III^a*, q. 88, a. 2, ad 2.

21. Comp. E. FLICOTEAUX, *Le mystère de Noël*, dans *La Vie Spirituelle*, 7 (décembre 1922), pp. 282-304. La liturgie ne célèbre que des nativités célestes, et seulement les naissances terrestres qui sont immédiatement en rapport avec l'Incarnation : celle de Jean-Baptiste et celle de la Mère de Dieu.

22. Voir P. MIQUEL, *Le mystère de l'Ascension*, dans *Q.L.P.*, juin 1959, pp. 105-126, surtout pp. 122 sq. L'auteur, qui cite les oraisons de la fête de l'Ascension (Léonien), aurait pu en rapprocher celle *super oblata* de la messe de minuit : « Ut tua gratia largiente, per haec sacrosancta commercia in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia » (Léonien : éd. Feltoe, p. 161; Mohlberg, n° 1249).

23. Flicoteaux les a relevés, *art. cité*. Un des plus frappants est le *De Profundis* des vêpres. Saint LÉON appelle Noël « salutis nostrae sacramentum » (*serm.* 22, 1), « sacramentum humanae restitutionis » (25, 1). L'iconographie du moyen âge (après 1145) aime faire de la crèche un autel... (E. MALE, *L'art religieux du 12^e siècle en*

La liturgie orientale traduit ce même sens du mystère. Les calendriers liturgiques annoncent Noël sous ce titre : « Pâques, fête chômée de trois jours²⁴. » Les triodions et canons de l'avant-fête peuvent être de Syméon Métaphraste (11^e siècle), ils traduisent un sens de la fête dont on peut apporter de nombreux témoignages anciens, patristiques et liturgiques, et qui est extrêmement profond. Noël, c'est-à-dire l'Incarnation, est le début de la kénose ou abaissement de Dieu en condition de serviteur, tout à fait dans le sens de l'hymne reprise par saint Paul dans l'épître aux Philippiens (2, 7-11). Citons quelques-uns de ces textes :

Le Verbe de Dieu incorporel, immortel et simple, est venu dans notre monde : non qu'il en aurait été loin auparavant — car il n'était absent d'aucune partie de la création; coexistant à son Père, il remplissait tout en tout (cf. Éph., 1, 23; Col., 3, 11) —, mais il est venu, il est descendu, par philanthropie envers nous et pour se dévoiler à nous²⁵.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique..., qui, dans les derniers temps, à cause de notre salut, a pris forme d'esclave et s'est fait homme, s'est engagé dans l'humaine nature, a été crucifié, est ressuscité le troisième jour²⁶.

Celui pour qui être égal à Dieu n'est pas une usurpation, se montre à tous dans la forme d'un serviteur²⁷.

L'image inchangée du Père éternel prend la forme du serviteur²⁸.

Chez les Pères, ce moment déjà pascal du mystère de Noël est évoqué de différentes manières. D'abord dans l'argument sotériologique, si souvent employé dans les disputes trinitaires et christologiques des 4^e et 5^e siècles, mais auparavant déjà, puisqu'on le trouve formellement chez

France, ch. 3; *L'art religieux du 13^e siècle en France*, 7^e éd., 1931, pp. 185 sq.).

24. Voir Th. SPASSKIJ, *La Pâque de Noël*, dans *Irénikon*, 30 (1957), pp. 289-306.

25. Saint ATHANASE, cité par SUICER, *Thesaurus ecclesiasticus*, s. v. συγκατάβασις.

26. Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, éd. par A. Wenger (*Sources chrétiennes*, 50, Paris, 1957, p. 119), Cat. I, 21.

27. Introduction du premier tropaire intercalé dans le canon du 20 décembre, avant-fête de Noël.

28. Stichère des vêpres de Noël, 8^e siècle (cité par Th. SPASSKIJ, *art. cité*).

saint Irénée, et en germe chez saint Ignace d'Antioche²⁹. Les Pères alexandrins, Athanase et Cyrille, les Cappado-ciens, mais aussi Tertullien, Ambroise, Augustin, ne cessent d'argumenter ainsi : n'est sauvé, de l'homme, que ce qui en a été assumé par le Fils de Dieu en son Incarnation; notre résurrection, suprême article de la foi et de l'espérance chrétiennes, n'est assurée que si celle du Christ est vraie, c'est-à-dire si *vraiment* Dieu s'est fait homme.

L'idée de relier notre naissance selon la grâce à la Nativité du Christ selon la chair semble avoir été plus particulièrement chère à saint Léon, ainsi qu'à saint Maxime ou à l'auteur qu'on a publié sous son nom³⁰. Un esprit nourri de saint Paul pourrait s'étonner d'abord de voir rattacher notre nativité *céleste, selon l'Esprit*, à la Nativité du Christ *selon la chair*. Celui qui nous vivifie, en effet, ce n'est pas le Christ en tant que conforme au premier Adam, « né d'une femme, né sous la Loi » (Gal., 4, 4 : le seul endroit où saint Paul mentionne la Vierge Marie) : car, précisément, *il est mort* sous cet aspect, et n'est devenu « esprit vivifiant », principe de justification et de vie nouvelle, céleste, que par une résurrection selon l'Esprit³¹. Il y a là un point de doctrine néo-testamentaire que devraient prendre plus attentivement en considération ceux qui croient pouvoir fonder une maternité spirituelle de la Vierge Marie à l'égard du Corps mystique, directement sur sa qualité de Mère de Dieu selon la chair. Saint Léon ne fait pas cette application, et il procède avec précision. Il rattache la naissance spirituelle, et finalement céleste, des chrétiens, c'est-à-dire la pleine création de l'homme nouveau, à la Nativité temporelle du Verbe et, en même temps, à la Nais-sance éternelle comme Fils unique, *en passant par la Pâque du Christ et par le baptême des chrétiens*, qui les conjoi-

29. IGNACE, *Smyrn.*, 4, 2; IRÉNÉE, *A.H.*, V, 1, 1-3 (P. G., 7, 1121 sq.); *Epideixis*, 39 (*Patr. Or.*, XII, 775). Voir E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ, Ét. de théol. historique*, 2 vol., 3^e éd., 1951, tables, s. v. Argument sotériologique.

30. Saint LÉON, *Sermo* 26, 2; 29, 3; saint MAXIME, *Hom.* XV (P. L., 57, 254); PSEUDO-MAXIME, *Hom.* IX (P. L., 57, 245).

31. Voir l'ensemble de l'Épître aux Galates; Rom., 1, 3-4 (et le commentaire de saint AUGUSTIN, *Ep. ad Rom. inchoata Expos.*, 5 (P. L., 35, 2091); *De praedest. sanctor.*, 15, 44 (982-983); 4, 25; 6, 1-11; 8, 1-13; 1 Cor., 15, 20-23, 45-50; 2 Cor., 5, 16-21; 13, 4; 1 Tim., 3, 16; 2 Tim., 2, 8; comp. 1 Pi., 3, 18.

gnent à cette Pâque, non à Noël³². C'est en incluant dans sa visée tout le processus sauveur d'abaissement jusqu'à la mort, et d'exaltation jusqu'au ciel, bref toute la Pâque du Christ couronnant sa vie en condition de serviteur, que Noël est, en toute vérité, le mystère « d'un Dieu fait homme pour notre salut » (Saint Thomas, III^a, prol.).

Cette geste salvifique est, d'un bout à l'autre, condescendance (*sunkatabasis*), kénose, obéissance filiale et service par amour. Elle est la « récapitulation », au sens irénéen du mot, de la chute, c'est-à-dire la reprise, mais sous le signe inverse, de tous les éléments de l'histoire par laquelle l'homme s'était perdu et continuait à souscrire à sa perte. C'est en voulant s'exalter que l'homme s'était dégradé et perdu. C'est en acceptant de descendre qu'il se relève, dans le Christ, et reprend le chemin de la gloire.

Nous voudrions, avant d'aller plus loin, signaler deux conséquences ou applications importantes de cette façon néo-testamentaire et traditionnelle de voir l'Incarnation comme inséparable de toute la geste salvifique et du terme qu'elle vise, le salut ou la divinisation de l'homme.

1° En théologie *De Ecclesia* d'abord. On sait combien le mystère de l'Église imite celui du Verbe incarné, et doit trouver un équilibre analogue, dans une sorte de Chalcedoine ecclésiologique³³. Le thème christologique précédemment développé peut inspirer un nouveau parallèle, dont ceux qui suivent le mouvement des idées dans le monde de l'OËcuménisme saisiront toute la portée. Pas plus dans le cas de l'Église que dans celui du Christ, il ne faut sépa-

32. Voir *Serm.* 26, 2 (P. L., 54, 213; trad. R. Dolle, p. 127) : « ... la fête d'aujourd'hui renouvelle pour nous l'avènement sacré de Jésus, né de la Vierge Marie, et il se trouve qu'en adorant la nativité de notre Sauveur, nous fêtons nos propres origines : la naissance du Christ, en effet, c'est le commencement du peuple chrétien, et le jour anniversaire de la tête est aussi celui du corps. Si chacun est appelé à son tour, si tous les fils de l'Église sont répartis dans la succession des temps, pourtant l'ensemble des fidèles sortis des fonts baptismaux, crucifiés avec le Christ dans sa Passion, ressuscités dans sa résurrection, placés dans son ascension à la droite du Père, naissent aujourd'hui avec lui... » *Comp. serm.* 21, 3; 25, 5.

33. Voir notre *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris, 1952; *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle*, dans *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. III, Würzburg, 1954, pp. 239-268.

rer l'ontologie de la mission, ou, si l'on nous permet ces expressions, la morphologie de la physiologie et même de la fonction ou de l'œuvre extérieure. Pas plus que le mystère de l'Incarnation n'est un pur fait métaphysique, pas plus qu'il ne saurait être réduit à sa formule ontologique, le mystère de l'Église, et même son unité, ne peuvent être conçus simplement à un plan statique, comme un fait d'organisation ou d'institution. Ils visent et englobent une geste missionnaire de communication de salut. Lorsqu'on parle de l'Église, et même de son unité, il ne faut jamais perdre de vue qu'elle n'est pas faite pour elle-même, mais pour un service apostolique du monde.

2° En théologie des réalités créationnelles ou terrestres. On ne peut séparer non plus cette théologie, si intimement liée à celle du Verbe incarné, du Plan de Dieu, lequel est christologique et pascal³⁴. On dirait aussi bien qu'on doit se garder d'en rester à un plan d'analyse abstraite et formelle : c'est une étape légitime, nécessaire même, de la réflexion, mais il faut, si l'on veut parler des réalités telles qu'elles sont, les envisager dans leurs conditions existentielles concrètes. On est alors en présence d'un monde prévu, dès le principe, pécheur et racheté, *in Christo* et *ad Christum*³⁵. Dans le projet éternel de Dieu, le Verbe est conçu comme *Incarmandus*... Nous en avons fait nous-même l'expérience : honorer pleinement ces vérités demande un effort pour un esprit formé à l'école de saint Thomas. Mais on ne peut pas plus s'arrêter à une pure considération d'ontologie formelle des choses, qu'on ne peut se contenter d'une métaphysique de l'union hypostatique. Une théologie complète des réalités terrestres ne peut être une pure théologie d'incarnation : elle doit être finalement christologique, pascale, eschatologique.

DIEU RÉVÉLÉ DANS SON « HUMANITÉ »

« Après avoir, à maintes reprises et de diverses manières, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui

34. Voir W. KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung*, 4^e éd., Munich, 1951, et la critique de l'essai du chanoine G. Thils, par D. V. WARBACH, dans *Theologische Revue*, 1952, col. 172.

35. Cf. Éphès., 1, 4; Col., 1, 16-17; Hébr., 1, 3; 1 Cor., 8, 6.

sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles. » (Héb., 1, 1-2). Ce texte est lu comme épître de la messe du jour de Noël. Entre les deux moments de la manifestation de Dieu qu'il distingue, il existe à la fois une continuité et une opposition. Il est bon de soutenir notre méditation par une représentation aussi nourrie, aussi concrète, que possible, du cadre des manifestations et du contenu proposé en chacun des deux moments : les prophètes et le Fils.

La longue théorie des prophètes depuis Moïse jusqu'à Jean le Baptiste! Treize ou quinze siècles d'approches de Dieu. C'est Moïse : celui de Michel-Ange, celui du puits de la Chartreuse de Champmol qu'on voit au musée de Dijon. Mieux : celui du texte biblique, l'homme qui affronte le Pharaon, l'homme qui, appuyé sur la foi en la Promesse de Dieu, porte seul, à travers quarante ans de désert, un peuple rétif et charnel. L'homme du Sinaï, qui a rencontré Dieu et lui a parlé comme bouche à bouche, au milieu d'un paysage encore aujourd'hui bouleversé, calciné, âprement grandiose et solitaire... Ou bien c'est Isaïe : celui, encore, du musée de Dijon, ou celui du portail de Chartres : un voyant. Il a vu Yahvé Sabaoth en sa majesté royale, dans l'intérieur sacré du Temple : cf. 6, 1-4, cité infra. Quelle grandeur, chez ces prophètes! Quels hommes, quels colosses! Tout, en eux, est force, intransigeance, intrépidité, austerité...

Si, après leur personne et le cadre de leurs visions, nous considérons leur message, nous y trouvons, dominant tout, l'affirmation du règne de Dieu dans son absolu exclusif : Yahvé est Roi, seul il est Seigneur. Cela a des exigences, des conséquences redoutables. Mais il est remarquable que l'abrupt, l'effrayant même, parfois, de ce règne, est comme tempéré, ou plutôt complété, par une annonce de tendresse, d'intimité et de miséricorde. Il nous est dit que le Messie régnera les peuples, comme un guerrier vainqueur, avec une verge de fer³⁶, mais aussi qu'il sera « le bon pasteur », prenant un tendre soin de ses brebis, au prix d'une peine qu'il ne ménagera pas (Éz., 34; Jér., 23, 1-8). Il nous est parlé

36. Ps. 2, 9; comp. Deut., 28, 48; Jér., 28, 13-14. Mais aussi Apoc., 2, 27; 12, 5; 19, 15.

du Messie comme d'un Nouveau David, appelé à régner³⁷, mais aussi comme d'un doux serviteur souffrant, prenant sur lui et portant l'iniquité de tous, pour les réconcilier tous³⁸. « Yahvé est un feu dévorant, un Dieu jaloux » (Deut., 4, 24), mais aussi il éprouve, pour son peuple, un amour, en quelque sorte, inextinguible, impénitent, dont la tendresse et les inépuisables ressources en pardon nous sont signifiées dans la bouleversante histoire d'Osée et de son « épouse de fornication » — certainement un des moments suprêmes de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament.

Le prophète est un homme qui fait descendre la Justice sur la terre, disait Léon Bloy. La Justice, et le feu du ciel! Mais voici que, maintenant, Dieu lui-même parle, Dieu lui-même se manifeste : non plus de loin seulement, et par la bouche d'autres hommes saisis par sa main puissante, mais *lui-même*, en personne. « *Ego qui loquebar, ecce adsum.* » Nous sommes attentifs : qu'allons-nous entendre ? Nous nous approchons : qu'allons-nous voir ? Et voilà : quand Dieu lui-même prend la parole, quand il se montre en personne, quand il dévoile le fond caché de lui-même, quand l'Invisible se rend visible, ce qui apparaît, c'est « sa bonté et son amour pour les hommes. *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei*³⁹ ». Ce qui apparaît, quand Dieu se montre en personne, c'est un homme, et même, d'abord, un petit enfant.

Le mot *Philanthrôpia* employé par saint Paul relevait de la langue païenne, et on ne le trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament; mais, dans l'assomption chrétienne de la culture hellénique, qui fut de la mission et de la grâce des Pères, cette expression, qui signifiait la bienfaisance ou la générosité nuancée de miséricorde et de bonté, d'un souverain, la douce Philanthropie de Dieu, devint un mot-clef des débuts de la catéchèse. Les Pères aimaient développer d'abord le thème des surabondants bienfaits de Dieu et de son amour pour les hommes, tels qu'ils se montrent dans la création, puis dans la façon dont

37. Cf. 2 Sam., 7; Ps. 89; Is., 9, 6; Dan., 7, 14; Luc, 1, 32.

38. Is., 42, 1-3; 50, 4-9; 52, 13 à 53, 12.

39. Tit., 3, 4 : épître de la messe de l'aurore.

il a traité l'homme et, au lieu de le laisser se perdre, est descendu à son secours et le sauve⁴⁰.

Certes, Dieu, pour se manifester à des créatures engagées dans la vie corporelle et dans la durée historique, doit prendre *une autre forme* que sa « *forma Dei* ». Il ne peut se dévoiler qu'en se voilant, se révéler que sous une sorte de déguisement. C'est dans le voile qu'il se dévoile à des yeux encore terrestres. Cette dialectique est la condition même de la Révélation. Son caractère paradoxal ne doit pourtant pas faire oublier que la réalité et la valeur positive de la Révélation sont liées à la forme qu'elle emprunte, au voile sous lequel cette Révélation s'opère.

Or, plus elle s'est approchée des hommes, plus la Sagesse de Dieu s'est humanisée⁴¹. Non seulement Dieu parle un langage d'homme — il ne pourrait, autrement, se faire comprendre des hommes —, mais il se montre lui-même humain. Nous ne faisons pas allusion ici seulement aux cas où le Seigneur est apparu sous forme humaine à de grands héros de la foi, sous l'ancienne disposition : à Abraham, sous le chêne de Mambré (Gen., 17), à Josué (Jos., 8, 13-15), à Daniel (7)⁴². Nous pensons autant au sens profond, relevé

40. Saint ATHANASE, *De Incarn. Verbi*, 16 (P. G., 25, 124 D-125 A); saint JEAN CHRYSOSTOME, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, éd. par A. Wenger (*Sources chrétiennes*, 50, Paris, 1954) : Cat. I, 3 (p. 110); I, 8 (p. 112); II, 1 (p. 134). Le P. Wenger cite le début d'une homélie inédite de SÉVÉRIEN DE GABALA pour le jeudi saint : « La miséricorde et la bonté (*philant.*) de Dieu éclatent dans la création tout entière, mais surtout dans le mystère de l'économie... » Voir J. LÉCUYER, *Théologie de l'initiation chrétienne d'après les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, n° 58, 1959, pp. 5-26. Pour les quatre premiers siècles, voir H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948, pp. 200-221. Pour le développement ultérieur en Orient, cf. J. SCHWEIGL, *Der Kult des « Philanthrôpos Sôter » vom 1.-15. Jahr.*, dans *Gregorianum*, 22 (1941), pp. 497-502. C'est sous ce titre que la fête du Sacré-Cœur a été introduite dans l'édition romaine de 1942 du *Liturgicon*; cf. J. SCHWEIGL, *De cultu liturgico « Dulcissimi Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, Amatoris hominum » in ritu byzantino*, dans *Gregorianum*, 23 (1942), pp. 255-265.

41. Comp. Baruch, 3, 38 : « ... il l'a commise à Jacob, son serviteur, à Israël, son bien-aimé; ainsi elle est apparue sur terre et elle a conversé avec les hommes » (texte cité par saint JEAN CHRYSOSTOME pour montrer que la venue humaine de Dieu avait été annoncée : *Quod Christus sit Deus*, n. 2; P. G., 48, 815). Comp. Sir., 24, 8 sq.; Prov., 8, 31; Sag., 9, 10 sq. puis, finalement, Jo, 1, 14.

42. Ce fait a été relevé par EUSÈBE (*H.E.*, I, 2, 7; 11-12; 24-25) et, pour Abraham, par presque tous les Pères (pour les Anténicéens, cf.

par bon nombre d'exégètes⁴³, qu'ont les constants anthropomorphismes de la Bible. Dieu est sans cesse représenté comme ayant des sens, exerçant des actions, éprouvant des sentiments, analogues aux sens, aux actions, aux sentiments des hommes. Ces images ont servi à éloigner les esprits d'une représentation naturiste de Dieu, mais elles avaient aussi une visée et un contenu positifs : elles sont liées avec le développement de la Révélation de Dieu comme Dieu *moral*. Foncièrement, leur usage était légitimé par le fait que Dieu a fait l'homme à son image et ressemblance (Gen., 1, 26). Ce fait, dont les conséquences sont si étendues, fonde la possibilité même de rapports entre le Dieu Vivant et l'homme : s'il nous parle, s'il nous communique son Esprit, c'est qu'il existe, entre lui et nous, une parenté foncière. « Nous sommes de sa race », dit saint Paul citant Aratus (Act., 17, 28). Et donc, il existe en Dieu, divinement réalisée, comme une humanité supérieure.

Et, bien sûr, au moment même où l'on dit cela, il faudrait le nier. « Humanité supérieure » suggère l'idée d'une même nature et de mêmes qualités, simplement transposées à un très haut degré; mais « divinement réalisée » signifie une distance positivement infinie, une disparité radicale et irrémédiable. Dieu est Dieu : entre lui et nous, il n'existe aucune réalité commune au sens d'une accolade assez large pour englober les deux termes ensemble. « Vos pensées ne sont pas mes pensées et mes voies ne sont pas vos voies. Haut est le ciel au-dessus de la terre, aussi hautes sont mes voies au-dessus de vos voies et mes pensées au-dessus de vos pensées » (Is., 55, 8-9). Et bien davantage encore! Car il y a, malgré tout, une commune mesure entre la terre et le ciel — nous pouvons compter les distances célestes et

références dans BARDY, éd. d'Eusèbe, *Sources chrétiennes*, 31, 1952, p. 7).

43. Voir, entre autres, J. BONSIUVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. I, pp. 145 sq., 221; J. PEDERSEN, *Israel. Its life and culture*, Londres, 1940, t. III-IV, pp. 647 sq.; P. MICHAELI, *Dieu à l'image de l'homme*, Neuchâtel-Paris, 1950; T. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2^e éd., Göttingen, 1954, pp. 84 sq., 91; L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile...*, Paris, 1952, p. 143. — Par contre, M. T. L. PENIDO (*Le rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique (Bibl. Thomiste, 15)*), Paris, 1931, pp. 81, 100) réagit en pur grec et en pur logicien.

mesurer la température du soleil... —, tandis qu'il n'y en a pas entre Dieu et nous. Dieu est Dieu!

Et pourtant, ce que nous disons de lui sur la base de ce qu'il nous a le premier communiqué, répond à une réalité. Nous disons bien : sur la base de ce qu'il nous a communiqué. Sans sa parole, nous n'aurions jamais osé dire, par exemple, qu'il y a en lui une génération, une naissance, une paternité et une filiation. Ce sont là des traits humains... Mais l'Église s'est appliquée à comprendre les affirmations du Nouveau Testament de manière à en garder toute la force en respectant la transcendance et le mystère de la manière suréminente dont elles se vérifient en Dieu. C'est sous le bénéfice de cette sorte de connaissance dialectique étudiée en philosophie ou en théologie au chapitre de l'analogie, que nous dirons ce qui suit. Nous voudrions saisir l'élément de « théo-logie », c'est-à-dire de révélation sur *Dieu*, contenu dans l'événement de Noël qui est, par excellence, une fête de l'« économie ».

Cette *théo-logie* tient dans la formule connue : le plus étonnant, ce n'est pas que Jésus-Christ soit Dieu, c'est que DIEU SOIT JÉSUS-CHRIST. Donc, il y a en lui quelque chose qui lui permet de l'être : et pas seulement sa toute-puissance qui, par elle-même, n'est que possibilité infinie; pas seulement même la liberté de sa grâce, qui lui permet, étant si haut, de se pencher si bas⁴⁴, mais quelque chose qui, positivement, l'a porté à condescendre ainsi et à devenir homme.

A travers toute la Bible, Dieu se montre à la fois transcendant et donné, très haut et très proche. Il existe, absolu et parfait, dans son ordre de sainteté, mais il est tout penché vers nous, tout en entreprise de se communiquer. Il est même très remarquable que, dans la Révélation biblique, ces deux aspects, apparemment antinomiques, non

44. Comp. ce beau passage de BARTH qui, ayant été si puissamment le champion de la transcendance de Dieu, découvre son « humanité » : « Comment écarter l'humanité de Dieu du moment que sa divinité est justement sa liberté d'aimer et, par conséquent, son pouvoir d'être non seulement dans les lieux très hauts, mais aussi dans les profondeurs, d'être grand et en même temps petit, en lui-même et pourtant aussi avec et pour autrui, et enfin de se donner pour cet autre ? » K. BARTH, *L'humanité de Dieu* (Cahiers du Renouveau, 14), Genève, 1956, p. 27.

seulement coexistent, mais sont affirmés dans les mêmes textes ou les mêmes épisodes qui, finalement, devaient avoir leur pleine vérité en Jésus-Christ : de sorte que la transcendance, si elle est la transcendance du Dieu de la foi, ne peut aller sans la condescendance et la familiarité de ce Dieu, et réciproquement. Rappelons seulement trois passages tirés de l'Ancien Testament.

1) Jacob quitta Bersabée et partit pour Harân. Il arriva d'aventure en un certain lieu et y passa la nuit, car le soleil s'était couché. Il prit une des pierres du lieu, la mit sous sa tête et dormit en ce lieu. Il eut un songe : voilà qu'une échelle était plantée en terre et que son sommet atteignait le ciel et des anges de Dieu y montaient et descendaient! Voilà que Yahvé se tenait devant lui et dit : « Je suis Yahvé, le Dieu d'Abraham ton ancêtre (...) Jacob s'éveilla de son sommeil et dit : « En vérité, Yahvé est en ce lieu et je ne le savais pas! » Il eut peur et dit : « Que ce lieu est redoutable! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel... (Gen., 28, 10-13, 16-17).

Terribilis est locus iste! La liturgie reprend ce cri dans l'introït de la Dédicace d'une église. La présence de Dieu suscite cette crainte religieuse qui vient du sentiment de son absolue sainteté. Ceux qui l'ont éprouvé si proche le ressentent tellement grand, tellement au-dessus⁴⁵! Jacob redoute : le lieu où Dieu a touché la terre est redoutable. Mais, en même temps, c'est le lieu où *il touche* la terre, c'est un lieu de communication, et donc de proximité, où il s'opère un perpétuel va-et-vient, de haut en bas et de bas en haut. Aussi Jésus s'applique à lui-même ce verset (Jo., 1, 51), pour désigner son propre corps comme le lieu, le seul, où Dieu a vraiment touché la terre, le point unique par où s'opère ce va-et-vient de grâce et d'action de grâces, de prière et de don.

2) L'année de la mort du roi Osias, je vis le Seigneur Yahvé

45. Il n'est pas nécessaire de recourir ici à l'analyse de R. Otto et des historiens des religions concernant l'union, dans le « sacré », du *tremendum* et du *fascinosum*, mais seulement à l'expérience des saints. Saint Jean a reposé sur la poitrine de Jésus, à la Cène, mais, quand il en a l'apparition dans l'Apocalypse, il tombe à terre, prosterné et comme mort (Apoc., 1, 17). Saint François d'Assise, qui a fait le premier une crèche, à Greccio, ne sait que dire, sur l'Alverne : « Qui êtes-vous, Seigneur, et qui suis-je ? »

assis sur un trône élevé; sa traîne remplissait le sanctuaire; des Séraphins se tenaient au-dessus de lui, ayant chacun six ailes : deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler.* Et ils se criaient l'un à l'autre ces paroles : « Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot. Sa gloire remplit toute la terre. » Les gonds du seuil vibraient à la voix de celui qui criait, et le Temple se remplissait de fumée. Je dis : « Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le roi, Yahvé Sabaot » (Is., 6, 1-5).

Isaïe a vu la majesté de Dieu, et lui aussi prend peur. Comment affronter sans mourir la présence du trois fois Saint? Mais le récit continue : « L'un des Séraphins vola vers moi, tenant en main une braise qu'il avait prise avec des pinces sur l'autel. Il m'en toucha la bouche et dit : « Vois donc, ceci a touché tes lèvres, ton péché est effacé, ton iniquité est expiée » (v. 6). La sainteté, la pureté de Dieu, qui le tiennent séparé et très loin, sont communiquées au prophète; elles le seront ensuite au peuple pour lequel il reçoit mission, dans l'obéissance de la foi : en sorte que « le Saint » aura pour nom en quelque sorte particulier chez Isaïe, « le Saint d'Israël ». La proximité et la communication accompagnent la transcendance, et elles en sont inséparables.

La liturgie a repris l'hymne isaïenne des anges. Avec un sens profond de l'accomplissement des annonces prophétiques, elle lui ajoute : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Elle sait que le Très-Haut est venu, et qu'il va, une fois de plus, venir. Elle sait aussi qu'en voyant Yahvé dans le Temple, Isaïe a eu la vision de la gloire du Christ (Jo., 12, 41) : car la gloire de Dieu habite, depuis l'Incarnation et Pâques, le corps du Christ désormais glorieux, et auquel les chrétiens communient par la célébration et la réception de l'eucharistie⁴⁶.

3) Remontons de cinq siècles en arrière. Moïse, venu une première fois au Sinaï pour y trouver refuge, voit cette chose étonnante dans un désert où il n'y a rien : un buis-

46. Voir E. PETERSON, *Le livre des Anges*, trad. Cl. Champollion, Paris, 1954, pp. 45-54.

son qui flambe depuis quelque temps déjà, et ne se consume pas. Il s'approche.

Yahvé le vit s'avancer pour mieux voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson : « Moïse, Moïse! » — « Me voici », répondit-il. Alors il dit : « N'approche pas d'ici. Ote tes sandales de tes pieds, car le lieu que tu foules est une terre sainte. » Dieu dit encore : « C'est moi le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Moïse alors se voila la face, dans la crainte que son regard ne se fixât sur Dieu.

Moïse a peur, lui aussi. Une fois de plus, le lieu où Dieu se manifeste est redoutable, inabordable. Mais Dieu s'y *manifeste*. Mieux : il appelle. C'est le moment de la vocation et de la mission de Moïse. Ce sera aussi celui de la révélation du nom de Dieu :

¹¹ Moïse dit à Dieu : « Qui suis-je, pour aller trouver Pharaon et pour faire sortir d'Égypte les enfants d'Israël ? »

¹² Dieu dit : « Je serais avec toi (...). » ¹³ Moïse dit alors à Dieu : « Soit! Je vais trouver les enfants d'Israël et je leur dis : « Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous! » Mais s'ils demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? » ¹⁴ Dieu dit alors à Moïse : « Je suis celui qui suis. »

On sait que le texte sublime qui consigne la réponse de Dieu peut, grammaticalement, être traduit de trois — et même de quatre — façons différentes. On peut traduire, comme avait fait la Septante, comme fait la Bible de Jérusalem, comme font presque toutes les Bibles : « Je suis celui qui suis. » Dieu, à qui Moïse a demandé de faire connaître son Nom, répond de façon bien mystérieuse, certes, mais positive, dans le sens de ce que M. Ét. Gilson appelle « la métaphysique de l'Exode », celle de l'Aséité. Mais on peut traduire aussi : « Je suis ce que je suis », « Je suis qui je suis ». Dieu, alors, refuse de répondre, il ne livre pas son Nom et garde son mystère. On peut enfin traduire : « Je serai qui je serai (ce que je serai) », car le verbe employé au verset 14 est au même temps qu'au verset 12, où toutes les Bibles traduisent : « Je serai avec toi ». Dieu, ici, ne se désigne pas comme une nature, mais comme acte : un acte vers nous, pour nous, avec nous, perpétuellement imminent, perpétuellement en avant. Qui je suis? On le verra

à mes actes : je serai ce que vous me verrez être quand je vous libérerai d'Égypte, quand je vous nourrirai au désert, quand je vous amènerai au Sinaï pour y recevoir ma Loi et y contracter alliance avec moi, quand je vous ferai devenir ainsi mon peuple, quand je vous conduirai jusqu'en Terre Promise et vous y introduirai. Je serai celui qui habitera au milieu de vous. Je serai celui qui vous châtiara pour vos péchés, vous réduira à rien par la défaite et la déportation; celui, aussi, qui vous libérera, vous rétablira, vous rendra la vie au-delà de la destruction.

Dans ces conditions, le Dieu Vivant, le Dieu de la foi, est bien celui qui, dans le dernier livre de la Révélation, se désigne encore lui-même comme « Il est, il était, il vient » (Apoc., 1, 4 et 8; 4, 8; 11, 17; 16, 5). Il n'est pas seulement — Aséité —, il n'était pas seulement — Éternité — : *il vient!* Il n'est pas seulement en soi, pour soi, dans sa perfection transcendante : il est pour nous, il est vers nous, il est avec nous, nous ouvrant le chemin de la vie et nous y accompagnant comme Celui qui fait être et vivre⁴⁷. « Je serai qui je serai », vous le verrez à mes actes. Finalement, en la plénitude des temps, au terme de tant de venues dont aucune n'était totale ni définitive, je serai celui qui viendrai à vous en personne, qui habiterai au milieu de vous corporellement; je serai pour toujours avec vous; je serai personnellement votre Pâque, je serai moi-même Passage de la mer Rouge, je serai vraie Manne, vrai Pain de vie, vrai Serpent élevé dans le désert, vrai libérateur, vraie rançon de vos péchés, je serai moi-même l'alliance de mon peuple. JE SERAI JÉSUS-CHRIST. Car, quand Dieu n'est pas seulement « il est, il était », mais aussi, en la plénitude de son mystère, « il vient », il s'appelle Jésus-Christ. Et il nous dit : « Oui, si vous ne croyez pas que *Je suis*, vous mourrez dans vos péchés » (Jo., 8, 24).

47. Comp. saint AUGUSTIN, *En. in Ps. 101*, serm. 2, n. 10 (P. L., 37, 1311) : « *Vade, inquit, et dic filiis Israel : « Qui est » misit me ad vos... Ego sum, inquit, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob (Ex., 3, 13-15). Audisti quid sim apud me, audsi et quid sim propter te... »*; *in Ps. 134*, 6 (1742-1743) : « *Quod enim Ego sum qui sum, ad me pertinet, quod autem Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob, ad te pertinet. Et si deficiis in eo quod mihi sum, cape quod tibi sum.* » Mais Dieu est déjà, en ce qu'il est en soi et pour soi, ce qu'il veut être pour nous...

La réalité parfaite du Dieu Vivant, du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, du Dieu de Moïse, du Dieu « qui est, qui était *et qui vient* », bref, du *Dieu pour nous*, c'est Jésus-Christ, en qui la plénitude de la Divinité habite « corporellement » (Col., 2, 9). Au Sinaï, l'abside de la chapelle élevée au sommet du djebel Moussa, là où Moïse a rencontré Dieu et reçu la Loi, représente, entre Moïse et Élie, le Buisson ardent, sous la forme d'un cercle émettant des flammes entourées et mêlées de feuillage vert. Dans le cercle de flammes, on voit la Vierge avec l'Enfant sur sa poitrine : c'est ainsi qu'est apparu Celui qui est, dans le lieu et au moment où « *visibiliter Deum cognoscimus* ».

Évidemment, le Dieu-pour-nous est le Dieu de l'« économie », et tous les actes de l'économie salutaire sont libres et gracieux. Ils n'appartiennent pas, comme tels, au mystère nécessaire de Dieu. Ils supposent et révèlent cependant quelque chose de sa nature. Ils sont théophaniques. Noël, qui engage déjà tout le mystère pascal, de l'agonie à la Pentecôte et même à notre glorification finale, et qui est l'aboutissement des communications échelonnées au cours de toute l'histoire sainte, révèle que l'Absolu n'est pas seulement pour soi et en soi, mais qu'il est Amour-Don, c'est-à-dire *Agapè*. « Dieu est Amour » (1 Jo., 4, 8 et 16). « En ceci s'est manifesté (*ephanerôthè*) l'amour de Dieu pour nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui » (4, 9). Il n'y a pas d'Absolu qui ne soit en même temps Amour, pas de « Grand Dieu » qui ne soit Dieu Bon, Dieu vers nous et pour nous⁴⁸. Il n'y a pas de « Je suis », pas d'*Ens a se*, pas d'Aséité, qui ne porte en soi, non seulement la possibilité, mais le penchant à être « Je serai (pour vous, vers vous, avec vous) »; il n'y a pas de « Il est, il était » qui ne soit en même temps « il vient ». Éternellement, « Il est, il était » est cela même qu'il est

48. Une mère de famille allemande me rapportait (Stuttgart, juin 1958) cette question de son petit enfant, prégnante de la théologie la plus profonde : « Ist der *grosse* Gott auch der *liebe* Gott ? » Comp. saint IRÉNÉE : « Ils (les Gnostiques) croient avoir découvert un « Grand Dieu » que personne ne peut connaître, qui ne communique pas avec les hommes, qui n'administre pas les affaires terrestres : c'est le Dieu d'Épicure qu'ils trouvent ainsi, un Dieu qui ne sert à rien, ni pour lui, ni pour les autres, — un Dieu sans providence ! » (A.H., III, 24, 3; trad. Sagnard, p. 403).

devenu en venant à nous : c'est pourquoi « la vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et ton envoyé Jésus-Christ » (Jo., 17, 4).

Nous l'avons déjà dit : l'économie pose nécessairement des questions d'ontologie : d'ontologie divine — on ose à peine prononcer de tels mots, on ne l'ose que parce qu'il y a une Parole de Dieu, dans la force de laquelle nous pouvons essayer de balbutier... —, et même d'ontologie en général. Car si l'Être *a se* est *Caritas*, cela doit se répercuter dans l'ontologie de toute sa création, et spécialement dans celle de la créature qu'il a faite à son image. Dans la révélation de l'Être, il nous est aussi révélé quelque chose sur la vraie nature de l'être. Toute étude, toute perception de ce qu'on peut appeler le spécifique chrétien ou judéo-chrétien, amène à poser la question du sens (judéo-)chrétien de l'ontologie. Il y a là un problème d'une importance souveraine, celui-là même qu'avait posé, mais malheureusement en le grevant d'une incompréhension et d'une phobie malade de la scolastique, le P. L. Laberthonnière : le problème d'une ontologie chrétienne qui ne peut être, disait-il, qu'une ontologie de la charité. Nous sommes convaincu que c'est vrai, mais il ne faudrait pas bloquer des étapes distinctes. Avant d'aboutir à la charité, en laquelle seule la nature elle-même trouve, par grâce, son salut, c'est-à-dire son sens et sa plénitude, il y aurait lieu de reprendre ici l'analyse augustinienne de *esse-vere esse*, réinventée ou ré-éditée par M. Blondel en termes de degrés d'être⁴⁹. Il y a l'être de simple existence, et l'être riche, plénier, « consolidé » : c'est celui qui réalise le vrai rapport à l'Être. La finalité, le rapport à la norme, le destin d'un être rentrent dans sa constitution ontologique intégrale, car on peut être, mais pas *vraiment*, et on peut être *vraiment*⁵⁰. Le ciel, c'est-à-dire le salut, se réalise quand le rapport des êtres, qui forment le Tout de l'univers, à l'Être, est parfait. Saint Paul appelle cet état de choses « Dieu tout en tous » (1 Cor., 15, 28). Et comme, en judéo-christianisme, c'est le terme qui éclaire le commencement, comme, biblique-

49. *L'Être et les êtres*, Paris, 1936.

50. Que telle soit l'ontologie biblique, qu'elle présente un certain accord avec un point de vue platonicien (une des raisons de platonisme des Pères), c'est ce que montre bien T. BOMAN, *op. cit.*

ment parlant, la vérité des choses est eschatologique, c'est cela qui nous indique la vérité de toutes les situations ontologiques qui se trouvent en deçà de la réalité ontologique dernière.

C'est un problème métaphysique qui s'impose à l'esprit, de savoir comment il peut y avoir *des êtres* qui soient, *en dehors de l'Être*. C'était une des « énigmes » d'E. Du Bois-Reymond; Lachelier se posait la question... Il est clair que l'Être ne peut que référer à soi, réduire à soi, ce qui viendrait à exister d'être — ne disons pas : en dehors de lui, mais distinctement de lui. Dès là que l'Être pose des êtres distincts de soi, il doit les référer et les réduire à soi. Le « Que le monde soit » du début appelle le « DIEU tout en tous » de la fin. Mais l'acte par lequel l'Absolu réfère à soi, est celui par lequel il communique de l'être, de la vie, du bonheur. Il n'y a pas opposition, il y a identité, en lui, entre référer à soi et rendre heureux. D'où la vérité si profonde du mot de saint Irénée : « *Gloria Dei, vivens homo. Vita autem hominis, visio Dei*⁵¹. » L'Absolu est Amour, et l'Amour est Don, communication⁵². L'Absolu est Générosité.

C'est en Jésus-Christ, dans la venue de Dieu en notre chair, que nous connaissons à quel point et de quelle manière l'Absolu est Amour et Générosité. Non seulement, non d'emblée, comme gloire et victoire, mais d'abord comme humilité et abaissement. Noël, nous l'avons vu, est le début de ce mouvement, par lequel le Fils de Dieu, « resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance », s'anéantit en condition de serviteur. La référence de toute chose à soi, que l'Amour, étant l'Absolu, exige de réaliser,

⁵¹. A.H., IV, 20, 7 (P. G., 7, 1037). Bibliquement parlant, la gloire de Dieu consiste à communiquer la gloire : Is., 55, 5; 62, 7; Bar., 4, 37-5, 1; Rom., 9, 22-23; Éphés., 1, 18; 3, 16; Col., 1, 27. Sur le problème qui naîtrait d'une opposition apparente entre la gloire de Dieu et mon bonheur, cf. H. DE LUBAC, *Le motif de la création dans « l'Être et les êtres »*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 65 (1938), pp. 220-225; H. BOUËSSÉ, *Théologie et Doxologie*, dans *L'Année théologique*, 11 (1950), pp. 193-212, 269-303; J. HUBY, *Salut personnel et Gloire de Dieu*, dans *Études*, 204 (5 septembre 1930), pp. 513-528.

⁵². Saint THOMAS met en œuvre, dans sa théologie du motif de l'Incarnation, le principe dont il emprunte la formule à Denys, « Bonum est diffusivum sui » : III^a, q. 1, a. 1. Voir Ch.-V. HÉRIS, *Le mystère de Dieu*, Paris, 1946.

ne s'opère pas immédiatement, mais à travers une condescendance inimaginable de l'Absolu, à laquelle il se livre, parce qu'il est Amour. Le relatif ne sera pas ramené à l'Absolu, le temps à l'Éternité, les créatures au Créateur, les êtres à l'Être, sans une descente de l'Absolu dans le relatif, de l'Éternité dans le temps, du Créateur dans la créature, de l'Être dans le monde des êtres, du Saint dans celui du péché. L'Absolu est Amour à ce point, l'*Ens a se* est *Caritas* à ce point. La condescendance de Dieu telle qu'elle se manifeste dans toute l'économie de ses venues, et suprêmement dans la kénose de Jésus-Christ, a aussi sa vérité théo-logique : en Dieu, dans l'être de Dieu tel que l'économie du salut nous le fait connaître.

Toute l'histoire de l'humanité a été dévoyée, brisée, parce qu'Adam s'est fait une fausse idée de Dieu. Il voulait devenir comme Dieu. J'espère que vous n'avez jamais fait consister le péché d'Adam en cela ? Quelle autre ambition se proposer ? Et n'était-ce pas celle, justement, à laquelle Dieu l'avait invité ? Adam s'est seulement trompé de modèle. Il a cru que Dieu était un être indépendant, autonome, suffisant, et, pour devenir comme lui, il s'est rebellé et il a désobéi.

Mais quand Dieu s'est révélé, quand Dieu a voulu montrer vraiment ce qu'il était, il s'est révélé amour, tendresse, effusion de soi, infinie complaisance en un autre, attachement, dépendance, Dieu s'est révélé obéissant, obéissant jusqu'à la mort.

En croyant devenir Dieu, Adam se différenciait totalement de lui. Il se retranchait dans la solitude, et Dieu n'était que communion⁵³.

Que pourrait-on ajouter ? Simplement une conclusion dont la portée théologique et pastorale est, croyons-nous, très grande.

Le monde moderne, en tant qu'il commence avec la Renaissance, dont Dilthey et Cassirer ont analysé la nouvelle anthropologie⁵⁴, ressemble à un homme qui travail-

53. L. EVELY, *Notre Père. Aux sources de notre fraternité*, Paris, 1956, p. 43.

54. W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Ges. Schriften, 2)*, Leipzig, 1914, 3^e éd. 1929; E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Studien Bibl. Warburg, 10)*, Leipzig, 1927.

lerait intensément, et même réussirait, en portant, sans le savoir, un cancer dont ceux qui sont chargés de le soigner n'auraient eux-mêmes pas bien détecté la présence. Il porte en ses flancs une équivoque tragique, dont peu de chrétiens ou de prêtres — le sel de la terre! — se rendent compte. Elle consiste dans une séparation entre l'Absolu et l'Amour. L'Amour s'est humanisé, profanisé, naturalisé. Nous ne dirons pas exactement, pour le déplorer, que l'*agapè-caritas* soit devenue *humanitas*⁵⁵ : elle n'avait pas à le *devenir*, car elle l'était. Elle avait bien plutôt à le demeurer. Noël est à jamais « le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur, et son amour pour les hommes » (Tit., 3, 4). Ce qui est vrai, M. J. Maritain l'a expliqué dans *Humanisme intégral*, c'est que l'humanisme moderne ne s'est pas constitué par une découverte de l'humain qui aurait suivi une longue méconnaissance de l'homme, mais comme un humanisme *moins* Dieu et l'Incarnation, comme un humanisme non théologal.

On peut dire que le monde moderne, tout centré sur l'homme qu'il est, a développé une *humanitas*, une « philanthropie » purement humaine et terrestre, non théologique. Mais, de leur côté, les chrétiens avaient quelque peu perdu le sentiment de l'inclusion de l'*humanitas* ou de la « philanthropie » de Dieu dans le théologal. Dès lors, ce théologal lui-même n'était plus parfaitement celui de l'Absolu qui est Amour. Il tendait à devenir un théologal de culte, oui, un culte, un devoir rendu à un Absolu conçu comme trônant très haut, en une sorte de Versailles céleste. Ce processus est sensible, dans la religion des temps classiques telle que, en gardant, certes, beaucoup de grandeur et de vitalité, elle évolue après 1660 environ, puis dans celle, plus moralisée et humanisée encore, qui s'exprime au XVIII^e siècle, enfin dans celle des couches religieuses les moins mystiques ou apostoliquement engagées de la société bourgeoise du XIX^e siècle. Le montrer en apportant les justifications nécessaires, nous entraînerait trop loin.

Cette séparation de ce que Dieu, pourtant, avait uni, a eu des conséquences très graves. Quand on cherche quelles

55. C'est un des thèmes de M. FUERTH, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens*, Stuttgart, 1933.

sont les équivoques, les objections, qui constituent, pour nombre de nos contemporains, comme un point de blocage sur le chemin de la foi, on arrive toujours, par différentes voies, à la même difficulté : « Dieu, pour quoi faire ? J'aime mieux les hommes que les pratiquants. La religion n'est qu'un égoïsme supérieur et plus subtil. Qu'a à faire la religion avec le travail, avec la réalité du couple humain, avec les problèmes, grands ou petits, de la vie réelle ? »

Les hommes veulent une humanité sans Dieu parce que, comme Yahvé le faisait entendre à Samuel, « ce n'est pas toi qu'ils ont rejeté, c'est moi. Ils ne veulent pas que je règne sur eux » (I Sam., 8, 7). Un peu aussi parce que nous leur avons présenté trop souvent un Dieu sans « philanthropie », une théologie qui ne dictait pas immédiatement une anthropologie, un premier commandement qui pouvait subsister sans le second...

La solution, pour autant qu'elle dépende de nous, ne sera pas de faire une surenchère d'intérêt pour l'homme et pour le monde, mais dans un retour à la pleine vérité du Dieu Vivant, celui de la Bible et de la foi, celui de l'Histoire du salut. Rien n'est plus urgent que de s'appliquer à connaître et à faire connaître le *vrai* Dieu, celui dont le dernier mot se prononce : Jésus-Christ.

fr. Y. M.-J. CONGAR,
des Frères Prêcheurs.

ADDENDUM

Florilège de textes patristiques sur le thème : Le Christ, révélateur de « Dieu »

CLÉMENT DE ROME, Cor., 36, 2 : « Par lui (le Christ) nous connaissons comme dans un miroir son visage sans tache et sublime (du Père) »; 59, 2 : « Par le Christ, Dieu nous a appelés à passer des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son nom. »

IGNACE D'ANTIOCHE, Ephés., 19, 3 : « L'ignorance a été dissipée, l'ancien royaume ruiné, quand Dieu apparut en forme d'homme pour une nouveauté de vie éternelle. »

POLYCARPE, attaché au poteau pour être brûlé (*Martyrium Polycarpi*, 14. Trad. A. Lelong) : « Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ, ton Fils bien aimé et béni, qui nous a appris à te connaître... »

IRÉNÉE, A. H., III, 6, 2 (*P. G.*, 7, 861; trad. Sagnard, p. 133) : « Ainsi par le Fils qui est dans le Père (Jo, 14, 10-11) s'est manifesté le Père rendant témoignage au Fils et le Fils annonçant le Père. Comme le dit encore Isaïe (43, 10) : « Et moi je suis témoin, dit le Seigneur Dieu, moi et mon enfant que j'ai choisi, afin que vous reconnaissiez et que vous croyiez et que vous compreniez que c'est moi. »

III, 11, 5 (col. 883; trad. Sagnard, p. 189) : « ... le Dieu qui a fait la terre et lui a commandé de porter du fruit, qui a créé les eaux et fait jaillir les sources, ce même Dieu en ces derniers temps donne à la race humaine la bénédiction de la nourriture et la grâce du breuvage, par son Fils — Dieu « incompréhensible » par celui qui est « compréhensible », Dieu « invisible » par celui qui se rend « visible », etc.

IV, 6, 5-7 (col. 989-90) : « Et ad hoc Filium revelavit Pater ut per eum omnibus manifestetur, ut eos quidem qui credunt ei justis, et incorruptelam, et in aeternum refrigerium recipiat (credere autem ei est facere ejus voluntatem)... Omnibus igitur revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens » — n. 7 : « Et sine illo (Filio) nemo potest cognoscere Deum. Agnitio enim Patris, Filius, agnitio autem Filii in Patre, et per Filium revelata, et propter hoc Dominus dicebat : « Nemo cognoscit... » (Mat., 11, 27). »

V, 1 (col. 11, 20-21) : « Nous n'avions d'autre moyen d'apprendre ce que sont les choses de Dieu, si notre Maître, étant le Verbe (de Dieu), ne s'était fait homme. Aucun autre ne pouvait nous dire les choses du Père, si ce n'est son propre Verbe. « Qui, en effet, a jamais connu la pensée du Seigneur, qui en a été le conseiller ? » (Rom., 11, 34 : Is., 40, 13). »

Dans l'*Epideixis*, 92 (*Patr. Or.*, XII, 796), Irénée applique à l'Incarnation le texte d'Is., 65, 1. « J'ai apparu (je me suis rendu visible) à ceux qui ne me cherchaient pas... »

CLÉMENT D'ALEXANDRIE : le Christ est le visage (*prosôpon*) de Dieu : *Paed.*, I, 7, 57, 2 (éd. O. Staehlin, p. 124); autres références dans M. HARL, *Origène...*, p. 77, n. 23. Et voir aussi les hymnes au Christ-Verbe, révélateur et guide : *Protrep.*, 11-12; *Paedag.*, III, 12.

ORIGÈNE, *In Joan.*, 6, 32 (*P. G.*, 14, 821-22) : le Fils glorifie le Père en le faisant connaître.

De Principiis, I, 2, 8 (II, 136) : « Verum quoniam non solum splendor gloriae esse dicitur ab Apostolo, sed et figura expressa

substantiae vel subsistentiae ejus... » Pourquoi le Christ est-il appelé ainsi ? Parce qu'il révèle le Père. Mais il y a plus : l'égalité éternelle du Verbe avec le Père.

Contra Celsum, I, 97 (11, 1445).

ANAPHORE DE SÉRAPION, I, 3 (trad. *Dict. Archéol. chr. et Lit.*, XI, 609) : « Nous te louons, toi qui es connu par le Fils unique, par lui révélé, expliqué, et fait connaître à la nature créée. »

ATHANASE, *De Incarn. Verbi*, cc. 14, 16, 45, 46 (*P. G.*, 25, 120-21, 124-25, 176-77, 177-80).

HILAIRE, *De Trinitate*, lib. V, n. 20 (*P. L.*, 10, 142 et 143) : « Dieu se fait voir, Dieu parle du Dieu qu'il a vu. Dieu ne peut être compris que par Dieu. »

JEAN CHRYSOSTOME, *In Joan.*, Hom. XII (*P. G.*, 59, 81-84); Hom. XV (col. 97-102), le Christ image de Dieu invisible (Col., 1, 15); Dieu invisible même aux créatures spirituelles, a été manifesté dans la chair (1 Tim., 3, 16).

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Joan.*, lib. I, c. 10 (*P. G.*, 73, 177); lib. XI, c. 1 (74, 461); c. 3 (col. 493-96); c. 7 (col. 500), Jésus a fait connaître Dieu *comme Père*.

LÉON LE GRAND, *Sermo xxvi*, 2 (*P. L.*, 54, 213).

GRÉGOIRE LE GRAND « moralise » assez largement, cherchant dans le Christ, surtout un exemple : cf. supra, n. 1. La condescendance est moins celle *de Dieu*, que celle que montre le Christ et que nous devons imiter. Cf. *Regula Pastoralis*, II, 5 trad. J. Boutet. Coll. *Pax*, 29. Paris, 1928, p. 57) : « La vérité en personne s'étant manifestée à nous en révélant *notre* humanité se livre à l'oraison sur la montagne, fait des miracles dans les villes (cf. Lc, 6, 12), traçant ainsi la voie aux bons pasteurs, afin que, tout en aspirant aux cimes par la contemplation, ils s'intéressent par compassion aux nécessités des besogneux. Parce qu'alors la charité, quand elle condescend ainsi miséricordieusement aux plus infimes besoins d'autrui, s'élève merveilleusement vers les sommets... » (souligné de nous). Grégoire considère la valeur d'exemple de l'Incarnation : Dieu ne ramènera à lui l'homme charnel qu'en lui montrant lui-même la voie du salut : c'est pourquoi il se fait, lui, Dieu invisible, homme visible (cf. *Moralia*, xxiv, 2; xxix, 1-2; B. Capelle, QLP, 1933, p. 276).