

LA SAGESSE DIVINE ET LA THÉANTHROPIE

I

SERGE BOULGAKOF

ser "Bulgakov"

Doyen de l'Institut de Théologie orthodoxe de Paris

DU
VERBE INCARNÉ
(AGNUS DEI)

Traduit du russe par
CONSTANTIN ANDRONIKOF

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

Droits de reproduction réservés pour tous pays.
Copyright 1943 by Éditions Montaigne.

grandeurs statiques qui se posent en dehors de leur état de fait achevé, alors qu'ici elle se trouve en présence d'*actes*, en fusion dans leur dynamisme et leur continuité, hors d'atteinte pour la pensée rationnelle qui ne saurait les épuiser avec ses schèmes.

Relation de la Personnalité divine avec Sa nature.

Dans le rapport de la Personnalité Divine à Sa nature, il existe une différence radicale avec ce que nous savons de l'esprit créé. Pour celui-ci, sa propre nature est dans sa condition de *donné*, condition inépuisée et même inépuisable, dans un certain $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, — possibilité devenant constamment réalité, ténèbres d'où surgissent de nouvelles images. En ce sens, l'esprit créé demeure irrévélé et inconnu à lui-même, il ne s'épuise pas soi-même, il ne fait que *devenir soi*. Devenir est synonyme d'état créé. L'esprit créé, dans la mesure où il vit, accumule pour soi un contenu toujours nouveau d'existence; et sa propre nature lui est, à cause de cela, une donnée et une éventualité, elle est pour lui ce *non-moi* qui n'appartient à son *moi* que par prédestination ontologique, et pas encore dans la réalité. C'est pourquoi le *moi* ne se manifeste pas seulement par ce *non-moi*, mais il en est limité. Il ne peut être réalisé par une affirmation de soi-même (comme Fichte avait tenté de le faire au moyen de son « *absolute Tathandlung*), par laquelle, en un certain sens, s'affirme le *moi* personnel lui-même. Le *non-moi* est la limite du *moi*, étant *Moi* en puissance, c'est-à-dire étant destiné à entrer dans la vie du *moi*, dans sa pleine disposition, il reste *donné* pour le *moi*. Dans son *moi*, l'homme porte aussi le *non-moi*; il n'est pas transparent à lui-même et demeure jusqu'au bout insondable. En ce sens, il n'est pas un être s'affirmant soi-même : il est créature, bien que sa personnalité soit reliée à sa nature *sur le modèle* de l'esprit s'affirmant soi-même. En l'Esprit Divin, le rapport entre la personne et la nature est déterminé tout autrement. Il n'y a point en lui d'état donné ni irréalisé. L'Esprit Divin est à lui-même intégralement et jusqu'au bout limpide. Sa nature ne lui est pas *non-moi*, comme une limite ou un potentiel non actualisé. Dieu Se connaît par un savoir absolu, exhaustif, « l'Esprit sonde toutes choses, même les profondeurs de Dieu » (1 *Cor.*, II, 10). Aussi, et bien que la nature chez Dieu soit autre chose que l'hypostase, elle est tout hypostasiée, rendue, dans la vie personnelle de la Divinité, consciente, évidente et réalisée. « Dieu est lumière et il n'y a en lui aucunes ténèbres » (I *Jn.* I, 5), en particulier de ténèbres « méonales » ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$), de nuit crépusculaire du demi-être. En ce sens, on ne saurait admettre aucune antinomie, ni même seulement aucune différenciation entre la conscience et la nature

chez Dieu, car ceci eût signifié la limitation de la Vie Divine et contredit sa toute-béatitude, son immuabilité et sa plénitude. En ce même sens, dans la vie de Dieu, il ne peut y avoir de place pour aucune « subconscience », ni, à plus forte raison, pour une « surconscience ». Si la personnalité chez Dieu a une nature, cette nature est entièrement personnelle et c'est pourquoi on ne peut imaginer en Dieu de « nature » divine (comme la « liberté » méonale de Schelling), telle qu'elle soit pour Dieu une espèce de potentiel, un certain *Urgrund*, et que le monde en surgisse par une auto-révélation intérieure, et qu'à travers ce monde se réalise Dieu (chez Boehme, chez Schelling, ou encore, dans la découverte dialectique de la pensée à elle-même, chez Hegel). La nature Divine appartient pleinement et jusqu'au bout à Dieu, elle y est personnellement réalisée comme Ses éternelles « puissance et divinité » (*Rom.*, I, 20). Mais en raison de cet état réalisé, même si la nature chez Dieu doit être distinguée de Sa personnalité, elle ne doit pourtant pas lui être opposée, comme un autre principe, « un quart » dans la Sainte Trinité, « une Divinité » en Dieu (telle était la doctrine de Joachim de Flore et de Gilbert de la Porrée, condamnée, à juste titre, sur ce point, par l'Église catholique ¹. La nature Divine ne peut quaterner la triade Divine, parce que la nature ne peut être juxtaposée, « additionnée » — en tant que catégorie — aux hypostases, étant un principe différent, original, au même titre que les hypostases. Elle est parfaitement transparente aux hypostases divines et dans cette mesure, s'identifie avec elles, tout en conservant sa propre existence. La nature est éternellement hypostasiée en Dieu, comme la vie adéquate des hypostases, tandis que les hypostases sont éternellement reliées dans leur vie avec la nature, tout en demeurant distinctes de celle-ci ².

Cette transparence de la nature aux hypostases et son entière adéquation se réalisent dans l'unité de la vie trihypostatique, conformément à la tri-hypostasie de la personnalité Divine. Dieu a la nature par une affirmation personnelle de soi, mais une nature trihypostatiquement personnelle. La nature de Dieu est l'*unique*

1. Le concile de Reims contre Gilbert confirme, en 1148, que *simplicem naturam divinitatis esse Deum*, et que *divinitas sit Deus et Deus divinitas*. La même chose fut établie au concile du Latran de 1215 (le 4^e), dirigé contre Joachim de Flore, qui considérait quatre personnes en la Sainte Trinité : *non quam Trinitatem quam quaternitatem astruebat in Deo* (Denzinger, 190, n. 431; cf. 191, n. 432).

2. Que la nature en Dieu est hypostasiée, cela est fondamental pour la sophologie. Nul n'osera nier l'être même de la nature en Dieu à raison de cette hypostasie et nul ne verra une quadri-partition de la Divinité dans cet aveu de sa réalité. Cependant, un tel délire théologique se déclare chaque fois que l'on parle de cette même nature comme Sophie. Que ceux qui en seraient passibles examinent de près cette relation fondamentale entre la personnalité et la nature en la Divinité, car là est la clef de tout ce qui en découle. Ils parlent sans alarmes de l'ousie en la Sainte Trinité, ne craignant point la division quadruple; mais la panique tétratômique s'élève sitôt que l'on examine cette même nature comme Sophie.

nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit; et, de plus, chaque hypostase la possède à *sa façon*, pour elle-même et pour les autres hypostases au sein du cycle trinaire. Le principe (ἀρχή) de la nature Divine, comme celui de toute la Sainte Trinité, est Dieu-Père. Il possède Sa nature, et cette possession est un acte hypostatique, co-hypostatique et inter-hypostatique. Dieu trouve Soi en tant que sa nature, non pas en Lui-même ni pour Lui-même, mais en procédant hors de Lui-même, en donnant, en tant que Père, naissance au Fils. La paternité est l'image de l'amour, où celui qui aime veut se posséder non pas en soi-même, mais hors de soi, pour donner *son moi* à cet *autre moi*, mais identifié à lui, pour manifester son *moi* par une naissance *spirituelle*, en le Fils, qui est la vivante image du Père. Dans Sa vie, et non en Soi, vit le Père, engendrant, c'est-à-dire sortant de Soi, Se révélant. L'amour du Père est extatique, il est de flamme, initial, agissant. L'esprit créé ne saurait concevoir cet engendrement du Fils par le Père, de la Personne par la Personne. Cette force engendrante est l'extase de la sortie hors de soi-même, d'une dévastation de soi-même, qui est en même temps la réalisation de soi par cet engendrement. Sa nature hypostatiquement limpide, le « Sien », Dieu la réalise dans l'hypostase du Fils, qui est Son Verbe, « l'empreinte (χαρακτήρ) de Son hypostase » (Héb., I, 3). Le Père se possède dans Sa nature comme Verbe *hypostatique*, Son Verbe, et il est Celui qui le prononce. Ainsi, au premier chef, la nature hypostatique de Dieu est le Verbe hypostatique du Père, qui est proféré par le Père en le Fils. « Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils » (Mt. XI, 27). Engendrer, pour le Père, c'est Se dévaster, Se donner Soi et ce qui est Sien à un Autre, une extase de sacrifice consommant toute chose, jalouse d'Amour pour l'Autre. « L'amour est fort comme la mort, et la jalousie, comme le séjour des morts, ses ardeurs sont des ardeurs de feu, une flamme du Seigneur » (Cant. VIII, 6).

La manifestation tri-hypostatique de la nature Divine.

Le Père engendre, le Fils naît : deux images de la naissance, active et passive. Il faut certes entendre là, non pas le surgissement hors du non-être de ce qui n'était pas, puisque les hypostases Divines sont également éternelles. Le Père est la cause (αἰτία) du Fils non au sens de Son origine, mais seulement au sens de Leur éternelle réciprocité : de l'engendrant et de l'engendré, du révélant et du révélé, du sujet et du prédicat. Cependant, ce qui, de la part du Père, est actif engendrement, de la part du Fils est nais-

Co-humanité de l'hypostase du Logos.

Ainsi, en ce qui concerne l'in-hypostatiation du Logos dans l'homme, le postulat de l'Incarnation divine est une certaine identité originelle entre le Moi divin du Logos et le moi de l'homme, identité qui n'abroge point leur distinction essentielle. C'est là justement la relation de l'image avec la Prime-Image, qui joint l'identité qui existe en général entre l'image et la Prime-Image à la distinction donnée entre l'éternité et la temporanéité, le Créateur et la création. L'esprit hypostatique humain, qui vit en l'homme qui le distingue principalement du monde animal, tire son origine divine et incréée du « souffle de Dieu ». Il est une étincelle de la Divinité, que Dieu gratifie d'une figure hypostatique et créée à l'image du Logos et, par Lui, — à l'image de toute la Sainte Trinité, pour autant que la Face trihypostatique peut se refléter dans la conscience de soi de la créature. Par son esprit, l'homme communie avec la substance divine et il est apte à être « divinisé ». Étant réuni avec la nature humaine et vivant d'elle, l'homme n'est point seulement homme, il est aussi dieu-homme par prédestination, en puissance, par sa structure formelle. En même temps, dans sa nature, en tant qu'il est l'âme du monde, qu'il est « chair », c'est-à-dire à travers son corps « animé », l'homme résume en soi le monde entier; lequel en ce sens, est son humanité. L'homme est fait d'un esprit divin incréé, hypostasié par le *moi* de créature, et d'une âme et d'un corps créés de l'être psycho-somatique. Cette sienne humanité a, dans son être cosmique l'image de la Sophie de créature; l'homme contient donc lui-même la Sophie de créature qui s'hypostasie en lui; il est par là même, l'hypostase sophianique du monde.

Keystone
 J
 Sophianic

Le postulat de la théanthropie.

Certes, l'état de péché obombre, dans la conscience de l'homme, sa patrie divine et le prive en même temps de la plénitude de l'être sophianique, le laissant asservi aux éléments du monde, qui lui apparaît non comme Sophie, mais seulement comme *natura* (ayant à devenir elle-même, à s'enfanter elle-même), ou encore comme l'Achamoth élémentaire et chaotique. Mais cet état enténébré de l'homme n'est point son état véritable, ni conforme à son essence. L'homme a besoin d'être régénéré, c'est d'être sauvé du péché. Il veut devenir fils de Dieu et entrer dans la gloire de la création, puisqu'il y est prédestiné. D'homme naturel, il est appelé à devenir dieu-homme, à se dépasser soi-même en le vrai Théanthrope. Tel

vante du Seigneur. » En tant que Mère du Seigneur, Elle manifeste en Elle jusqu'au bout l'image de la Sophie de créature. Elle est justement cette nature humaine digne de s'unir à la nature divine du Logos en recevant Son hypostase. En ce sens, Elle est authentiquement *Dei Genitrix*. Le Christ ne pouvait prendre la nature humaine qu'en naissant. Mais la nature humaine n'existe point en dehors de l'hypostase. C'est pourquoi le Nouvel Adam ne pouvait pas venir dans le monde autrement qu'à travers la Nouvelle Ève.

L'incompréhensible aveuglement et l'insensibilité que manifeste le protestantisme à l'égard de la Très Sainte Mère de Dieu l'empêchent de voir cette participation personnelle de la Vierge Marie à l'incarnation divine. Il n'y aperçoit que l'acte naturel de l'enfantement, sans aucun sens éternel, sans conséquences à jamais assumées aussi bien par la Mère que par Celui qui est né d'Elle. Il ne se rend pas compte de ce que la christologie doit indispensablement comprendre la mariologie, comme sa partie insécable; car le Christ étant le Fils de l'Homme, est le Fils de Marie. Marie est Son humanité hypostatique, cette « seconde » nature qu'Il prit en S'incarnant. En ce sens, l'Incarnation n'est pas seulement l'union de deux natures dans une hypostase, c'est encore l'union de deux hypostases dans une nature. Sa nature humaine, le Christ ne l'a point apportée du ciel, Il ne l'a point créée à nouveau de la terre, mais Il l'a prise « de la chair et du sang très purs de la Vierge Marie ». Et cette « préhension » n'est pas un emprunt extérieur et mécanique, ni une coercition de la toute-puissance divine, elle est une action réciproque et hypostatique : si le Logos a pu *prendre* la chair de la Vierge Marie, c'est seulement parce qu'Elle l'a *donnée*, qu'Elle désira Elle-même devenir la Sophie de créature, la Mère sophianique de l'humanité christique qui doit avoir en partage la plénitude de la sophianité. Ce qui manquait à cela, même dans l'humanité de la Vierge Marie, — puisque Elle aussi portait la charge du péché originel, — fut comblé par le Saint-Esprit qui descendit sur Elle lors de l'Annonciation. Cette descente du Saint-Esprit, d'une part, dépendait de ce qu'Elle était spirituellement « capable » de Le recevoir; elle dépendait, pour ainsi dire, de Sa maturité sophianique; d'autre part, elle couronnait cette Sienné sophianité, de telle sorte que le postulat ontologique devenait réalité.

Si l'on considère toute l'ampleur et toute la puissance de cet événement, l'Incarnation ne peut être réduite à la seule naissance du Christ, du Logos incarné : elle implique nécessairement, non plus l'incarnation, mais la descente du Saint-Esprit sur la Vierge Marie. Nous ne voyons l'image complète de l'Incarnation que dans cette double unité : le Christ incarné, et Marie, Son humanité hyposta-

f 130.
134

177

tique, la Vierge Mère de Dieu, illuminée par le Saint-Esprit. La nature humaine que prend le Logos n'existe pas seulement en Lui, comme en Lui seul existe Sa nature divine, mais aussi en dehors de Lui, en tant que l'humanité hypostatique de Marie. Sa nature humaine doit en quelque sorte se fondre ou s'identifier avec cette humanité *hypostatique* : autrement elle ne serait point notre humanité véritable. La Sophie de créature, — nature humaine du Christ, — ne doit pas seulement s'hypostasier en le Logos, en étant amenée à participer à la vie divine, mais elle est hypostasiée dans sa propre hypostase et, par conséquent, dans son hypostase créée. C'est pourquoi, aux deux natures dans l'hypostase unique du Christ, correspondent deux hypostases, hypostasiant Sa nature humaine; c'est-à-dire qu'à côté de l'hypostase du Logos se trouve celle, propre et créée, de la Sophie de créature, nommément la Vierge Marie. Aussi, la Mère de Dieu ne participe-t-Elle pas seulement à l'incarnation par Sa chair, ce qui aurait été un acte naturel, instinctif, sans liberté ni création, aveugle même, pourrait-on dire (en fait, c'est tel que le voit le protestantisme), — mais encore par Son hypostase, d'une façon spirituelle, consciente, inspirée et sacrificielle. Ce fut une nouvelle naissance de la Femme, — une naissance qui, en qualité de conception sans semence, indépendante de la chair de l'homme, correspondait à la norme éternelle de la conception et de la naissance spirituelle établie par Dieu pour les époux vierges, Adam et Ève avant la chute. L'humanité sophianique, en la personne de la Vierge Marie, donna au Logos Sa nature humaine, et cette naissance fut l'œuvre propre, spirituelle et physique, de Marie. Elle en reçut la force du Saint-Esprit qui repose éternellement sur le Logos et qui, lors de la naissance temporelle du Logos, couvre la Mère de Dieu de Son ombre et qui L'apporte en Lui avec Soi-même. Aussi la naissance de Dieu est-elle la rencontre spirituelle avec le Logos de la Sophie créée hypostatique, qui se manifeste comme l'Âme du monde, la Reine de tout le créé, la Reine du ciel et de la terre. Cette dignité n'est pas seulement la *récompense* qui Lui est dispensée pour Ses services, elle est la manifestation de ce qui est contenu d'une façon immanente dans l'immaculée conception du Fils, visitée par l'Esprit. Qu'importe si toute l'ampleur de ce qui s'était passé alors n'apparut pas aussitôt à la Vierge Marie, car en tant que Sophie créée, Elle aussi était soumise à la temporalité et au devenir; mais, dans la glorification de la Très Sainte Vierge, ce que contenait l'enfantement divin se manifestait déjà ¹. En tant que Celle qui a *donné* au Logos l'essence humaine, la Vierge Marie est Sa Très Sainte Mère, la

1. Cf. dans le *Buisson Ardent* le chapitre sur la Glorification de la Très Sainte Mère de Dieu (N. d. T.)

4128.
 Théotokos pleine de grâces. En tant que Celle qui L'a reçu en parfaite union de vie par l'amour de renoncement propre à « la servante du Seigneur », Elle est la Fiancée du Logos, ou Son Épouse, qui s'est préparée pour les noces (*Apoc.*, XIX, 7; XXI, 9). En tant qu'elle porte l'essence humaine de créature dans son état immatériel, restauré par le Saint-Esprit, Elle est la personnification de l'Église. Elle est aussi la Reine des Cieux, qui ne peut plus demeurer sur la terre après que Son Fils est remonté au ciel, où Il L'élève à Son tour.

De la sorte, — et c'est là le plus important — l'incarnation du Christ ne se réalise point dans une seule Personne, mais en deux : en le Christ et en la Vierge Marie. Aussi, l'icône de la Mère de Dieu avec l'Enfant est-elle la représentation véritable de l'incarnation de Dieu (et donc celle de la Déi-Humanité). Cette dualité ne correspond pas seulement aux deux natures du Christ dans leur unité, mais aussi à la dualité des hypostases de ces natures dans leur distinction; et la nature humaine, in-hypostasiée dans le Logos, doit avoir sa plénitude et son être autonome préalablement réalisés dans sa propre hypostase : la Vierge Marie. Le Christ a donc Son humanité de deux façons : en Soi, incluse dans Sa propre hypostase, et en dehors de Soi, hypostasiée dans l'hypostase féminine de Marie (car Son humanité n'est pas seulement de chair au sens physique, elle est aussi une humanité vivante dans la totalité de son être spirituel, psychique et corporel). A cela se rattache encore une autre révélation : ce n'est pas seulement la Deuxième hypostase incarnée qui participe à l'incarnation, mais c'est aussi la Troisième, incarnante : l'image du Logos est l'Enfant du sexe masculin qui grandit jusqu'à atteindre l'âge de l'homme accompli; tandis que l'image de la Pneumatophore est la Vierge-Mère qui porte en Elle Celui qui est né d'Elle. Cette partie du dogme ne fut pas formulée directement par la disposition de Chalcédoine qui ne prétendait nullement être exhaustive; mais elle se trouve déjà en puissance dans la glorification de « la Mère de Dieu » du III^e concile oecuménique, ainsi que dans toute la vénération de l'Église qui reste jusqu'à présent à être dogmatiquement éclairée et établie.

Le Christ, Logos incarné ayant la nature divine, la Sophie divine, et révélant Lui-même le contenu idéal de celle-ci, manifeste par Son incarnation terrestre l'image hypostatique de la Sophie céleste. Et, en ce sens, l'Apôtre L'appelle : « La Force de Dieu et la Sagesse de Dieu » (*I Cor.*, I, 24). Mais, justement en tant que sagesse hypostatique, Il réunit dans l'unité de Ses deux natures la Sophie divine, comme Sa Divinité, et la Sophie de créature, comme Son humanité. C'est pourquoi il peut être appelé la Sagesse de Dieu en tant qu'Il est l'Hypostase de la

inaltérée, chaste et sapientiale de l'Intégrité; et ce fut la Vierge Marie qui la donna à Son Fils.

La christologie protestante admet que le Christ comprend nécessairement Adam tout entier dans Son essence humaine : sinon la rédemption de tout le genre humain devient parfaitement inintelligible : l'homme individuel, partiel, pour ainsi dire, ne pourrait avoir un tel sens. Cependant, à cause de son insensibilité à l'égard de la Mère de Dieu, elle n'est point à même de comprendre *comment* le Christ pouvait assumer l'humanité intégrale. Il lui reste à recourir à une violation miraculeuse de la nature humaine, à un *Deus ex machina*; or cela conduit inmanquablement, si on l'admet, au docétisme : le Christ a pris une essence différente de l'essence humaine, par conséquent Il n'est pas un homme authentique, donc Il ne peut pas être rédempteur. La théologie catholique, par le dogme de 1854 sur l'immaculée conception de la Vierge Marie, introduit cet élément de violation divine, appliquée à la nature humaine, dans l'origine même de Marie qui se trouve ainsi extraite du genre humain. Ce qui fait vaciller tout l'édifice de l'Incarnation. Par ailleurs, mieux que ce dogme inopportun, la vénération que tout le catholicisme voue à la Mère de Dieu témoigne de la part qu'Elle prend à l'œuvre de notre salut ¹. Le culte orthodoxe de la Très Sainte Vierge, Reine Céleste et Sophie de créature, est suffisamment fondé pour que nous ayons dogmatiquement conscience de ce que l'humanité intégrale ne pouvait être reçue que de Celle chez qui elle était régénérée dans son image sophianique. Néanmoins, en partie à cause des oppositions soulevées par la sophiologie, en partie à cause de la polémique livrée aux incorrections catholiques, — la théologie orthodoxe n'a pas encore enrichi la pensée dogmatique de tout le trésor de révélation sur la Mère de Dieu que recèle la vénération de son Église. Et le sens de la Mère de Dieu reste encore à être dogmatiquement élucidé, en tant que Sophie de créature, ce pourquoi Elle fut capable de donner l'image sophianique de l'humanité intégrale à Celui qui naissait d'Elle. Ainsi, la corrélation objective des deux natures en le Christ et le fondement de leur union sont leur *sophianité* : la Sophie divine s'allie à la Sophie de créature, l'éternelle à celle qui est en devenir, l'Image première à l'image.

Tel est le *oui* que sous-entendent les quatre *non* du dogme chalcédonien.

1. Elle est même parfois nommée *co-rédemptrice*, — expression incorrecte et équivoque : elle peut cependant signifier que la Très Sainte prend une part directe et positive à l'Incarnation divine, en tant que préhension de l'Adam total.

(« toi, qui es Juif », dit la Samaritaine, *Jn*, IV, 9). Cette concrète qualité historique de Sa manifestation n'amoindrit pas l'authenticité de la toute-humanité du Christ dans sa profondeur œcuménique; bien au contraire, elle la suppose. Mais en cela aussi Il avait été un homme, qui avait aimé son peuple, qui se considérait envoyé vers lui, et dont il pleurait l'obstination. Il aimait cette Terre Sainte, et cette nature, et la Ville Sainte, et Ses amis, et tout cet humble milieu, de même qu'Il aimait les lis de la vallée et l'herbe des champs. La vie humaine Lui était accessible dans toute sa plénitude immaculée, et à travers cette plénitude, Sa conscience théanthropique croissait et se manifestait dans Sa vie humaine. Cet éveil et cet approfondissement sont un mystère que nous ne pouvons approcher, munis de notre seule expérience, bien qu'il se dévoile devant nous dans Sa vie et Sa parole. Il nous reste ici à chercher l'analogie avec notre propre conscience. Elle nous apparaît dans notre vie et à travers cette vie — dans ses profondeurs et sources divines. Nous y portons la conscience de notre divine filiation, de la nôtre aussi, nous y cherchons et nous y trouvons Dieu. Dans notre vie naturelle, une vie autre, béatifique, divine, commence : « qui n'est point née de la chair, ni du sang, ni de la concupiscence charnelle, ni du désir de l'homme, mais qui est née de Dieu ». Et cette vie en nous doit s'élever de gloire en gloire, tandis que la connaissance devient partiellement complète (« comme j'ai été connu »), de sorte que « Dieu sera tout en tous ». Cette analogie des fils des hommes avec le Fils de l'Homme, qui est aussi le Fils de Dieu, n'est que formelle, bien qu'elle s'appuie sur l'image véritable de Dieu en l'homme, celle de la théanthropie christique. Mais à partir de là, nous sommes à même d'approcher et de gravir le saint mont Sinaï, d'accéder à l'inaccessible conscience du Dieu-Homme, telle qu'elle nous est révélée dans l'Évangile. Ce qui ne fait que se manifester chez l'homme (ou bien ce qui ne se manifeste pas) dans la profondeur de son esprit, s'illumine ici comme la conscience de la vraie filialité divine, du plein accord et de la parfaite unité avec le Père. Cependant cette conscience reste toujours *théanthropique*, elle ne se ségrège point de la conscience humaine, mais s'y inclut, s'unit à elle et la pénètre. Le Dieu-Homme, qui avait conscience de Soi en communion avec le Père dans les profondeurs de Sa conscience personnelle, est demeuré un homme, un frère pour nous, jusqu'à la fin de Sa vie terrestre; et tout ce qui s'est révélé de divin en Lui, s'est révélé dans la vie humaine, sans transgresser ses limites, et s'est exprimé par la parole humaine adressée à des hommes. Sa divinité était humaine et Son humanité — divine, en commensurabilité, en compatibilité, au sein d'une seule vie théanthropique. C'est cela justement que signifie l'image évangélique du Dieu-

chez Marc), il n'y a que la généalogie céleste, la logologie; il manque le récit de l'ascension (de même que chez Matthieu). Mais il y a une série de figurations du Christ et de discours, qui contiennent surtout et même presque exclusivement Son enseignement sur Lui-même, en tant que le Divin Fils du Père Divin. En ce sens l'Évangile de Jean comprend surtout la doctrine sur l'hypostase divine du Dieu-Homme, et donc sur Sa nature divine qui Lui est inséparablement rattachée. Toutefois, cette prédication n'a pas pour objet le Logos, en tant que Verbe créateur du monde et le contenant (il n'en est traité *que* dans le Prologue, par l'évangéliste lui-même), — mais le Logos en tant que Fils dans Sa relation au Père. Sa conscience divine de Soi *n'est pas* immédiate, car, S'étant abaissé, ayant pris la condition d'esclave, Il S'est dépouillé *pour Soi-même* de Sa Divinité, bien qu'elle fût en Lui. Mais Il en *devient* progressivement *conscient*, et non pas par Sa propre conscience hypostatique et directe, mais à travers le Père. Ce n'est que par la conscience de Sa filialité, qui demeure comme Sa conscience hypostatique, qu'Il se connaît en le Père et qu'Il connaît le Père en Soi; ce n'est qu'à travers le Père qu'Il parvient à la connaissance de Son hypostase divine, de Sa divine filialité. C'est pourquoi la *conscience divine* en le Fils est *médiante* à la connaissance du Père qui Se révèle en Lui, c'est-à-dire à la *théognose* : tel est le fait le plus fondamental que nous présente le quatrième Évangile. Devenu chair, S'étant dévasté, le Logos n'acquiert Sa Divinité qu'en unité avec le Père, la filialité divine est pour Lui l'acte de conscience totalement déterminant, triomphant de toute chose. Tous les hommes sont fils de Dieu, mais aucun d'entre eux n'est à même d'atteindre à une *telle* conscience de sa filiation divine qu'il puisse dire : Moi et le Père, nous sommes un.

Le haut fait de foi et de prière.

La conscience divine est la vie immédiate de la Divinité, qui ne peut être différente d'elle-même, qui ne connaît ni abaissement, ni éveil, ni devenir. Or, la théognose surgit des profondeurs de la conscience de créature, qui doit sortir d'elle-même, se surpasser, accomplir certain transcensus; c'est là un acte de foi et de prière, c'est un *haut fait*. Le Seigneur est appelé pour cela l'auteur et le consommateur de la foi, τῆς πίστεως; (*Hébr.*, XII, 2). La foi est le dépassement de son être créé; la prière est la vie de celui-ci dans l'incréé, la sortie de soi-même. Dans Son humanité, le Dieu-Homme reçut la nature créée et Il Se détermina par elle, tout en restant Soi-même. Devenu chair, Il établit pour Lui Sa

Interprétation kénotique.

Toute cette antinomie, ce paradoxisme bibliques peuvent être interprétés à la lumière de la doctrine *kénotique*, qui explique leur limites et leur sens réels. Jésus Se rapporte à Son Père simultanément comme au Père et comme à Dieu, non pas en tant que Dieu et en tant qu'Homme, mais en tant que Dieu-Homme, du fond et de l'unité de Sa conscience *théanthropique*. Dans la mesure où, par Sa descente des cieux et Sa kénose, Il S'est dépouillé de Sa divinité dans Sa propre vie pour Soi, Il pouvait, durant Son ministère terrestre, Se rapporter au Père comme à Dieu, à la volonté de Qui Il avait confié Sa vie entière et hors laquelle Il ne voulait rien posséder. Il prêche et réalise le Règne de Dieu c'est-à-dire la volonté de Dieu le Père; tout ce qu'Il a, Il le reçoit du Père; il n'y a rien en Lui, et Il ne veut rien avoir qui ne vienne du Père. La descente même des cieux, et l'incarnation, pour Lui qui S'était dépouillé de Sa divinité, ne sont déjà plus Son propre acte, — tel qu'avait été pour Lui Son abaissement prémondial, en accord et en union avec le Père : mais elles sont la mission du Père. Par la dévastation et l'anéantissement de Soi, Sa propre volonté hypostatique semble s'effacer en Lui, — volonté qui Lui est inhérente comme à la Seconde Hypostase, aussi honorable et divine que le Père et le Saint-Esprit. Et seule la volonté du Père se fait entendre en Lui, à laquelle Il se soumet librement et qu'Il écoute *non pas* comme Sa volonté personnelle, mais comme celle d'en-haut, paternelle : « Car Je suis descendu du ciel pour faire non Ma volonté, mais la volonté de Mon Père qui M'a envoyé » (*Jn*, VI, 38). Hypostatiquement, S'étant dépouillé divinement de Sa volonté dans la kénose, le Fils accomplit la volonté de Dieu, non comme Sa volonté divine qu'Il a éteinte en Lui, mais comme celle de Son Père qui L'envoie. Et l'idée même de la *mission* n'est que l'expression dernière et généralisée de cette idée fondamentale de la *kénose* du Fils, en vertu de laquelle la volonté et l'auto-détermination divines Lui viennent d'en-haut, du Père, et ne se trouvent point présentes en Lui comme Sa propre *position* de Soi hypostatique et divine. La kénose transforme la conscience divine de Soi du Fils en table rase, et le Père y trace Ses verbes, qui L'a envoyé et n'a point épargné Son Fils Unique par amour pour le monde ¹.

Athanase : *ib.*, IV; saint Basile : *Épist.*, 144; saint Hilaire : *ib.*, 12; saint Cyrille : *ib.*, c. 144, surtout saint Augustin et saint Léon le Grand : *Ep. ad Flav.*, 4). Cette dernière idée fut exprimée aussi dans le symbole d'Athanase : *Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patri secundum humanitatem* (Denz., 19, n. 40).

1. Il faut ici écarter encore un malentendu dogmatique, surgi au moment des disputes monothélites. Les orthodoxes (saint Maxime en tête), en posant à la base de leur argumentation l'idée que la volonté appartient à la nature seule, et non à la per-

l'esprit divin, on n'en trouvera pas le témoignage dans les Évangiles. Bien plus, l'un des exemples les plus significatifs du contraire nous est fourni par l'entretien avec la Samaritaine (Jn, IV) : Jésus avait éprouvé une fatigue, une soif et une faim naturelles qui reçurent pourtant une satisfaction non pas corporelle, mais spirituelle. Quand les disciples, revenant avec leurs achats, Lui proposèrent : « Maître, mange ! Il leur dit : « J'ai une nourriture que vous ne connaissez pas » (Jn, IV, 31-32 et sq.)

B. — LUTTE ET TENTATION

La lutte de l'esprit et de la chair en le Christ.

Inexprimable, mais perceptible aux yeux spirituels est la lumière de la dignité divine, comme un nuage de gloire, irradiant le Seigneur dans toutes les manifestations de Sa nature humaine. L'authenticité de celles-ci, n'en est pas affaiblie, cependant elles n'ont point de pouvoir sur Son esprit. Il les reçoit, afin qu'elles se trouvent aussitôt saisies par l'esprit, et matées. Ce n'est pas là seulement du génie, supérieur, mais accessible à la mesure de l'homme; et ce n'est pas seulement la plus haute noblesse qui soit propre à l'homme, la suprême pureté de la sainteté et de l'impeccabilité planant au-dessus de la terre; c'est la spiritualité victorieuse de toute chose, l'ardeur spirituelle (« l'esprit est ardent, mais la chair est faible ») et l'ascèse incessamment réalisée : la lutte victorieuse de l'esprit contre la chair, la défaite et la spiritualisation constante de celle-ci, cela fait essentiellement partie de l'exploit rédempteur du Sauveur). Il restaure en Lui cette corrélation entre l'esprit et le corps, qui est la norme pour l'homme : la chair n'a point l'empire sur l'esprit, mais elle lui obéit. A cause de la chute d'Adam, l'anormal est devenu la norme : le pouvoir de la chair sur l'esprit. Retourner le courant de vie, rétablir la norme, — et non point par la vertu de la toute-puissance divine, mais par l'effort libre de l'homme, par l'œuvre ascétique, — telle est le partage humain du ministère terrestre du Dieu-Homme. Et ce combat intérieur ne faiblit jamais, il s'intensifie au contraire, avec l'approche de la fin. Nous assistons au paroxysme, à Gethsémani et pendant l'expiration sur la croix. Ce ne fut pas une victoire gratuite remportée par la puissance de la divinité sur l'infirmité de l'homme, ce fut une *victoire humaine*, la seule nécessaire et précieuse, et qui s'accomplit en le Dieu-Homme. La conscience théanthropique, durant sa vie terrestre, se tendait constamment vers cette lutte entre l'esprit et la chair, la sainteté

du Dieu-Homme et la peccabilité du monde, qu'Il est venu sauver au nom de l'amour de Dieu en assumant ses péchés, et, ensemble, qu'Il est venu vaincre : « Ayez confiance : J'ai vaincu le monde » (*Jn*, XVI, 33). Il luttait contre le monde, dans lequel Il était venu depuis « les cieux », conscient de ce qu'Il lui était étranger, comme Il en témoigna, et conscient aussi des liens qui L'unissaient à ce monde : Il avait été envoyé par le Père dans le monde « afin que le monde fût sauvé par Lui (*Jn*, III, 17), afin de donner « Ma chair pour la vie du monde » (VI, 51); et, en même temps, Il avait pleinement conscience de ce qu'Il était à l'opposé du monde *peccamineux* : « Vous, vous êtes d'en bas; Je suis d'en haut. Vous êtes de ce monde, Je ne suis pas de ce monde » (VIII, 23); « ils ne sont pas du monde, de même que Je ne suis pas du monde » (XVII, 14). Et à son tour le monde « ne L'a pas reconnu. Il vint chez Lui, et les siens ne Le reçurent pas » (I, 10-11). Le monde « Me hait, parce que Je témoigne de lui que ses œuvres sont mauvaises » (VII, 7). « Si le monde vous hait, sachez qu'il M'a hait avant vous » (XV, 18; cf. I, *Jn*, III, 13); « Mon royaume n'est pas de ce monde » (XVIII, 36). Mais cette hostilité et ce combat contre le monde sont à raison du salut du monde, de même que la lutte contre la chair a pour cause son salut (« Lui-même est le Sauveur du corps, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος, » *Éph.* V, 23).

Il importe de garantir cette idée du commentaire monophysite, d'après lequel Dieu, en le Christ, Lui conférait la victoire sur la chair par Sa puissance, de telle sorte qu'aucune lutte authentique ne pouvait avoir lieu : l'argile n'eût su lutter contre le potier. Cette interprétation mécanique, abolissant toute la portée de l'œuvre rédemptrice, ne correspond pas à l'abaissement du Fils de Dieu, qui Se départit de cette puissance de Sa divinité, bien que non pas de la présence de celle-ci en Lui. Il accomplit l'œuvre kénotique de la lutte avec toute la tension de Son essence humaine, illuminée et inspirée par Sa divinité. Il comparait au tribunal de Pilate et des grands-prêtres, sans défense et abandonné, alors qu'Il eût pu obtenir « du Père plus de douze légions d'anges » (*Mt*, XXVI, 53). La divinité de Jésus roborait Sa force humaine dans cette lutte, pourtant sans la supplanter, mais en L'inspirant et en L'affermissant dans Son chemin de croix; tel était le secours qu'Il recevait du ciel : « et un ange Lui apparut du ciel, qui Le réconfortait » (*Lc*, XXII, 43). Mais il ne s'en suit pas que l'intensité de la lutte et les souffrances qu'elle provoquait eussent été minimisées ou seulement apparentes, tout de même que Sa prière divine et filiale et Son incessante œuvre de foi n'avaient pas été une semblance. « Voici que vient l'heure, et elle est venue, où vous vous disperserez chacun de son côté et Me laisserez seul; mais Je ne suis pas seul, car le Père est avec Moi » (*Jn*, XVI, 32). Cependant l'abandon et l'exté-

naturelle (car « Dieu n'a point créé la mort » *Sag.*, I, 13), encore qu'Il ne possédât pas encore l'immortalité active. Et le corps d'Adam avant la chute ignorait la corruption, bien qu'il ne connût pas la victoire effective sur celle-ci. Si le corps du Christ était identique dans toutes ses propriétés à celui du premier Adam, conformément à la doctrine des « incorrupticoles », il se distinguerait réellement du nôtre; et le salut de l'homme, consécutif à l'assomption de notre essence, demeurerait irréalisé (on obtient un malentendu dogmatique semblable dans la doctrine romaine sur « l'immaculée conception » de la Mère de Dieu, rompant en fait la liaison du Christ avec notre humanité). Cependant, il n'y a point là d'identité complète, il n'y a qu'une assimilation, et il est indispensable d'établir non seulement les traits de similitude, mais aussi les traits de divergence.

Le corps d'Adam et celui du Christ.

Tout d'abord, on ne peut pas ségréger Adam du monde, corps périphérique de l'homme. Les conséquences du péché s'étendirent à l'univers et modifièrent toutes les relations entre l'homme et la nature (« la terre est maudite à cause de toi », *Gen.*, III, 17), ce qui aggrava déjà la faiblesse de l'essence humaine ainsi que sa dépendance vis-à-vis du monde naturel : de la faim, du froid, de la soif, etc. Ce n'est pas dans le jardin d'Eden où fut placé Adam le premier-né qu'est venu le Seigneur, mais dans ce monde, terre d'angoisse, où la créature attend sa délivrance. Il « apparut sur terre et vécut avec les hommes », et par là Il aggrava Sa chair du fardeau de l'être du monde. Telle est la première différence entre Sa chair et celle d'Adam le premier créé. La seconde consiste en ce que le Christ, « incarné du Saint-Esprit et de la Vierge Marie », quoique libre du péché originel, a reçu la chair de Sa Mère, — chair qui n'en était *pas* libre et, par conséquent, qui portait en elle ses conséquences, comme une puissance de vie diminuée. La Très Pure eut-elle à subir des maladies durant sa vie? Nous n'avons aucune indication *directe* sur ce point. Selon ce que croit l'Église, la naissance de Jésus s'est accomplie sans douleur (par conséquent, l'arrêt de Dieu contre Ève, la première mère, avait été levé : « tu enfanteras dans la douleur », *Gen.*, III, 16). La grâce surabondante du Saint-Esprit, reposant sur la Pneumatophore, écartait d'elle les maladies du corps; mais elle ne L'a point délivrée des souffrances spirituelles, dont le point culminant est sa « co-crucifixion » avec son Fils, devant la Croix (cf. les *Lamentations de la mère de Dieu*, œuvre de Siméon Logothète, et les différentes séquences, *Stavrothéotokion*, ou *Stabat*). Néanmoins, la puissance de la mort, qui se

Fils de l'Homme. De même que pour les anges, qui ont l'expérience de la tentation et qui l'ont vaincue, la convertibilité dans le sens du péché cesse d'exister, de même ici l'essence humaine du Sauveur, dans sa perfection, passe outre à la tentation. Cependant, à côté de ces déductions et cheminements indirects, il existe des preuves indiscutables. En le Dieu-Homme l'humanité est unie sans séparation ni confusion avec Sa divinité. Sa volonté humaine est accordée avec Sa volonté divine, elle la « suit à la trace ». Il n'y a pas d'absorption ni de contrainte, mais une participation harmonieuse à une vie unique. Malgré l'acceptation de la kénose dans toute sa force, l'humanité du Christ se trouve en communion constante avec la divinité (d'après la terminologie catholique, elle en a une *visio beatifica*), elle se nourrit toujours de ses inspirations et se divinise par elles. C'est ainsi que n'ayant même pas besoin par elle-même de protection transcendante, elle se trouve de ce fait gardée contre toute possibilité de tentation, sans que la liberté en souffre (car « la grâce ne contraint pas »).

Avançons encore. Il est également capital que l'hypostase du Dieu-Homme soit le Logos, la Deuxième Personne de la Sainte Trinité, quoique abaissée jusqu'à devenir et à s'inhumaniser. Néanmoins, dans cet abaissement, l'hypostase théanthropique connaît sa filialité divine et sa divinité. L'interrogation satanique, hésitante tentation : « si Tu es le Fils de Dieu »... (avec l'insensé dessein de L'assujettir, Lui aussi), reçut sa réponse victorieuse. Quoique la *volonté*, dans la mesure où elle est l'expression actuelle de la *nature*, appartienne à cette dernière, *celui qui veut* est celui qui réalise la volition. Et bien que la volonté humaine en le Christ, — ce qui, en Lui, fut tenté, — appartint également à la nature humaine, elle se réalisait à partir du centre hypostatique divin, de la Personnalité divine, quoique kénotiquement dévastée. Dans l'union des natures, elle devenait théanthropique, et la volonté humaine avait le consentement de la volonté divine, elle la « suivait ». Naturellement, rien de peccamineux ni de tentateur ne pouvait approcher de l'hypostase divine du Logos; le *non posse peccare*, l'impossibilité de pencher vers le péché, dont s'était tant préoccupé Apollinaire, était parfaitement garanti, comme il ressort des définitions du IV^e concile œcuménique, ainsi que du VI^e. Il n'en reste pas moins que l'essence humaine de Jésus était *accessible* à la tentation (*posse non peccare*), et que cette dernière était réelle, encore qu'elle demeurât impuissante. La tentation entre dans l'humiliation du Christ, elle fait partie de Sa voie terrestre et kénotique. Vouée à l'échec, mais parfaitement réelle, elle consiste à *surmonter les obstacles* sur la voie de l'obéissance et de l'humiliation. Cette victoire ne fut pas gratuite, automatique, mécanique; elle fut créatrice, laborieuse : au prix de souffrances, ce fut de maîtriser

CINQUIÈME PARTIE

L'ŒUVRE DU CHRIST

I

LE MINISTÈRE PROPHÉTIQUE

L'œuvre théanthropique.

Le Christ parle de l'œuvre pour laquelle Il avait été envoyé sur la terre : « Je T'ai glorifié sur la terre en portant à son achèvement l'œuvre, τὸ ἔργον, que Tu M'avais donné à faire » (Jn, XVII, 4), et cette œuvre n'est pas quelque acte ni quelque fait particuliers de Sa vie, elle embrasse tout Son ministère. C'est donc une œuvre *théanthropique* par excellence, c'est-à-dire telle que, tout en se nourrissant aux sources divines, elle était aussi une œuvre humaine, qu'elle s'accomplissait également à travers Son essence humaine, en union inséparable et inconfondable avec l'essence divine. Dans son ensemble, cette œuvre constitue le centre de toute la vie de l'humanité sur la terre, elle lui donne son principe général, elle la somme. Dans son unité, on ne peut la comprendre ni l'épuiser, car elle est le fondement même de l'humanité dans l'éternité, alors que notre pensée et notre connaissance fractionnent toujours leur objet, en abstraient certains côtés et par là, prennent nécessairement la partie pour le tout. En ce sens, la doctrine théologique des trois ministères du Christ représente le fruit d'une telle abstraction inévitable, ou d'une fragmentation d'un tout. Cependant, cette distinction de trois aspects possède des fondements biblique et théologique suffisants pour que l'on puisse les utiliser à des fins de différenciation pratique.

Le Christ prophète et maître.

Le ministère *prophétique* du Christ, tout d'abord, Le place dans la série des prophètes juifs ou des maîtres d'Israël, comme Moïse

fondit la loi, pareil aux anciens prophètes, singulièrement aux plus grands d'entre eux, — Isaïe, par exemple, avec sa doctrine des sacrifices (I), ou Jérémie, parlant de la nouvelle alliance avec Dieu (XXXI) et du sacrifice (VII, 21-23), ou encore Ézéchiël (XI, 19-20; XXXVI, 26-27), ou d'autres.

Une question christologique fondamentale se pose quant à la nature interne du ministère prophétique du Christ : était-il exercé par la puissance directe et immédiate du Logos, comme le verbe du Verbe et sur le Verbe, de la vérité sur la Vérité? Ou bien Jésus, un prophète comme les autres, était-Il animé par le Saint-Esprit « qui parle par les prophètes », et avait-Il besoin en ce sens d'être spécialement couvert par Son ombre? Or, la parole des prophètes de l'Ancien Testament était aussi le verbe du Verbe, et ils étaient inspirés par l'Esprit-Saint, qui mettait en eux le verbe prophétique en l'éveillant dans les profondeurs de leur propre esprit, en le faisant jaillir de l'essence humaine, comme l'étincelle de la pierre; sans cette illumination il n'y aurait pas eu de verbe prophétique. Une telle illumination avait-elle pris place chez le prophète Jésus de Nazareth? Oui, certes, d'après le témoignage direct et irréfutable de l'Évangile, qui commence par parler rapidement de la grâce de Dieu reposant sur l'Enfant, puis annonce triomphalement la descente du Saint-Esprit sur Jésus lors du baptême. C'est après seulement que s'ouvre Son « ministère public », Jésus devient le Christ, l'Oint, Il est d'abord conduit par l'Esprit dans le désert pour y être tenté (*Mt.*, IV, 1), puis Il revient « dans la force de l'esprit » (*Lc.*, IV, 14) en Galilée, et « à partir de ce moment-là, Jésus Se mit à prêcher » (*Mt.*, IV, 17). Sa première prédication dans Son Nazareth natal fut sur les paroles d'Isaïe (LXI, 1-2) : « L'Esprit du Seigneur est sur Moi »... et Il l'appliqua directement à Lui-même : « aujourd'hui cette écriture est accomplie » (*Lc.*, IV, 21). Et l'évangéliste de lui-même rapporte une autre prophétie d'Isaïe (XLII, 1-4), où il est dit : « Je ferai reposer sur Lui Mon Esprit, et Il annoncera le jugement aux nations » (*Mt.*, XII, 18).

Son aspect kénotique.

Mais comment convient-il de comprendre cette action de l'Esprit-Saint sur Jésus? On ne peut non plus la comprendre qu'à la lumière de l'humiliation kénotique du Seigneur. Sa divinité se dévaste en s'immergeant dans la profondeur de l'essence humaine, où elle ne s'illumine que dans la mesure où cette dernière peut contenir sa révélation, en étant divinisée par elle d'une façon correspondante. Le Saint-Esprit manifeste chez Jésus Sa propre profon-

deur divine; étant l'Esprit « d'adoption », Il *accomplit* effectivement en Lui ce dont témoigne le Père : « Celui-ci est Mon Fils bien-aimé ». De même que le Saint-Esprit dévoile à l'homme-prophète les profondeurs de son propre esprit, et y prophétise, de même, en le Dieu-Homme Jésus le Saint-Esprit, éclairant et divinisant Son humanité afin de rendre très complète sa compénétration avec l'essence divine du Logos, Lui dévoile la propre divinité de celui-ci et réalise en Lui l'unité théanthropique. On peut dire que l'action du Saint-Esprit en le Dieu-Homme s'exprime par la réunion et la compénétration effectives, « théandriques » des deux natures (une sorte de *communicatio idiomatum*) : Il est cette réunion même. Il ne faut pas oublier que l'incarnation elle-même, la conception et la naissance de Jésus se firent « du Saint-Esprit et de la Vierge Marie ». La descente du Saint-Esprit sur la Mère de Dieu fut comme le moyen que le Logos incarné emprunta pour venir des cieux; et toute Sa vie dans l'incarnation, dans l'union de Son essence divine avec l'humaine en la kénose, s'accomplissait en général par le Saint-Esprit. Et en particulier, dans Son ministère prophétique, pour autant que la Théanthropie s'y manifestait, le Saint-Esprit était le principe actif et accomplissant. Le trait particulier de Son action en Jésus, c'est qu'en Lui le Logos divin Lui-même, « la voie, la vérité et la vie », Se révèle par l'Esprit-Saint. La Vérité s'annonce elle-même aux hommes à travers le Dieu-Homme en langage humain. Car il n'existe point de vérité qui pût faire le contenu d'une prédication prophétique, hors celle qui est la Vérité, c'est-à-dire le Logos. Et l'Esprit-Saint Lui-même ne proclame dans les hommes que cette seule Vérité : « Lui Me glorifiera, car Il recevra du Mien et vous l'annoncera » (*Jn*, XVI, 14), Il « vous rappellera toutes choses que Je vous ai dites » (XIV, 26). Mû par l'Esprit-Saint, ce n'est pas une de ces nouvelles, une de ces illuminations communiquées par le Saint-Esprit, — comme il en est pour tous les autres prophètes, — que le Dieu-Homme révèle dans Son ministère prophétique, — c'est Soi-même, c'est Son propre verbe. De même que dans la Trinité « immanente » le Saint-Esprit révèle (accomplit) le Père pour le Père et le Père pour le Père, de même en le Dieu-Homme, Il manifeste au Père le Fils bien-aimé, et le Père au Fils; c'est pourquoi dans Son auto-révélation en le Dieu-Homme, le Fils s'identifie, pour ainsi dire, avec le Père, et la puissance de cette identification est le Saint-Esprit : « celui qui Me voit, voit Mon Père », « Moi et le Père sommes un ». Et cette unité vivante, cet « un », est l'Esprit-Saint; c'est pourquoi la prédication du Fils sur Soi-même est la prédication sur le Père, mais aussi, mystérieusement, — sur le Saint-Esprit et donc sur la Sainte Trinité. Ainsi, dans Son ministère prophétique, Jésus agit en tant que le Christ, que l'Oint du Saint-Esprit, « qui parle par les prophètes ».

Contenu de la prédication du Christ.

Le contenu de la prédication prophétique du Seigneur ne peut être intégralement transmis ni complètement caractérisé. Toute relation est fragmentaire et insuffisante, et toute caractéristique est inadéquate, car il n'est pas donné à l'homme de parvenir à mesurer la parole du Dieu-Homme, bien qu'il lui soit donné de la mesurer sans cesse. L'objet de la prédication christique est Lui-même. A partir de ce centre rayonnent tous les autres thèmes. Celui qui refuse de voir ce « christocentrisme », — tels les rationalistes moralisateurs qui transforment la prédication en une « doctrine » anonyme, — celui-là ne peut entendre « l'Évangile du Règne ». La prédication du Christ s'ouvre sur l'annonce que le Royaume de Dieu approche, — annonce qui est celle aussi du Précurseur, le préparateur. Or, le Royaume de Dieu est le Saint-Esprit, réunissant le divin et l'humain en le Dieu-Homme; il est Son incarnation divine et Sa puissance dans la vie personnelle de l'homme, dans le monde, dans l'histoire, dans le siècle futur, « maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles ». C'est autour de ce fait que se concentre l'enseignement évangélique. Il contient, en développement de cette idée fondamentale, une morale religieuse, en tant que directive pour la vie spirituelle, soit celle de l'homme en Dieu et pour Dieu. Dieu S'est rapproché des hommes et S'est révélé à eux en le Christ, de telle sorte qu'il est devenu possible de poser le plus haut commandement comme la voie, la limite extrême et le but : « soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait ». Ce rapprochement du Royaume de Dieu, grâce à l'Incarnation pose le principe d'un autre commandement non moins général : « cherchez avant tout le Royaume de Dieu et sa vérité, et toutes ces choses vous seront données en plus ». L'événement exige l'avènement, le donné devient le proposé, la prédication sur le Royaume de Dieu est en même temps le commandement à son sujet.

Le Sermon sur la montagne, comme toute la morale évangélique, a pour objet la relation de l'âme avec Dieu, avec le ciel, avec l'éternité, où toutes les valeurs terrestres, contingentes, passent, s'éteignent et sont abolies. Elles ne sont point détruites, mais elles reculent dans leur relativité, tout de même que l'homme regardant au haut du ciel ne remarque pas l'horizon qui l'entoure, sa tension ne s'oriente pas suivant l'horizontale, mais suivant la verticale. Et l'indispensable diagonale entre le terrestre et le céleste, entre le temporel et l'éternel, l'homme ne la connaît que dans sa création personnelle. Si l'on ne voit dans la parole évangélique qu'une « doctrine » et si l'on n'y aperçoit point le Maître Lui-même, elle se transforme en une morale abstraite et inanimée, pleine d'exigences

inaccomplies, axée sur un maximalisme utopique et privée de cohésion religieuse. Il est vrai que la morale évangélique semble posséder un tel centre dans le commandement sur l'amour de Dieu et du prochain, qui est « la loi et les prophètes ». Cependant ce n'est déjà plus là le commandement biblique, mais un commandement *nouveau*, qui reçoit son sens véritable en fonction de la révélation du Dieu-Amour, qui est en la Sainte Trinité et qui Se révèle en le Christ. Néanmoins, dans cette partie que l'on peut appeler, arbitrairement et improprement, la *morale évangélique*, la prédication du Christ se rapproche encore de la prédication prophétique, en la dépassant. Mais elle s'en distingue essentiellement par le fait qu'elle est l'enseignement sur Lui-même, — le Fils du Père, montrant le Père; — elle est l'enseignement sur la voie, la vérité et la vie. Tandis que les prophètes n'avaient témoigné que de Celui qui venait, et ils étaient certes très loin de la pensée de placer dans leur prédication quelque enseignement sur eux-mêmes. Le plus grand d'entre eux, le prophète et précurseur Jean ¹, interrogé sur lui-même, répondit : Je suis « l'ami de l'Époux... A Lui de croître, à moi de diminuer » (*Jn*, III, 29-30). Ce ne sont ni les paroles ni les discours qui forment la substance et le contenu primordial du ministère prophétique du Christ, c'est Lui-même. Sa vivante figure, dont l'Évangile porte le sceau, — c'est notre conscience, où se contemple toute âme de croyant, attentive à Ses paroles.

Son aspect théologique.

La prédication prophétique du Christ sur Lui-même peut être considérée à trois points de vue : comme la doctrine théologique sur Dieu le Verbe, comme une eschatologie et comme une apocalypse. La doctrine théologique est contenue principalement dans les discours du Seigneur, chez Jean, bien que l'on puisse en trouver les idées essentielles chez les synoptiques. Dans quelle mesure peut-on distinguer ici la prédication prophétique du Christ du témoignage direct sur Soi-même donné par le Logos? Nous aurions pu lui attribuer ce dernier sens, si le Logos, en le Dieu-Homme, ne s'était pas trouvé dans l'humiliation de la kénose par suite de Son union sans séparation ni confusion avec l'essence humaine. Mais cette union a justement pour conséquence que la profondeur de la conscience personnelle du Logos se révèle en le Dieu-Homme sous l'action du Saint-Esprit; ainsi, cette révélation même est une illumination prophétique. En ce sens, — et certes en ce sens seulement, — la prédication du Christ sur Lui-même doit être rapportée au ministère

1. V. *L'Ami de l'Époux*, Paris, 1927, du même auteur (en russe). (N. d. T.)

prophétique. Mais à côté de cela, son contenu est évidemment unique en son genre; et unique, dès le principe, est la Personne du Prophète, qui culmine de très haut tous les prophètes et leurs prédications. Celle du Dieu-Homme sur Lui-même, — le Logos, le Fils du Père, s'apparente encore au discours prophétique par le fait qu'elle est adressée aux hommes, à la conscience humaine, qu'elle est proférée en langage humain. En somme, nous avons ici l'application du dogme de Chalcedoine au ministère prophétique, suivant lequel l'auto-révélation du Logos incarné qui accepta dans Son abaissement la mesure de l'homme, doit se réaliser sans séparation et sans confusion; par conséquent — non seulement dans la nature divine, mais aussi dans la nature humaine.

Son aspect eschatologique.

La prédication du Christ n'a pas seulement un très haut contenu religieux, moral et théologique, elle renferme encore une apocalypse et une eschatologie, c'est-à-dire la révélation sur les destinées de l'humanité du Christ dans l'histoire, dans les limites de ce siècle et au-delà. Le Christ révèle à Ses disciples, immédiatement, puis à travers le Saint-Esprit, ce qui *est à venir*. Il prophétise aussi bien « les événements qui doivent arriver bientôt » (*Apoc.*, I, 1), c'est-à-dire dans l'histoire, — que ceux qui s'accompliront après « la fin du siècle ». Dans l'Évangile, c'est la dénommée « petite Apocalypse » (*Mt.*, XXIV, XXV), ainsi que, *passim*, les nombreux textes contenant les sentences prophétiques du Christ. A cela se rattache également l'Apocalypse de saint Jean, « révélation de Jésus-Christ, que Dieu lui a donnée » (*Apoc.*, I, 1), et que, en paroles et en visions, Il dévoile à « Ses serviteurs » par l'intermédiaire de Son disciple bien-aimé. Une question générale se pose : comment comprendre le caractère de ces prophéties : faut-il les rapporter au « ministère prophétique » du Dieu-Homme, ou faut-il y voir directement des paroles divines, proclamant les décrets et la volonté de Dieu? Les prophètes annonçaient l'avenir par l'Esprit de Dieu, et c'était là une partie tellement essentielle de leur ministère, que le vocabulaire commun identifie souvent les prophètes avec les visionnaires et les devins. Cette acception est partielle, car il y eut des prophètes, et non des moindres, qui ne prédirent aucunement le futur, tels Élie, Élisée; ou qui ne le firent que dans une faible mesure quand on la compare à l'essentiel de leur ministère, tel Moïse, ou encore le plus grand qui soit né de la femme, le prophète et précurseur Jean. Néanmoins, en règle générale, les prophètes ont en fait « prophétisé », c'est-à-dire prédit l'avenir. Le plus grand sujet de la prophétie était évidemment le Messie Advenant, dont la figure, dès

avant Sa venue, avait été tracée dans les prophéties « messianiques », conformément au témoignage du Seigneur Lui-même (« et commençant par Moïse et (continuant) par tous les prophètes, Il leur expliqua, dans toute les Écritures, ce qui Le concernait » (Lc, XXIV, 27). Par ailleurs, les prophètes annonçaient les destinées des peuples et des royaumes, communiquant un schème apocalyptique de l'histoire (Daniel) et des images eschatologiques de la fin. La question est de savoir comment on peut, en général, entendre cette connaissance de l'avenir? Tout d'abord, il serait absolument impropre de considérer l'action prophétique comme instrumentale et mécanique, comme une médiumnité de pytho-nisse; car la création individuelle du prophète intervient dans son ministère. Il reste à chercher dans l'humanité même un fondement à la possibilité de prophétiser. L'homme peut atteindre à la prescience, par sa raison et par son cœur, à mesure de leur tension, quant à l'objet vers lequel celle-ci est orientée. Par des fils invisibles et qu'habituellement il ne sent pas, l'homme est relié avec tout le genre humain; en lui est noué le passé, qui contient aussi le futur, pour autant que celui-ci est déterminé non seulement par la liberté, mais aussi par la légalité. On connaît divers cas de prévision de l'avenir, concernant certes des événements limités et particuliers, et à différents degrés de clarté et de précision. Chez les prophètes, personnalités exceptionnellement élues et douées spirituellement, cette intuition scrutatrice des lointains embrumés et cette sensibilisation par rapport aux événements naturels atteint une condition des plus intenses et inspirées. Cette inspiration humaine, illuminée par le Saint-Esprit, reçoit un caractère d'*inspiration divine*, c'est-à-dire de vérité. L'investigation et l'interrogation humaines trouvent une réponse non plus dans les profondeurs de l'esprit humain, dans le « subconscient », mais elles la reçoivent d'en-haut, de l'Esprit de Dieu. Cependant, on ne peut pas ne point voir combien le sceau de leur origine humaine, individuelle, marque ces prophéties, en fonction de la personne et de l'objet : Isaïe se distingue des autres prophètes comme « l'évangéliste de l'Ancien Testament », Daniel comme apocalyptique, Ézé-chiel comme témoin oculaire de Dieu, Jérémie comme devin national, etc. Et, ce qui est capital, ces figurations de l'avenir, ces visions eschatologiques, sont loin, en règle générale, d'être claires pour les prophètes eux-mêmes. Elles restent abstraites et opaques, elles se traduisent par des images coutumières à la littérature de l'époque, apocalyptiques et eschatologiques; elles sont donc obscures, leurs significations sont multiples, elles nécessitent une interprétation. Et ce n'est pas là chose fortuite, mais adéquate : les images de l'avenir ne doivent pas être concrètes, et il n'est pas utile à l'homme qu'elles le soient. Seule l'ontologie s'y dessine et non l'histoire tan-

gible. Il est indispensable de ne pas oublier cette *humanité*, par conséquent cette relativité des prévisions prophétiques, afin de les considérer comme il convient ¹.

Ce côté humain des prophéties apparaît aussi dans le ministère du Christ. Il serait illégitime d'examiner ces prophéties comme l'annonce immédiate par la Divinité du Logos, à travers l'essence humaine, de données divines sur l'avenir, en raison de la toute-puissance de Dieu. Une telle représentation contredirait également le dogme chalcédonien sur la non-séparation et la non-confusion des deux essences, étant donné l'unité de l'hypostase; car celles-ci s'y trouveraient disjointes, et nous aurions là une alternance, ou un chassé-croisé, semblable à celui qui résulte du point de vue patristique sur les miracles : la divinité fait le miracle, l'humanité reste impuissante. De même ici : Dieu prophétise, l'homme écoute. Cela détruit l'unité de la vie théanthropique en le Christ, qui correspond à celle de l'hypostase, et abolit la kénose de la Divinité qui S'humilie volontairement jusqu'à la mesure de l'homme et ne Se manifeste qu'en réunion avec lui, à raison de sa capacité. De plus, l'essence humaine, séparée de la divine (« que ce ne soit pas! ») aurait été incapable de recevoir le verbe de la Divinité transcendante. C'est pourquoi, il faut admettre que la connaissance prophétique et la prédiction de l'avenir, chez le Christ, sont *semblables*, encore que pas identiques, à ce qui prend place chez les prophètes. Elles sont suscitées dans les profondeurs de Son essence, sans péché et universelle, sous l'action de l'Esprit-Saint; en outre, et bien que l'omniscience du Logos se fût manifestée et réalisée dans cette connaissance humaine, sa mesure, aux jours du ministère terrestre, *ne correspondait point* à l'omniscience et donc elle la limitait effectivement chez le Dieu-Homme. Son discours sur les choses à venir était un discours prophétique, portant l'impeccabilité de la vérité, mais ce n'était pas celui de l'omniscience divine, inaccessible à l'homme en tant que telle. D'où la limite providentiellement établie de la connaissance prophétique de Jésus, qui la distingue expressément de l'omniscience du Logos : ce sont Ses paroles sur l'ignorance du Fils quant au jour dernier (*Mc*, XIII, 32), *crux interpretum*, et habituellement commentées dans l'esprit du docé-

1. A cela s'ajoute leur caractère *pragmatique*, avec lequel est relié tout le côté *conventionnel* des prophéties. En général, il faut repousser la confabulation, dans sa grossièreté, qui montre le prophète apte à jeter un coup d'œil dans le futur et racontant ce qu'il y a vu; car prédire l'avenir, qui n'est pas encore, on ne le peut pas à partir de ce futur inaccompli, on ne le peut qu'à partir du présent, dans la mesure où il est gros de l'avenir. Cet avenir même n'appartient pas seulement au présent, mais aussi à la liberté humaine, dont l'action incessante fait que prédictions et prophéties sont toujours imprécises et troubles, ainsi, en un certain sens, que conditionnelles. Le domaine propre des prophéties ne se découvre, par conséquent, que quand apparaît ce que Dieu même veut accomplir dans le monde. C'est pourquoi, parmi les prophéties, les messianiques ont un sens tout particulier, qui parlent de l'incarnation et de la rédemption à venir.

tisme; ce qui entraîne la négation effective de la Théanthropie. Et ce ne fut pas dans ce seul cas, d'importance fondamentale, ce fut durant toute Sa vie quotidienne que le Christ ne manifesta point cette omniscience; sinon, elle aurait fait passer Sa vie théanthropique de la réalité à la semblance et aurait aboli ainsi Son humanité. Le Seigneur prophétisait dans des circonstances particulières et choisies de tension orante et d'inspiration; mais Il n'appliquait point Sa puissance divine afin d'échapper au domaine de l'empirisme et à ses limites. Il demandait : qui M'a touché? où l'avez-vous mis? admettant pour Soi toute la force de la limitation empirique, en dehors de laquelle la nature humaine n'eût pu exister dans sa réalité concrète. Aussi la mesure de Sa connaissance était-elle déterminée en l'occurrence par celle de Son essence humaine. Certes, ceci reste hors de notre portée, comme le mystère de la vie du Dieu-Homme; cependant l'Évangile indique cette limitation avec beaucoup d'évidence.

L'humanité, — et son « concret » historique (et à raison — sa limitation empirique) est manifeste dans les prophéties de Jésus parce qu'Il y reflète les conceptions de Son époque, qu'Il parle un idiome donné, propre à Son temps, qu'Il utilise les images courantes de la littérature prophétique et apocalyptique. Certaines nous resteraient inintelligibles si nous ne les relierions pas avec la tradition littéraire et historique (tels, justement les textes les plus importants de la petite Apocalypse). Aussi, les discours eschatologiques du Sauveur ne peuvent-ils être entendus à la lettre, ils ne se prêtent même pas à l'interprétation littérale. Nous ne pouvons les recevoir que dans leur *sens* général; c'est justement l'inconnue du problème qui nous occupe, et qu'il faut également chercher dans de multiples prophéties. C'est la parole véritable de la Vérité, coulée cependant dans une forme historique, — en images propres à la pensée judéo-palestinienne du premier siècle de notre ère. C'est à cette forme que se rapporte tout ce que ces images renferment de relatif, dans la mesure du moins où une interprétation est nécessaire. Nous devons certes postuler aussi que le symbolisme des discours prophétiques du Christ recèle un sens insondable et absolu, qui apparaîtra dans la plénitude des temps, et qu'il porte en lui l'adéquation des images à son contenu. Mais dans son immédiateté concrète, ce symbolisme est adressé à des contemporains, il porte le sceau de l'histoire.

Les œuvres comme ministère prophétique.

La prédication épuise-t-elle le ministère prophétique du Christ? Ne comprend-il pas les *œuvres*, aussi, propres à l'inspiration pro-

phétique, c'est-à-dire les miracles ou les signes? On fait généralement correspondre, en théologie, les miracles au « ministère royal » du Christ, et on les considère comme la manifestation du pouvoir divin sur l'univers, on ne les examine, — avec partialité — que par rapport à la toute-puissance divine. Cependant, si nous les entendons relativement à la *Théanthropie*, nous devons dès l'abord rejeter l'interprétation suivant laquelle ils procéderaient de la toute-puissance; car la descente des cieus, l'humiliation de la Divinité et la prise de la condition d'esclave, — l'Inhumanation en général, — sont parfaitement incompatibles avec une manifestation de cette toute-puissance aux jours du ministère terrestre du Christ. En effet, ce serait supposer quelque contrainte divine imposée au monde, ou un nouvel acte créateur ¹. Les miracles sont accomplis par le Dieu-Homme dans l'unité indivisible et inconfondable de Ses essences divine et humaine, par la puissance de la foi, de la prière, et par la visitation du Saint-Esprit, comme le Christ en témoigne Lui-même (« c'est par l'Esprit de Dieu que Je chasse les démons » *Mt.*, XII, 28). Et l'essence divine ne se manifeste qu'en harmonie avec l'humaine et suivant la mesure de l'humanité. Les prophètes avaient accompli des miracles, à commencer par Moïse et Élie, encore que la thaumaturgie n'ait point fait indispensablement partie de leur ministère (Jean le Précurseur, le plus grand des prophètes, comme nous l'apprend l'Évangile, n'opérait point de miracles). Le caractère et le contenu des miracles prophétiques sont les mêmes dans l'ensemble que ceux des miracles du Christ, mais à un degré inférieur. Les prophètes avaient évidemment accomplis ces œuvres par la force de la prière et par l'Esprit de Dieu, reposant sur eux. Telle avait été leur prédication, qui ne se faisait point par la parole, mais par l'œuvre; tel était le témoignage de la présence en eux de la force divine (c'est ainsi qu'il est dit de Moïse qu'il avait été « puissant en paroles et en œuvres », *Act.*, VII, 22; et cette même expression est appliquée au Christ : *Lc.*, XXIV, 19). Il n'y a évidemment pas de raison ni de possibilité pour comprendre *autrement* ces miracles des prophètes. Il n'y en a pas non plus pour rapporter les œuvres du Christ à Son ministère « royal », entendu au sens (également erroné, — voir ci-dessous) de la toute-puissance de Dieu, au lieu de les faire procéder de Son ministère prophétique. Aux jours du sacerdoce terrestre, ce n'est pas le *pouvoir* « royal » sur le monde qui se manifeste dans les miracles du Christ, — pouvoir dont Il S'était dépouillé en descendant dans le monde, et qu'Il ne reçoit qu'après Sa résurrection et Sa glorification (« tout pouvoir M'a été donné dans le ciel et sur la

1. J'ai déjà développé, dans les *Miracles évangéliques* (Paris, 1932), certaines idées qui interviennent ici; ce qui m'autorise à n'y plus revenir.

terre »); — c'est la puissance prophétique. Elle est certes incomparable à celle des prophètes, en raison de la Personnalité divine du Thaumaturge et de Sa puissance miraculeuse. Néanmoins, les miracles du Christ ne sont point les opérations de Dieu sur le monde, ils sont le fait de l'action du Dieu-Homme dans le monde par la puissance de Dieu. C'est pourquoi, typologiquement, ils concernent le ministère prophétique. S'Il dit de Lui-même : « C'est par l'Esprit de Dieu (« le doigt de Dieu » chez Luc, XI, 20) que Je chasse les démons » (*Mt.*, XII, 28), nous lisons chez les prophètes : « je suis rempli de la force de l'Esprit du Seigneur » (*Mic.*, III, 8); et : « Mon Esprit demeure au milieu de vous » (*Agg.*, II, 5; *Ézéch.*, XXXVI, 27; XXXVII, 13; XXXII, 29; *Joël*, II, 28-29, etc.). Dieu S'est abaissé en le Dieu-Homme jusqu'au ministère prophétique. Et en réponse à cette humiliation et à cet épuisement de Soi, la puissance de Dieu descendait sur Lui et elle effluait de Lui ¹.

1. « La puissance du Seigneur se manifestait par des guérisons » (*Lc*, V, 17). « Et toute la foule cherchait à Le toucher, parce qu'une vertu sortait de Lui et les guérissait tous » (*VI*, 19). « Alors Il se mit à faire des reproches aux villes où Il avait opéré le plus grand nombre de ses miracles... si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits dans Tyr et Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence avec le sac et la cendre » (*Mt.*, XI, 20-22; *Lc*, X, 13).

L'identification du Nouvel Adam avec l'Ancien.

Ainsi, la *rédemption* tient à l'auto-identification du Nouvel Adam sans péché avec le Vieil Adam de péché, et au fait qu'Il a vécu la vie de ce dernier dans sa peccabilité. Cette identification réalise l'unité véritable des deux centres de la nature humaine; et par un exploit libre, le Christ reprit même dans Son humanité sans tache l'humanité de péché, concentrée en Adam. En vertu de cette assimilation, ou de cette identification, Il Se présenta devant Dieu, comme celui qui portait sur Lui le péché de l'ancien Adam tout entier, comme un homme de péché et même comme le porteur du péché universel. Ce péché, — qu'Il prit réellement, et non pas idéalement, bien qu'Il le vécût d'une façon non peccamineuse, — L'accabla, et ce fut Lui-même qui répondit devant Dieu du péché de l'homme. Lui, le Fils bien-aimé, en qui le Père avait Ses complaisances, était chargé de toute la colère divine contre le péché, qu'Il portait. « Il a plu au Seigneur de Le briser et Il Le remit à la souffrance » (*Is.*, LIII, 10). « Porter le péché », ce n'est pas seulement se l'attribuer idéalement, en lui restant étranger, c'est éprouver réellement son poids, c'est le souffrir jusqu'au bout, le vivre. Dieu n'est point trompé, et Il ignore la simulation. C'est pourquoi la rédemption non plus, devant le tribunal de la Vérité de Dieu, ne peut pas être une apparence. Le péché est une réalité, au même titre que le monde et que l'homme, pour autant qu'il est leur état. Le péché, il est vrai, n'a point été créé par Dieu, il est le fruit de la liberté de créature; cependant, chaque fois qu'elle se détermine, celle-ci n'est pas moins réelle de toute la réalité de ce monde et de l'homme. Aussi le péché qui charge ce dernier est-il réel, lui aussi, avec cette seule différence que le monde et l'homme, créés par Dieu, ne peuvent être anéantis, alors que le péché, production de la liberté de créature, est abolissable et doit être aboli, vécu jusqu'au bout et vaincu; c'est en cela que consiste la Rédemption. Descendu du ciel, envoyé dans le monde par le Père, sous le fardeau du péché du monde, le Fils de Dieu S'éloigne Lui-même du Père, qui Le requiert inexorablement de boire le calice de Sa colère contre le péché; et enfin qui L'abandonne sous ce poids écrasant. Ceci affirme l'*authenticité* de l'auto-identification du Nouvel Adam avec l'Ancien, qui n'est devenue objectivement possible que par la vertu de l'incarnation. « Le Verbe s'est fait chair » : mais cette chair est déjà celle de péché, et bien que libre du péché *personnel*, par suite de son absolue pureté, elle demeure pourtant dans son péché. Et à travers Son humanité, cette chair de péché devient la Sienne propre. Le Juste, prenant le péché du monde, Se place, aux yeux de Dieu, au niveau des pécheurs. Il S'éloigne de la

ce corps, quoique spirituel, peut-il demeurer en la Sainte Trinité, « à la droite du Père », si Dieu est Esprit et qu'aucune définition spatiale ne peut Lui être appliquée? Nous nous heurtons ici à une antinomie : d'un côté, il ne saurait y avoir de désincarnation; mais de l'autre, il ne saurait y avoir de place pour le corps de chair, même glorifiée, dans le royaume du pur Esprit absolu qu'est la Divinité. Le corps ne peut être que spatial, et aucune spatialité n'est compatible avec l'être spirituel. Si nous essayons d'éviter cette *aporie*, en nous référant à la spiritualité du corps glorifié, il faut garder en mémoire que cette *spiritualité* du corps ne signifie pourtant pas l'abrogation, ou l'annulation complète, de la corporéité, ni, conséquemment, de la spatialité; mais seulement un aspect spécial de l'être qui est celui du corps du Seigneur ressuscité. Nous arrivons à une *contradictio in adiecto*, à une définition contradictoire : un corps spirituel, au sens de *corps incorporel*, ou simplement — *sans* corps. Échapper ainsi à l'antinomie à l'aide de la contradiction logique est, certes, la méthode la moins bonne pour la dirimer ¹. Y a-t-il quelque issue?

Le corps de l'Ascension.

Lors de l'Ascension, le Seigneur S'éloigna véritablement du monde, mais en même temps Il conserva toute Sa *liaison* avec lui. En vertu justement de cette liaison l'Ascension n'est point une désincarnation. Au contraire, elle n'est qu'un éloignement *tempo-*

1. La Réforme, en fonction des disputes eucharistiques, suscitées autour de la théorie luthérienne de la dénommée *ubiquitas* du Corps, souleva la question du sens de la séance *dextera Patris*, ainsi que de la spatialité et, en général, de la corporéité du corps du Christ ascendu. Luther expliquait la *præsentia realis* dans les éléments eucharistiques par le fait que le corps divinisé et glorifié du Christ reçoit la propriété divine d'ubiquité. Il est présent dans le monde entier dynamiquement. *Dextera Patris* n'est pas un « lieu particulier », mais c'est « la puissance universelle de Dieu, qui peut simultanément n'être nulle part et se trouver en tout lieu ». « Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so gross, Gott ist noch grösser. Le Christ ascendu est présent dans toute créature (la pierre, l'eau, le feu, etc.) et en dehors d'elle. » Cette omni-présence s'explique par le fait que « le corps du Christ est né de l'esprit et qu'il est saint, aussi doit-il être non pas chair, mais esprit ». Dans ces thèses de Luther, il y a, ensemble, une annulation de ce corps, qui se transforme en esprit (ce qui est une absurdité ontologique), et une matérialisation extrême de ce corps, qui s'explique par sa présence, encore qu'énergétique, dans tous les lieux du monde. Ce qui est propre à l'esprit, ce n'est pas l'omni-spatialité, mais la *non* ou la surspatialité. De plus, cette théorie abroge en fait l'Ascension même, comme éloignement du monde. Calvin et Zwingli objectaient contre l'ubiquité eucharistique de Luther; ils s'en tenaient à l'opinion médiévale sur le caractère *local* de la *dextera Patris* : « la séance à la droite » est un lieu spécial, d'ailleurs extra-mondial, et cette sienne qualité de lieu exclut la *præsentia realis*. Cette hypothèse, dans sa grossièreté primitive, se passe de commentaire. Dans la doctrine eucharistique de Calvin, elle prend même l'allure d'une désincarnation. Le Christ est présent spirituellement dans la communion, mais non pas corporellement : *totus, sed non totum*, non par le corps, mais par *virtus et potentia*.

Le Saint-Esprit communique non *corpus ipsum*, mais *communicatio corporis*. Ces disputes sur l'ubiquité sont restées vaines pour la théologie.

raire du Seigneur, après lequel Il reviendra « de la même façon que vous L'avez vu remonter au ciel » (*Act.* I, 11), c'est-à-dire qu'Il reprendra l'aspect corporel de l'homme, certes tout en restant à la droite du Père ¹. Mais en même temps, l'Ascension, éloignement du monde, est une nouvelle transformation dans la corporéité du Christ, par rapport à la Résurrection. Elle équivaut à l'abandon du corps terrestre, de la chair, qui n'a point place dans le Divin Royaume de l'Esprit. Ce n'est surtout pas la séparation d'avec le corps, comme celle qui se produit dans la mort, à jamais vaincue par le Seigneur. Cependant, ce n'est pas non plus quelque *nouvel état* du corps glorifié, en vertu duquel ce dernier eût pu entrer au sein de la Trinité; car nulle spiritualisation du corps ne peut en faire un esprit; et admettre une telle substitution, comme le faisait Luther — selon qui le corps ascendu devient tout uniment esprit, — ce serait choir, en tout cas, dans un quiproquo ontologique. Le corps terrestre et glorifié du Seigneur appartient au monde, bien qu'il demeure dans un état tel qu'il est inaccessible à l'homme. Si, après la Résurrection, le corps du Christ se trouve dans un état supra-terrestre, tout en conservant la possibilité d'apparaître aux disciples, — après l'Ascension, il demeure dans un état supra-mondial, encore que non pas extra-mondial. L'état supra-terrestre n'est pas encore le ciel, il concerne le monde, il en est l'extrémité et la cime. Ici s'affermit, pour ainsi dire, l'échelle entre la terre et le ciel, qui fut parcourue du haut en bas et de bas en haut et qui unit à jamais le ciel à la terre. Cette corporéité supra-mondiale et, ensemble, qui demeure dans le monde, *appartient* immuablement au Seigneur; et Il la manifestera lors de Son retour sur la terre. Elle se trouve dans le monde, étant *en liaison* avec Son Esprit divin, comme un corps obéissant et entièrement limpide à Son Esprit. Considérant l'Ascension, notre pensée se heurte à une antinomie : il faut admettre simultanément que le corps de l'Ascension appartient au monde, et donc qu'il y est présent, — et qu'il appartient à l'Élevé, au Christ assis à la droite de Dieu. *Cette même* antinomie, en substance, est cryptiquement indiquée par le récit évangélique; nous en avons déjà parlé : d'une part, il s'achève par l'Ascension (chez Marc et Luc), de l'autre (chez Matthieu et, dans une certaine mesure, chez Jean) — par la promesse de la constante présence du Christ parmi nous sur la terre (promesse qui concerne évidemment aussi la présence eucharistique, *praesentia realis*). S'élevant avec Son corps au ciel surmondial, jusqu'aux confins du monde, le Seigneur élève *au delà* de ces confins, au « ciel » prémon-

1. Un sens analogue à la transsubstantiation des Saints Sacrements, c'est-à-dire l'inclusion des éléments eucharistiques du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ pour la communion : elle est possible en vertu de cette *liaison* du Christ avec le monde, qui est la conséquence de l'Incarnation (cf. le *Dogme Eucharistique*, *op. cit.*).

dial, son *image idéale*, ou le corps véritablement *spirituel*, signifiant toute la *force* de l'incarnation, consommée et ineffaçable. Ce corps « spirituel » élevé n'est déjà plus un corps au sens de l'incarnation terrestre, il est la forme ou l'image idéales du corps, son énergie, dont ce dernier fut constitué lors de l'incarnation et qui vit et agit dans le monde à travers ce corps de l'incarnation. L'ascension, passage de la *frontière* même du monde, réunit en elle et le monde et le ciel, puisqu'elle participe des deux ensemble. Ce « corps » céleste spirituel est véritablement *esprit*, comme l'a justement senti Luther (encore qu'il n'eût point développé sa pensée avec conséquence et exactitude). Il est la *force* même de l'Incarnation, l'union avec le monde créé, comme une « qualitatification » de l'Esprit divin du Logos.

En quoi consiste donc cette qualitatification ? Seuls les principes initiaux de la sophiologie nous permettent d'élucider cette question. Dieu a la Sophie divine, en tant que le monde divin, incréé, le Tout divin en l'unité, la Toute-Unité ; et la Sainte Trinité est immédiatement tournée vers elle par la Deuxième hypostase, le Verbe, par qui toutes choses ont été faites. Cette toute-unité, en un certain sens, peut également être appelée le Corps Spirituel de la Divinité, en tant que Sa Gloire. Dans son fondement et à la limite, dans son entéléchie, le monde de créature, ou Sophie de créature, est cette même Sophie posée cependant par un acte de création dans l'être du monde, extra-divin, séitaire. En le Christ, en Sa Théanthropie, l'entière sophianisation de la créature est réalisée, aussi bien, en ce sens, que l'identification de la Sophie incréée avec celle de créature. C'est pourquoi, le Christ élevé à la Sophie comme Son Corps Spirituel, ou Sa Gloire, doublement : non seulement comme Logos dans l'être éternel, pré-créé et extra-créé, mais en même temps comme Dieu-Homme par rapport à la création ; de plus, en Lui, l'image céleste de la Sophie s'identifie avec celle de créature par l'incarnation. De la sorte, le « corps spirituel » dans lequel le Christ demeure à la droite du Père n'est rien autre que cette *relation d'identification* entre la Sophie prémondiale et celle de créature. Ainsi, le *corps spirituel* est l'Image créée de l'éternelle Image Première, dans leur identité ; et cette *image spirituelle* peut être réalisée dans la chair du monde, sa réalité spirituelle peut devenir une réalité même pour le monde. C'est en vertu de cette spiritualité du corps élevé du Christ, en vertu de son parfait énergétisme, que sa présence *mystique* dans le monde devient possible. Il est l'Église, et il est le Corps Eucharistique du Seigneur. Jésus est *spirituellement* présent sur la terre dans son Église, et c'est là Sa véritable « ubiquité ». Et Il revient sur la terre dans la Divine Eucharistie, Il Se revêt de Son Corps glorifié et Il y inclut mystérieusement les éléments eucharistiques, les Saints Sacrements, pour la communion

spirituelle et corporelle. Tel est le sens de l'Ascension. Ce n'est pas la chair du Christ, appartenant à ce monde, qui est introduite au sein de la Sainte Trinité, mais c'est toute l'énergie de l'Incarnation, son image spirituelle, le corps en vérité spirituel. On peut dire que c'est le *Corps du corps*, en tant que l'image idéale de la Sophie Divine unie à celle de créature, en tant que leur relation et leur identité.

La relation avec le monde dans l'Ascension.

L'Ascension ne termine ni n'épuise l'œuvre de l'Incarnation ¹. Le Dieu-Homme, élevé et assis à la droite de Dieu dans la gloire *revient* dans le monde, et la Jérusalem Céleste, la Cité de Dieu, descend du ciel sur la terre. Le Seigneur possède le créé non seulement d'en-haut, comme Dieu, Créateur et Providence, mais aussi de l'intérieur, comme Dieu-Homme, par la puissance de Son inséparation avec la terre. Cette liaison intérieure est Sa vie dans l'Église et le « ministère royal », continué dans le monde (cf. *infra*). C'est pourquoi l'Ascension, à savoir que le Christ S'éloigne du monde, *n'est point* définitive; et après Son retour dans le monde, « nous serons pour toujours avec le Seigneur » (*I Thess.*, IV, 17). Cela n'abroge certes pas la puissance de l'Ascension, comme « séance à la droite du Père », glorification du Dieu-Homme et, en Lui, de Son Humanité. Sa présence dans les cieux devient parfaitement compatible avec Sa présence dans le monde humain, désormais pour toujours : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : Il habitera avec eux... et Dieu Lui-même sera avec eux » (*Apoc.*, XXI, 3), « le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville... et ils verront Sa face » (XXII, 3-4). Mais l'Ascension n'est pas l'éloignement définitif du Christ par rapport au monde, même pendant le

1. Pour bien comprendre l'Ascension du Christ, il convient de considérer sainement l'Assomption de la Mère de Dieu. Certes, elles diffèrent. L'Assomption ne signifie nullement l'éloignement de la Mère de Dieu hors du monde dans la sphère de l'être divin, elle n'est que la présence dans le corps ressuscité et glorifié, transcendant à notre connaissance, tout de même que lui avait été inaccessible, en dehors des *apparitions*, le corps du Seigneur ressuscité, quoiqu'il fût demeuré dans le monde. Le corps ressuscité et élevé de la Mère signifie la glorification complète de l'être créé, dès avant la transfiguration du monde, en préfiguration. La vie de Marie est tournée vers Dieu et elle est unie *par la grâce* à l'être de Dieu, étant dans un état de divinisation entière. Cependant, elle n'est pas introduite au sein de la Sainte Trinité. La Sainte Vierge est « glorifiée » par le Père, à travers le Fils, par le Saint-Esprit qui repose sur elle; mais cependant, elle appartient toujours au monde créé, quoiqu'elle en soit la cime directement illuminée par le Soleil divin. C'est pourquoi l'on ne peut dire de l'ascension de la Vierge que celle-ci ait laissé son corps terrestre et qu'elle réside en un « corps spirituel », comme dans son image idéale. Au contraire, la Mère de Dieu *conserve* sa chair, encore que dans l'état glorifié qui nous est inattingible. Dans la mesure où elle nous devient providentiellement accessible, nous pouvons parler de la descente de la Très Sainte Vierge sur la terre et de ses apparitions. Nous pouvons établir ici une certaine analogie avec la condition du Christ ressuscité, qui rendait Sa corporéité glorifiée accessible à l'homme dans Ses apparitions.

temps de Sa remontée aux cieux. Au contraire, Il reste uni au monde, non seulement par l'eucharistie, par la manducation mystique de Son Corps et de Son Sang dans la communion, mais aussi par la puissance christique qui agit dans le monde. C'est Sa présence dans le monde, bien que non sacramentelle, mais mystique, invisible et spirituelle, c'est Sa participation à la vie de l'homme, suivant Sa promesse de demeurer parmi nous maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Ce n'est pas l'omniprésence luthérienne, panthéistique, c'est, si l'on peut ainsi dire, le pan-christisme authentique, dynamique; c'est-à-dire la vie du Christ dans les hommes et la vie des hommes en le Christ, étant donné une intimité telle qu'elle dépasse par son étroitesse toute proximité connue. Non seulement le Christ agit par la grâce dans l'Église, par la puissance du Saint-Esprit qui nous Le révèle, mais Il participe à toute la vie humaine (conformément au discours sur le Jugement Dernier) par la vertu de Son incarnation, de Son humanité divines; c'est-à-dire qu'Il y participe déjà effectivement, et, en ce sens, naturellement, car Sa nature humaine contient l'humanité entière. Pour cette inconnaissable présence dans le monde, le Christ élevé à la voie de l'inhumanation, qu'Il a Lui-même pratiquée. Il dit de Son Ascension : « Je ne vous laisserai pas orphelins, Je viendrai à vous. Encore un peu, et le monde ne Me verra plus; mais vous, vous Me verrez, car Je vis, et vous vivrez aussi » (*Jn*, XIV, 18-19).

L'Ascension : manifestation du rapport entre Dieu et l'homme.

L'Ascension nous présente la révélation extrême du rapport entre Dieu et l'Homme, dont le principe fut posé lors de la création du monde et, en ce dernier, de l'homme à l'image de Dieu. Nous sommes remplis « d'étonnement » philosophique et religieux quand nous nous demandons *comment* Dieu a pu sortir de Son éternité dans l'être relatif et créé du monde et de l'homme et Se révéler dans la relativité. Ici, nous restons stupéfaits devant le fait que cet être créé, temporel, a pu s'inclure dans l'être absolu de Dieu, que le ciel a pu s'ouvrir pour recevoir en lui l'essence humaine, relative et créée, et par là, s'identifier avec elle. Inconcevable métaphysiquement, le dépassement de la différence substantielle entre l'être divin et l'être de créature se réalise par la puissance de l'amour divin qui s'humilie jusqu'à effluer hors de lui-même dans la création et à la faire entrer en lui : l'Absolu devient Dieu, qui S'est uni avec le créé, en la personne de l'homme, à travers le Dieu-Homme. Dieu est le Fils de Dieu — le Fils de l'Homme. La Dété S'est comme élargie en Elle-même, introduisant dans Son sein le créé, suscité à l'être par l'amour divin. En Dieu, Sa Divinité est devenue

Déi-Humanité; en le Fils de l'Homme, elle communie avec l'être créé. Le dualisme de Dieu et de la création est surmonté et le monodualisme de la Théanthropie est établi. En le Dieu-Homme céleste, dans la lumière de Sa Divinité, Ses essences créée et incréée, divine et humaine, ne se distinguent plus. Il est le Fils unique de Dieu, « l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, — le Seigneur, qui est, et qui était et qui vient, le Tout-Puissant » (*Apoc.*, I, 8, 17, 18).

L'Ascension et la séance du Dieu-Homme à la droite du Père posent avec une acuité extrême le problème général dont nous sommes déjà occupés (quand nous avons traité de la création du monde) : Dieu, absolu, immuable, éternel, change-t-Il dans Son être du fait qu'Il devient Créateur et qu'Il pose le monde « à côté » de Lui, qu'Il le rend relatif à Lui-même? Et ici : par l'Ascension et la séance à la droite du Père, par l'apparition de l'essence humaine de créature au sein de la Sainte Trinité, la Trinité Elle-même n'est-Elle pas modifiée? La pensée bute ici contre une évidente antinomie : et oui, et non. *Non*, car l'être de Dieu est absolu et éternel, et pour Lui et en Lui il n'existe point de temps ni de changement. *Oui*, car il est impossible de nier certaine réalité absolue du monde créé par Dieu et donc — la vérité de l'humanité du Christ. Par l'Ascension au ciel du corps du Christ en Sa Théanthropie, dans l'éternité, *æternitas*, apparaît une autre éternité, ayant un principe créé, *æviternitas*; c'est justement l'humanité du Christ : déjà inséparable de la Divinité même, elle demeure dans l'éternité de Dieu en le Dieu-Homme, à la droite du Père. Prémondial, Dieu S'est uni avec le monde, Il est devenu Dieu *et* le monde, et cet ET est la réunion des deux natures en l'unique hypostase de Dieu, divine et humaine, sans séparation et sans confusion, en une vie unique. Le dogme de Chalcedoine conserve sa vertu dans les cieux mêmes. Les deux natures participent à la séance à la droite du Père, car Dieu et l'Homme y sont assis en l'unique Dieu-Homme, Fils de Dieu et Fils de l'Homme en le Fils unique, Dieu et créature en l'hypostase unique du Logos. Dieu n'est point sans le monde, et le monde n'est point en dehors de Dieu : le monde est en Dieu. Et ensemble, la Sainte Trinité prémondiale, éternelle, demeure dans l'immuable toute-béatitude de Son être. Cette contradiction apparente n'est pas dirimée par l'opposition de l'immuabilité abstraite à la modification illusoire, mais par la relation antinomique générale entre Dieu en Soi, ou l'Absolu, et Dieu — Créateur du monde, avec lequel Il a relié Son propre être. De plus, l'Ascension et la séance à la droite du Père ne font que révéler cette corrélation générale entre Dieu et le monde. L'immuabilité ne convient qu'à l'Absolu, pour lequel il n'existe point de relation avec le créé, ni en général de relation quelconque. Or, dans la relation de Dieu avec le monde,

intervient une *corrélation* complète et l'image même du devenir, propre au monde, est partagée par Dieu dans la « condescendance » divine : la création du monde, la providence, l'incarnation divines, l'ascension, la mission du Saint-Esprit, etc... — ce sont les actes du devenir réciproque de Dieu pour le monde et du monde pour Dieu. Cette antinomie théologique fondamentale ne peut être expliquée plus outre, elle doit être axiomatiquement admise ¹. Dans la relation de Dieu avec le monde, nous ne pouvons concevoir une mutabilité de Dieu telle, que pour Dieu même, à travers le devenir du monde, quelque chose de nouveau, c'est-à-dire un véritable changement, pût survenir; la sophianité de la création le garantit. L'éternité de Dieu contient les images de tout l'être créé dans sa plénitude, c'est la Sophie Divine. En particulier, la Théanthropie suréternelle du Fils comprend déjà toute la plénitude de l'être théanthropique dans ses voies depuis l'Incarnation jusqu'à l'Ascension et à la nouvelle venue dans le monde. Le Dieu-Homme suréternel possède dans Son être éternel tous les aspects de Son Humanité, surtemporellement et essentiellement, bien qu'ils ne se manifestent que dans le temps à l'humanité créée. En ce sens, on peut dire que le *lieu* pour la séance à la droite du Père est suréternellement préparé et possédé par le Fils, et c'est pour cette seule raison que l'Ascension s'accomplit aussi dans le temps, par l'Incarnation : il y a là une identité ontologique entre le surtemporel et le temporel. Ce qui est nouveau dans le temps, — et tout est nouveau dans le temps, — existe, immuable, dès l'éternité. C'est pourquoi, ni l'Ascension ni la Séance à la droite du Père n'introduisent aucun changement dans l'Éternité divine, et ensemble, elles sont des accomplissements, réalisés par le processus théanthropique de la relation de Dieu avec le monde.

Le sens de l'Ascension n'est pas épuisé par la glorification du Seigneur; outre ce fait consommé, il existe encore une ascension qui *va s'accomplissant* : c'est la glorification de l'humanité de créature, terrestre, qui n'a pas encore atteint la gloire et pourtant, qui est naturellement identique à celle du Christ. En ce sens, l'Ascension *continue*, elle est le commencement et la fin, le fondement et le but : Dieu « nous a ressuscités avec Lui et nous a fait *asseoir ensemble dans les cieux en Jésus-Christ* » (Éph., II, 6). Par le Christ « nous avons accès auprès du Père en un seul et même Esprit » (II, 18). A cela correspond la révélation de la vertu de l'Ascension, que nous trouvons dans l'entretien dernier, selon l'Évangile de Jean : « Il y a de nombreuses demeures dans la maison de Mon Père; si cela n'était pas, Je vous aurais dit : « Je vais vous préparer une place. » Et lorsque Je M'en serai allé et que Je vous aurai préparé une place,

1. Que le lecteur veuille bien se référer au début du présent ouvrage.

Je reviendrai et Je vous prendrai avec Moi, afin que vous soyez là où Je serai » (XIV, 2-3). Ceci a déjà traité à cette glorification dernière, où « Dieu sera tout en tous ». Elle se trouve au delà de ce que nous pouvons voir de ce « royaume de la grâce » où nous sommes, et elle est séparée de nous par la résurrection générale, la fin de ce monde et tout ce qu'il y a au delà. Cependant, il convient de se rappeler que l'ascension de l'humanité s'est déjà *pré-accomplie* en la personne de la Très Sainte Mère de Dieu; comme le croit l'Église, ressuscitée par Son Fils, Elle est déjà entrée dans la « demeure » qui lui fut préparée.

Les dix jours dans les cieux. L'Ascension et la Pentecôte.

La Parole de Dieu nous révèle que le *ministère* du Christ et, par conséquent, Sa kénose, se prolongent encore quelque temps dans les cieux. Nous sommes contraints à parler ici de *temps*, même par rapport aux cieux. Le ministère sacerdotal du Christ ne se termine que par l'achèvement définitif de notre salut au moyen de la mission du Saint-Esprit, lors de la Pentecôte. D'après la supputation terrestre, il se passe encore dix jours, parfaitement inconnaisables et mystérieux en ce qui concerne le Fils même, mais que nous connaissons par leur conséquence : la mission du Saint-Esprit : « Je prierai le Père, et Il vous donnera un autre Consolateur pour qu'Il soit avec vous toujours » (*Jn*, XIV, 16), « ...que Mon Père enverra en Mon nom » (26). Et plus loin : « Lorsque viendra le Paraclet que Je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, Il rendra témoignage de Moi » (XV, 26). « Je vous dis la vérité : il vaut mieux pour vous que Je parte; car, si Je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; et si Je M'en vais, Je L'enverrai vers vous » (XVI, 7.) « Ayant été élevé par la droite de Dieu, ayant reçu du Père la promesse du Saint-Esprit, Il a répandu... » (*Act.*, II, 33). Une évidente relation de causalité est établie ici entre l'Ascension et la Pentecôte; de plus, cette relation est définie des deux côtés : « Je prierai le Père » et « J'enverrai du Père ¹ ». La relation du Fils au Père reste encore kénotique : offrant le sacrifice de Son humanité, le Grand-Prêtre fait une démarche auprès du Père pour la *consommation* de Son œuvre sur la terre par l'opération du Saint-Esprit, que le Père envoie à travers le Fils. En conséquence, il y a un côté de l'œuvre salvatrice de l'incarnation du Fils qui correspond bien à l'action de la Troisième hypostase : néanmoins, la mission de l'Esprit est réalisée par le Père avec la partici-

1. Nous n'examinerons point ici le problème général de la procession du Saint-Esprit, que nous réservons pour notre partie pneumatologique (*Le Consolateur*, vol. II de la présente triologie).

pation directe de la Deuxième hypostase (« à travers »). L'Esprit-Saint ne peut être envoyé ni ne peut descendre dans le monde *sans*, ni *en dehors*, du Fils; en tant que Dieu-Homme, par Son ministère sacerdotal rédempteur, Il Lui pratique la voie dans le monde, Il Lui prépare « une place » pour qu'Il y descende. C'est l'Église, l'Humanité du Christ, Son Corps. Le Saint-Esprit enseigne à celle-ci et lui « rappelle » la vérité du Christ (« Il prendra du Mien et vous l'annoncera », *Jn*, XVI, 14). Ainsi, la mission du Saint-Esprit est l'œuvre dernière et conclusive du ministère christique, pour laquelle le Christ prie le Père dans Son intercession sacerdotale pour le monde. C'est sur cette promesse de l'Esprit-Saint que s'achève, selon *Act.*, I, 4-8, la présence terrestre du Christ sur la terre. « Et les ayant rassemblés, Il leur enjoignit de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'attendre ce que le Père *avait promis* », « ce que vous avez appris de Moi » (4). (Cf. *Lc*, XXIV, 49 : « et voici, *J'envverrai sur vous ce que Mon Père a promis*; mais vous, restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en-haut »!). « Dans peu de jours vous serez baptisés en, *è*v, l'Esprit-Saint » (5), « vous recevrez la puissance du Saint-Esprit descendu sur vous » (8). Le Saint-Esprit, reposant toujours sur le Christ, Le couvre de Son ombre après la Résurrection sur la voie de l'Ascension, comme cela est indiqué d'une façon très expressive par *Act.*, I, 2 : Jésus annonçait Ses volontés en l'Esprit (comparez également le récit de Jean, XX, 22 : « Il souffla sur eux et leur dit : « Recevez le Saint-Esprit »). Ce n'est point ici la Pentecôte, qui est la mission du Saint-Esprit par le Père, mais c'est le témoignage de la présence du Saint-Esprit sur le Fils dans Sa Résurrection, et de la glorification en train de s'accomplir, préalable à la Pentecôte. Le Saint-Esprit, reposant sur le Christ, Se répand sur Son humanité terrestre en la personne des apôtres; c'est là que s'achève l'œuvre du Christ sur la terre. Dès lors, c'est le Saint-Esprit qui révèle le Christ et qui agit en la puissance du Christ, tandis que le Christ demeure dans Sa gloire divine. Et il ne saurait y avoir de confirmation plus nette que celle de l'Église, qui témoigne d'elle-même pour la première fois par la bouche de l'apôtre Pierre, après la descente du Saint-Esprit. Comment son discours est-il construit? Il débute par un témoignage, en les termes du prophète Joël, sur la descente consommée du Saint-Esprit, mais il passe aussitôt à la prédication sur le Christ, Sa mort de la croix, Sa résurrection et Sa glorification (*Act.*, I, 14-26). Nous observons la même chose dans tous les discours ultérieurs. « Que toute la maison d'Israël sache donc avec certitude que Dieu L'a fait et Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié! » C'est la première annonce par l'Esprit-Saint de la restauration accomplie du Fils de Dieu — du Fils de l'Homme — dans la Gloire de Sa Divinité; Il apparaît dorénavant comme Dieu dans Sa Gloire.

calyptique et eschatologique; et on ne peut entièrement le saisir que si on la place dans le contexte général de l'enseignement sur le ministère royal du Christ.

Le royaume du Christ et l'incarnation divine.

L'avènement royal du Christ sur la terre est lié à Son incarnation. Il naquit comme *Roi des Juifs*, que cherchent à vénérer les mages (« où est le Roi des Juifs qui vient de naître? » *Mt.*, II, 2). Et comme la plénitude de Son ministère dans l'Incarnation est atteinte par Sa mort sur la croix, cette dernière porte l'inscription, avec ce titre : « Roi des Juifs »; de même que le chemin de croix commence par l'Entrée triomphale du Roi des Juifs. L'incarnation est déjà le début de l'avènement du Royaume du Christ, qui comprend aussi le Royaume des Cieux ou de Dieu (quoiqu'ils ne soient point identiques); c'est pourquoi « l'Évangile du Royaume » s'ouvre sur la même bonne nouvelle du Précurseur et du Christ : « le Royaume de Dieu approche ». Le Royaume des Cieux (qui est de Dieu) est ensemble une notion immanente, transcendante et historique. En tant que notion immanente, il est spirituel et religieux, il est la vie en Dieu : « heureux les pauvres en esprit, car le Royaume des cieux est à eux ». Il est atteint, acquis par l'effort, dont il est le couronnement, comme « la vérité, la paix et la joie de l'Esprit-Saint ». Transcendant, le Royaume de Dieu arrive par l'action de Dieu dans le monde et sur le monde : « prenez possession du Royaume qui vous a été préparé dès la création du monde » (*Mt.*, XXV, 34). Et il est aussi historique et apocalyptique : le règne millénaire des saints avec le Christ, Sa venue dans la gloire. Le Royaume de Dieu est une notion complexe, on ne peut même pas l'enserrer dans le cadre de la christologie seule, elle le déborde dans la pneumatologie (comme dans la triadologie générale). Cependant, l'arrivée de ce règne dans le monde commence et se trouve intimement liée à l'avènement du Christ, dont nous allons entreprendre l'étude; et, tout d'abord, nous devons distinguer deux aspects de Son avènement, — ou, ce qui est identique, de Son ministère royal : *avant* Sa glorification dans la Résurrection et l'Ascension, et *après* elle.

B. — L'AVÈNEMENT ROYAL DU CHRIST

Le pouvoir spirituel du Christ dans Sa vie terrestre.

Aux jours de Son ministère terrestre, Son règne se bornait à Son pouvoir *spirituel* sur les hommes, quelles qu'en eussent été les mani-

festations : dans les paroles ou dans les actes, dans l'enseignement ou l'opération des miracles. Bref, ce règne se confond avec Son ministère prophétique, « manifestation de Sa gloire » (*Mt.*, XI, 20-23; *Lc*, X, 13; *Mt.*, XIII, 54; *Lc*, IV, 36; V, 17 et autres). Cette action qu'Il exerce directement sur les âmes est d'un royaume qui n'est pas de ce monde, qui n'a pas besoin du secours de l'épée et qui le rejette même, comme tout pouvoir terrestre (*Lc*, XXII, 25-27; *Jn*, XVIII, 36). L'indéfectibilité de la figure du Christ et de Sa parole est le seul pouvoir qui L'instaure dans les âmes, et c'est par ce seul pouvoir qu'Il fut fait Roi, Lui, le Roi doux, dans la Ville Sainte, durant ces heures brèves qu'Il était demeuré Roi à Jérusalem. Cependant, Il refusait l'*autre* pouvoir, le pouvoir de ce monde, et ce fut pour Lui une nouvelle tentation, la dernière, de la part du prince de ce monde, agissant par ses dociles truchements : « S'Il est Roi d'Israël, qu'Il descende maintenant de la croix, et nous croirons en Lui! » (*Mt.*, XXVII, 42; *Mc*, XV, 32; *Lc*, XXIII, 37). Mais Il resta sans défense aux mains de Ses ennemis, épuisant le calice que Lui avait donné Son Père. Cette obéissance fut Sa victoire sur le monde, Son avènement, ce dont témoignait l'inscription sur la croix : « Roi des Juifs ». Il ne s'agit point là du Règne de Dieu dans le monde et sur le monde, comme le Tout-Puissant, le Créateur du ciel et de la terre, mais du Royaume Théanthropique, établi sur la terre par l'œuvre du Dieu-Homme, — accomplissement de la promesse donnée par les prophéties et les préfigurations de l'Ancien Testament quant au règne théocratique du Messie. C'est le règne de Dieu *dans* le monde, et non pas *sur* le monde, bien qu'il vienne d'en-haut, qu'il ne soit pas de ce monde. C'est la puissance et la vérité de l'Incarnation, où s'unirent le ciel et la terre, le Divin et l'Humain. Dieu Se met à régner d'une autre façon sur le monde, — en l'homme et à travers l'homme en le Dieu-Homme. Et dans cet avènement, de même que dans la résurrection, il y a un acte double : par Son obéissance au Père, le Dieu-Homme vainc le monde et devient *digne* du pouvoir sur ce monde, dont Il S'était dépouillé dans Son humiliation. Dieu le Père Lui donne ce pouvoir, non plus seulement comme à Son Fils Unique, qui a suréternellement, dans la Sainte Trinité, et le royaume et la puissance et la gloire, mais comme au Dieu-Homme, qui S'est dévasté irrévocablement et qui a pris la condition d'esclave. De même que Dieu le Père ressuscite le Christ et que cependant le Christ Se ressuscite aussi Lui-même, de même le Père donne le pouvoir au Fils, mais Celui-ci, ensemble, le prend. « Tout pouvoir *M'a été donné* dans le ciel et sur la terre » (*Mt.*, XXVIII, 18), annonce le Ressuscité, et cette communication du pouvoir est identique avec la résurrection, elle est la résurrection même : « grâce à Dieu le Père... qui nous a délivré de la puissance des ténèbres, pour nous transporter

dans le Royaume de Son Fils bien-aimé » (Col., I, 12-13). Mais, d'autre part, celui « qui ressemble au Fils de l'Homme » (Apoc., I, 13), c'est-à-dire le Christ, témoigne de Soi-même : « Celui qui vaincra, Je le ferai asseoir avec Moi sur Mon trône, comme Moi aussi J'ai vaincu et Me suis assis avec Mon Père sur Son trône » (III, 21). Et, autour du trône de Dieu, des voix clament : « L'Agneau immolé est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction » (V, 12). (A cela se rapporte également *Phil.*, II, 9-10). Le pouvoir sur la création est donné au Christ par le Père, et Il le prend, Il Se l'assimile comme la conséquence de Son ministère sacerdotal.

Son caractère eschatologique.

Cependant, ce pouvoir donné à Jésus doit encore être réalisé par Lui, comme les ministères prophétique et sacerdotal; avec la différence que ceux-ci sont exercés par le Christ aux jours de Sa vie terrestre (encore que le Second la dépasse), tandis que la royauté ne trouve ici que son fondement, et qu'elle ne commence et n'est accomplie qu'après que le Christ a quitté le monde, c'est-à-dire après l'Ascension. Et ceci communique au « ministère royal » un caractère particulier et mystique. Le Christ est Roi dans le monde, mais Il n'y règne point selon la plénitude du Règne de Dieu; ce n'est ici que Son avènement. Son ministère royal dans le monde dure jusqu'à présent, à l'encontre des autres ministères qui ont pris fin et qui n'agissent plus que par leurs fruits. Le Royaume du Christ dans ce monde est encore un royaume qui n'est pas de ce monde, bien que, dans la plénitude des temps, il doive le vaincre entièrement et « venir » dans ce monde. Cette venue définitive est la limite extrême de ce monde, c'est pourquoi elle prend un caractère transcendant et eschatologique. Elle commence par le Second Avènement du Christ. Il revient dans le monde comme Roi : « alors le Roi, ὁ βασιλεὺς, dira » (*Mt.*, XXV, 34), assis « sur Son trône de gloire » (31). Cet accomplissement eschatologique a encore un prodrome, une préparation historique, ou, ce qui est la même chose, apocalyptique. L'avènement s'accomplit dans la lutte pour le royaume, dans le combat livré à la puissance du Christ par le prince de ce monde, par les puissances antichristiques. Un tel combat eût été impossible par rapport à la puissance de Dieu, — le Créateur, — sur la création. Or, il est question ici, précisément, du règne du Christ, le Dieu-Homme, dans le monde, et Il n'y agit point par la toute-puissance divine, ni par le pouvoir de ce monde, « ni par l'armée, ni par la force, mais par Mon Esprit » (*Zach.*, IV, 6). (Conformément, il est dit de l'impie « que le Seigneur Jésus (l') exterminera par le souffle

de Sa bouche, et (l') anéantira par l'éclat de Son avènement », *II Thess.*, II, 8, c'est-à-dire par la force spirituelle). L'avènement du Christ dans le monde est la tragédie de la guerre où la lumière est séparée des ténèbres, — thème essentiel de l'Évangile de Jean, aussi bien que de son Apocalypse et qui les unit malgré toute leur disparité. Un tel avènement est nettement prémontré par la Parole Divine. Le texte essentiel est bien entendu *I Cor.*, XV, 22-28 : « Puis ce sera la fin, quand *Il remettra le Royaume à Dieu et au Père*, après avoir anéanti toute principauté, tout pouvoir et toute force. Car il faut qu'*Il règne jusqu'à ce qu'Il ait mis tous Ses ennemis sous Ses pieds*. Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort. Car Dieu a tout mis sous Ses pieds, et quand il est dit que *tout Lui a été soumis*, il est évident que *celui-là est excepté qui Lui a soumis toutes choses*. Et lorsque tout Lui aura été soumis, alors le Fils Lui-même fera hommage à celui qui Lui aura soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous. » Ce texte, véritable *crux interpretum*, offre une apocalypse résumée de l'histoire et de l'eschatologie. Il devient intelligible, et tout s'y ordonne, si nous partons de la prémisse fondamentale, quant au ministère royal du Christ, savoir : Son avènement s'accomplit tout au long de l'histoire, couronnée par l'eschatologie. Et dans les lointains les plus extrêmes de l'histoire, le royaume du Christ s'efface devant celui du Père, c'est-à-dire celui de la Sainte Trinité tout entière, — devant le Royaume des Cieux (Royaume de Dieu), alors que s'écroulera la barrière entre Dieu et le monde déchu, antagoniste, et que « Dieu sera tout en tous »¹. Nous fondant sur ce texte, nous pouvons affirmer la *continuation* du ministère du Dieu-Homme dans le monde même après l'Ascension, et *nonobstant* la Séance à la droite du Père : donc, nous pouvons affirmer qu'il n'est *pas encore consommé*. La royauté le fait dépasser la glorification personnelle du Christ, laquelle reste donc incomplète encore, et l'état de la créature reste limité, tant que Dieu ne sera pas en toutes choses, que le dernier ennemi — la mort — ne sera pas exterminé et que tout ne sera pas soumis par le Dieu-Homme à la volonté du Père. En un mot, la glorification même n'est pas complète tant que dure l'avènement du Christ, tant que le royaume du Christ, son œuvre faite, n'aura pas cédé la place au Royaume de Dieu.

Le ministère royal du Christ qui s'accomplit *est fondé* sur le ministère sacerdotal déjà exercé : « Après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés (Il) S'est assis à la droite de Dieu, *attendant désormais* que Ses ennemis deviennent l'escabeau de Ses pieds », — *Ps.*, II, 8 (*Hébr.*, X, 12-13). Comparez *Hébr.*, II, 8-9, — com-

1. Seule cette compréhension *christologique*, appliquée au ministère royal encore inaccompli du Dieu-Homme, annule l'interprétation subordinatienne de *I Cor.*, XV, 22-28; autrement, celle-ci serait immanquable.

mentaire de *Ps.*, VIII, 5-7 sur le fils de l'homme, qui s'identifie ici avec le Fils de l'Homme : « En Lui soumettant toutes choses, Dieu n'a rien laissé en dehors de Son empire. Or à présent nous ne voyons pas encore que toutes choses Lui soient soumises... Mais nous voyons Jésus couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'Il a soufferte » (et *sqq.*).

Cette idée générale de l'avènement du Christ et de Son ministère royal qui s'accomplissent dans l'histoire ¹ apparaît dans la *Révélation* joannique comme une apocalypse, c'est-à-dire le dévoilement du contenu intérieur, caché de l'histoire. Dans la vision céleste de Celui qui est assis sur le trône et qui tient un livre dans Sa main droite, — vision des destinées historiques de l'Église, et avec elle, de l'humanité et du monde entier, — « personne, ni dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, ne pouvait ouvrir le livre ni le regarder » (*Apoc.*, V, 3), mais comme le dit l'un des vieillards « voici que le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David a vaincu, de de manière à pouvoir ouvrir le livre et ses sept sceaux » (5), « un Agneau, comme immolé; il avait sept cornes et sept yeux, qui sont les sept esprits de Dieu, envoyés par toute la terre » (6). Et lorsqu'il prend le livre, tous se prosternent, et l'on entend proclamer : « L'Agneau immolé est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction » (12), et les voix de « toutes les créatures qui sont dans le ciel, sur la terre, sous la terre et dans la mer, et toutes les choses qui s'y trouvent » (13) y font écho. C'est l'avènement de l'Agneau sur la terre, ou le début de Son ministère royal.

Images de l'Apocalypse.

Le Royaume de l'Agneau n'est pas seulement Sa dignité et Son ministère propres, mais il est aussi la royauté qu'Il transmet à Son peuple, une dignité et un charisme particuliers du peuple de Dieu, « un sacerdoce royal » (*I Pr.*, II, 9), qui sont de régner avec Lui dans Son royaume (comme *Apoc.*, XX, 4-6, le dit du règne avec le Christ après la première résurrection et durant les mille ans, ainsi que XXII, 5, dans la Jérusalem céleste). De même, le pontificat du Christ s'étend au « peuple saint » (*I Pr.*, II, 9), « royaume des prêtres » (*Ex.* XIX, 6), des « prêtres du Seigneur » (*Is.*, LXI, 6), « demeure spirituelle, sacerdoce saint » (*I Pr.*, II, 5), — nous ayant « faits rois et prêtres de Dieu et de Son Père » (*Apoc.*, I, 6). (Il est

1. On peut voir es préfigurations bibliques de cette instauration en voie d'accomplissement dans les deux règnes théocratiques de David et de Salomon, dont le premier est plein de luttes et de victoires, tandis que le second montre la gloire, la sagesse et la puissance (dans sa meilleure période assurément).

caractéristique que les dignités royales et sacerdotales soient réunies et comme identifiées, conformément à la réunion des deux ministères en le Christ). Corrélativement, selon V, 10, l'avènement royal du Christ comprend aussi les rachetés par Son sang : « Tu nous a faits rois et prêtres, et nous régnerons sur la terre ». Avec l'ouverture des sceaux commence l'histoire terrestre qui s'accomplit simultanément dans les mondes spirituel et humain, sous la direction royale du Christ. Après les sept sceaux (VI-VIII) et les sept trompettes (IX), vient « un autre Ange puissant » (ισχυρόν, « Saint-Fort »¹, — le Fils), qui jure « qu'il n'y aura plus de temps » (X, 6), mais que « le mystère de Dieu sera consommé, comme Il l'avait annoncé à Ses serviteurs et à Ses prophètes ». Dans cette apparition d'un « autre Ange », il est difficile de ne pas voir, sinon le Christ Lui-même (cf. sa description : X, 1-3), du moins Son annonciateur exprès, scellé à Son image. Le septième ange proclame déjà l'instauration du Christ, comme l'avènement d'une époque nouvelle et conclusive, bien que l'histoire ne se termine pas aussitôt (XI, 18). « L'on entendit dans le ciel des voix fortes qui disaient : « L'empire du monde a passé à Notre Seigneur et à Son Christ, et Il régnera aux siècles des siècles » (XI, 15), et les vieillards, se prosternant devant Dieu, disent : « Nous Te rendons grâces Seigneur Dieu tout-puissant, qui es, qui étais (et qui viens)², de ce que Tu T'es revêtu de Ta grande puissance et que Tu règnes » (17). Il est parlé ici du règne, comme d'un événement *nouveau*, qui s'accomplit dans l'histoire, en des termes imprécis, qui se rapprochent pourtant de *I Cor.*, XV et désignent le royaume qui « n'aura pas de fin ». Au chapitre XII, avec l'apparition de la femme revêtu du soleil, se trouve décrite la guerre dans le ciel entre Michel et ses anges et le dragon et ses anges, qui furent précipités sur la terre. Et de nouveau la voix forte proclame du ciel : « Maintenant le salut, la puissance et l'empire sont à notre Dieu, et l'autorité à Son Christ, car il a été précipité, l'accusateur de nos frères » (XII, 10). Or, même après cela, l'histoire *continue*, dévoilée dans les chapitres suivants, avec leur symbolisme des animaux (XIII *sq.*)³, et les visions terrestres alternent avec les visions célestes (XIV). Les accomplissements derniers sont prévenus par le cantique de Moïse, l'ami de Dieu, fondateur de la théocratie de l'Ancien Testament, cantique chanté par les sept anges : « Grandes et admirables sont Tes œuvres, Seigneur Dieu Tout-Puissant ! Justes

1. Deuxième terme du Trisagion. (N. d. T.)

2. Cf. note p. 312.

3. Nous nous refusons systématiquement à commenter ici l'Apocalypse dans toute la complexité de son architecture littéraire, avec la succession des symboles et des visions; d'autant plus qu'on ne peut guère aller plus loin que l'hypothèse. Nous faisons seulement ressortir les symboles au sens *indiscutable*, qui conservent leur vertu malgré les interprétations différentes des visions.

et véritables sont Tes voies, ô Roi des saints! Qui ne Te craindrait, Seigneur, et ne glorifierait Ton nom? Car Tu es seul saint. Et toutes les nations viendront se prosterner devant Toi, parce que Tes jugements ont éclaté! » (XV, 3-4). Après les sept coupes et l'apparition de la prostituée Babylone, les bêtes et les rois, la huitième bête en tête, « feront la guerre à l'Agneau, mais l'Agneau les vaincra, parce qu'il est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois » (XVII, 14; cf. *I Tim.*, VI, 15). Cette guerre est accompagnée d'effrayantes catastrophes. Puis, les voix de la louange s'élèvent à nouveau : « Alleluia! car Il règne, le Seigneur notre Dieu, le Tout-Puissant! Réjouissons-nous, tressaillons d'allégresse et rendons-Lui gloire; car les noces de l'Agneau sont venues, et Son épouse s'est préparée » (XIX, 6-7). Plus loin est décrite l'apparition de Celui qui est assis sur le cheval blanc, qui « était revêtu d'un vêtement teint de sang. Son nom est le Verbe de Dieu... Sur Son vêtement et sur Sa cuisse, Il portait écrit ce nom : *Roi des rois et Seigneur des seigneurs* » (XIX, 13-16). Après ce combat et l'enchaînement de Satan, vient la première résurrection : « Ils eurent la vie et régnèrent avec le Christ pendant mille ans » (XX, 4). « Ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils régneront avec Lui pendant mille ans » (6). Ensuite sortent les nations séduites par Satan délivré, Gog et Magog; mais ici l'histoire passe à l'eschatologie : c'est le jugement et la résurrection universelle (XX, 11-15); et, à l'extrémité du siècle futur, du ciel descend la nouvelle Jérusalem, où Dieu habitera avec les hommes (XXI-XXII). Le livre mystique s'achève par un nouveau témoignage que le Christ donne de Lui-même : « Je suis la racine et le rejeton de David », c'est-à-dire le Roi; à quoi l'Église répond par l'invocation : « Hé! Viens, Seigneur Jésus! » (XXII, 17, 20).

La lutte pour le royaume du Christ dans l'histoire.

Les images de l'Apocalypse jettent quelque clarté sur la pensée fondamentale, indiquée dans le Nouveau Testament, quant au ministère royal du Seigneur Jésus-Christ; précisément, qu'il s'accomplit *dans l'histoire*, — et pas seulement en tant que la manifestation intérieure de la force de la rédemption accomplie, mais en tant que l'action nouvelle, effective de « l'Agneau, comme immolé ». Et cet avènement de l'Agneau se réalise par Son *combat* contre les forces hostiles. C'est d'abord la mêlée confuse de leurs actions, puis la séparation finale des forces bonnes et mauvaises, — accomplissement tragique; et c'est seulement à son extrémité dernière que prend place le triomphe de la cité nouvelle, laquelle descend du ciel sur la terre nouvelle sous un ciel nouveau. Cette tragédie éplait, d'ailleurs, l'histoire *entière*, depuis l'ascension du Seigneur

au ciel et jusqu'à sa fin dernière. L'instauration du Christ se fait au moyen d'une lutte longue et intense; par conséquent, elle est Son ministère qui se continue et qui n'est pas achevé avant la fin de l'histoire : singulièrement, elle représente le ministère Royal du Christ sur la terre. De plus, conformément aux symboles mystérieux de l'Apocalypse, pour cette lutte, le Christ descend à nouveau du ciel sur la terre, et ceux qui Le servent et qui font Son œuvre y participent : d'une part, ceux qui sont « immolés pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient eu à rendre » (VI, 9) clament : « Jusques à quand, O Maître Saint et Véritable, ne feras-Tu pas justice et ne redemanderas-Tu pas notre sang à ceux qui habitent la terre? » (10); d'autre part, ceux-là et ceux qui n'avaient point adoré la bête, prennent part à la première résurrection et règnent sur la terre (XX, 4-5). Comme le combat se prolonge avec une violence accrue jusqu'à la fin de l'histoire, il en résulte que le ministère royal du Christ n'est pas achevé non plus et qu'il continue. Toute l'Apocalypse, c'est-à-dire la révélation du véritable contenu de l'histoire, est justement l'instauration de ce règne.

La Petite Apocalypse.

Ce que l'Apocalypse présente sous un aspect éminemment historique, — *et cela même, essentiellement*, bien qu'avec d'autres images et dans un autre plan, sous un aspect surtout eschatologique, — l'est aussi par la dénommée Petite Apocalypse de l'Évangile, discours du Christ sur la fin du monde, ainsi que par quelques textes des épîtres. Si l'Apocalypse concerne « les événements qui doivent arriver bientôt » (I, 1), c'est-à-dire l'avenir, quant à Son contenu, — le but de la Petite Apocalypse est d'exhorter, en prédisant les douleurs et les épreuves qui sont réservées aux fidèles à la place du royaume messianique qu'ils expectent, à commencer par la chute de Jérusalem, qui se confond symboliquement avec la fin du monde : « Tenez-vous prêts » (*Mt.*, XXIV, 44), « prenez garde que nul ne vous induise en erreur » (XXIV, 4).

D'ailleurs, une analyse plus serrée de la Petite Apocalypse (*Mt.*, XXIV, XXV; *Mc*, XIII; *Lc*, XXI, 6 *sq.*) nous démontre qu'il s'y trouve également, quoique sous un jour résolument eschatologique, une apocalypse véritable, c'est-à-dire la révélation de certains côtés de l'histoire, sous un éclairage déterminé. Conformément à son dessein principal qui est d'exhorter les chrétiens au courage, à la vigilance et à la patience dans les épreuves, ce passage dévoile plus particulièrement tout ce que l'histoire contient de tragique. Ceci sert de réponse à la question tacite, sur le royaume messianique, quant au triomphe terrestre des disciples du Messie; elle

n'est pas directe ici, mais les disciples l'avaient posée plus d'une fois. La mère des fils de Zébédée (*Mt.*, XX, 20-21) ainsi qu'eux-mêmes (*Mc*, X, 35) Lui demandent de les laisser s'asseoir à Sa droite et à Sa gauche, « dans Ton Royaume ». Il s'agit évidemment du royaume messianique, suivant les représentations accoutumées des Juifs de ce temps. Le Seigneur répond : « Vous boirez en effet Mon calice, et vous serez baptisés par Mon baptême, par lequel Je suis baptisé; quant à siéger à Ma droite ou à Ma gauche, il ne M'appartient pas de l'accorder; c'est pour ceux pour qui Mon Père l'a préparé » (XX, 23). Et même postérieurement à la Résurrection, juste avant l'Ascension, les disciples peuvent Lui demander (*Act.*, I, 6) : « Seigneur, est-ce en ce temps-ci que Tu vas rétablir la royauté pour Israël ? » Le Seigneur révèle à Ses quatre disciples les plus proches que ce ne sont point le royaume ni la gloire, le repos ni l'oisiveté qui les attendent, mais les épreuves les plus douloureuses et les plus pénibles. Dans le cadre de l'histoire générale, l'histoire de l'Église n'est pas idylle, ni quiétude du royaume atteint, mais — tragédie, guerre et division, c'est-à-dire cela même qui est montré par la *Révélation* de saint Jean. Or, conformément au but général, l'attention est surtout attirée ici sur les traits funestes. D'ailleurs, il y est parlé aussi de la proclamation de l'Évangile à toutes les nations, c'est-à-dire du triomphe œcuménique de l'Église, comme condition préalable à l'avènement de la fin. A la question tacite des disciples sur le royaume déjà venu, le Seigneur répond en prophétisant la tragédie seulement *commentante* de l'instauration du règne. Tel est le sens principal et fondamental des discours eschatologiques, qui sont difficiles à comprendre dans leurs détails, d'abord parce qu'ils empruntent la langue apocalyptique de l'époque, avec les images eschatologiques des prophètes de l'Ancien Testament (Cf. *Is.*, XIII, 9-40; XXIV, 10-21; XXXIV, 4; *Joaël*, II, 30-31; cf. *Act.*, II, 19-20). Ensuite, ils se distinguent par la confusion, — naturelle chez les prophètes et, jusqu'à un certain point, voulue, — entre différents plans, passant de l'un à l'autre. Nous avons devant nos yeux comme une série de chaînes montagneuses parallèles, s'effaçant dans le lointain, mais se fondant suivant une perspective commune en une figuration étrange qui les contient toutes en certains raccourcis. Cependant, on peut en dégager l'essentiel. Tout d'abord, l'attention est arrêtée par la juxtaposition et même la fusion (dans l'interrogation des disciples) de deux événements : la destruction du temple de Jérusalem et la prise de la ville avec la « fin du siècle » et l'avènement du Christ (*Mt.*, XXIV, 3). La conscience que l'Église vétéro-testamentaire avait d'elle-même, explique cette juxtaposition : la fin du temple et de Jérusalem se confond chez elle avec la fin de l'éon, elle est comme son prototype. En réalité, historiquement, elle n'est

que le seuil d'une nouvelle époque historique. Mais le Seigneur n'objecte point contre une telle confusion; au contraire, Il répond aux deux questions à la fois : XXIV, 4-14 et 15-22; de nouveau — 23 et sq. Outre ce qui concerne directement Jérusalem et le temple (*Mt.*, XXIV, 15-22; *Mc*, XIII, 14-20; *Lc*, XXI, 20-24), ici se trouve marqué un caractéristique passage à l'histoire chrétienne : « Jérusalem sera foulé aux pieds par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis » (*Lc*, XXI, 24); le jour du triomphe universel du christianisme est indiqué, ce qui porte un coup décisif à la fausse apologétique messianique des Juifs. De plus, le Sauveur prédit les épreuves tragiques que l'homme aura à subir, dans l'histoire, avant la fin (« car il faut que tout cela arrive; mais ce n'est pas encore la fin », *Mt.*, XXIV, 6) : elle n'arrive qu'après que l'Évangile aura été prêché en témoignage pour toutes les nations (14). Ces épreuves sont les tentations des fausses doctrines, des différentes contrefaçons du christianisme, la multiplication de l'iniquité et l'extinction de l'amour, d'effrayants bouleversements dans le monde spirituel, configurés dans la langue du symbolisme prophétique de l'Ancien Testament (XXIV, 29). Ensuite, il est parlé de l'apparition des signes du Fils de l'Homme; enfin — de Lui-même, « venant sur les nuées du ciel avec grande puissance et gloire » (30), et les anges qu'Il envoie, avec la trompette retentissante, « rassembleront Ses élus » (31). Mais est-ce déjà la fin? On peut en douter, du point de vue de l'exégèse, car il est parlé plus loin comme d'une suite de l'histoire : l'image du figuier (32), avec ses rameaux en croissance, nous apprend seulement « que l'été est proche. Ainsi, lorsque vous verrez toutes ces choses, sachez que (l'événement) est proche, aux portes » (33). « Quand ces choses commenceront à arriver, redressez-vous et relevez la tête, parce que votre délivrance approche. De même vous, quand vous verrez toutes ces choses arriver, sachez que le Royaume de Dieu est proche » (*Lc*, XXI, 28-31). Est proche : c'est donc qu'il n'est pas encore venu; de telle sorte que l'histoire semble se prolonger même *après* les apparitions, dans le ciel, du signe du Fils de l'Homme et de Lui-même. Dans ce cas, ne sommes-nous pas sollicités de confronter cela avec cet événement spirituel que l'Apocalypse symbolise (XX) comme « la première résurrection »? Certes, un tel rapprochement n'a point pour lui l'évidence, ne serait-ce qu'en vertu de l'obscurité de ces textes prophétiques, cependant il n'est pas sans fondement : *après* les deux événements comparés, l'histoire continue encore, tout au moins, selon le témoignage de l'Évangile. La difficulté du texte s'aggrave encore des paroles suivantes : « Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera point que toutes ces choses ne soient arrivées. Le ciel et la terre passeront, mais Mes paroles ne passeront point » (34-35; *Mc*,

XIII, 30-31). A quoi se rapportent-elles? à la ruine de Jérusalem et du temple, qui eut lieu, effectivement, quarante ans plus tard, du vivant de la génération considérée? ou alors, à tout ce qui est dit plus haut (au chapitre XXIII), c'est-à-dire non plus seulement à une seule génération, mais à tout le genre humain? Or, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'événements qui se placent encore dans le cadre de l'histoire, *avant la fin*. Cependant, la *fin*, comme événement situé *en dehors du temps historique*, le Christ ne la prédit *point*, directement, il ne fait que l'indiquer en général. Cela ressort des paroles mêmes du Sauveur, poursuivant Son discours : « Quant à ce jour, et à cette heure, nul ne les connaît, pas même les anges des cieux (*ni le Fils; Mc, XIII, 22*), mais Mon Père seul » (36) (cf. *Act.*, 1, 7). Quelle que soit l'interprétation *christologique* de cette ignorance du Fils, il reste indéniable qu'il est témoigné ici d'une certaine *impossibilité de prophétiser* sur ce sujet adéquatement à la connaissance humaine, aussi bien, par conséquent, que de l'absence inévitable d'une telle prophétie immédiate de la fin, même dans ce discours eschatologique. On peut comprendre cette impossibilité de diverses façons : soit que la conscience empirique de l'homme ne peut recevoir ce qui lui est transcendant, soit que cette réception lui est inutile. Ou alors, — ce qui est le plus important, — l'avènement même de la fin dépend *aussi* de l'homme, de sa participation et de son œuvre, fondées sur la liberté humaine, qui ne doit pas être paralysée ni même affectée par ce savoir insupportable et inutile (tout de même que l'homme se trouve dans l'ignorance quant à sa propre mort). C'est pourquoi la consommation transcendante de la fin apparaît, empiriquement, aussi inattendue que l'arrivée du déluge aux jours de Noë, ou la chute de la foudre aux jours de Loth¹ (*Mt.*, XXIV, 37-39; cf. *Lc.*, XVII, 26-30), de telle sorte que deviennent possibles les « moqueurs effrontés » exprimant leur incrédulité au sujet de Son avènement même (*II Pr.*, III, 3-4). Et c'est justement du fait que la fin reste *inconnue*, tout en étant indubitable, comme quelque transcensus, que procède la conclusion générale : « Veillez donc, puisque vous ne savez pas quel jour votre Seigneur doit venir » (XXIV, 42, 44; XXV, 13). C'est ensuite la confirmation très précise de la même idée : XXIV, 45-51 (sur les serviteurs fidèle et méchant), XXV, 1-12 (sur les dix vierges), XXV, 14-30 (la parabole des talents, qui appelle justement l'homme à l'œuvre terrestre, historique, en multiplication de ses talents). Et tout ceci s'achève par la figuration très précise du Jugement Dernier, en ce qui concerne non pas le jour de son arrivée, mais son contenu. Le parallèle de *Mc*, XIII aux chapitres

1. Il est plus naturel de rapporter les versets 40-41 au contexte 15-22, concernant la destruction de Jérusalem (« alors » — avec tout le sens et l'imprécision que cela comporte), que de développer l'idée générale de la surprise.

eschatologiques de *Mt.* suit, dans l'ensemble, le même plan, avec le même contenu et certains détails pratiques aux fins d'exhortation : en particulier sur les persécutions et le secours du Saint-Esprit (11-13), avec la recommandation finale : « veillez ! » (35-37). Dans l'ensemble, *Lc*, XXI, 5-36 présente la même chose, en insistant surtout sur les persécutions et le secours de Dieu qui les accompagne : 12-19.

Autres textes.

Différents textes des épîtres apostoliques ajoutent quelques traits particuliers à l'Apocalypse évangélique. Tel, tout d'abord, *II Thess.*, II, 3-12, sur l'inique, comme manifestation personnelle de la lutte contre Dieu et le christianisme, sur la présence « dans les derniers temps », c'est-à-dire déjà à l'époque chrétienne, des hommes d'impiété, de péché et de mal : *II Tim.*, III, 1-9; *I Tim.*, IV, 1-3; *II Pr.*, III, 3-4. Ces textes, que les auteurs appliquent en partie aux faits de la vie contemporaine, ont également et avant tout un sens d'exhortation : ils mettent en garde et ils appellent à rester ferme et à confesser la foi. Une importance particulière ont ici *I Cor.*, XV, 22-23 et *I Thess.*, IV, 14-17. Le premier de ces textes a trait à la résurrection générale des morts : en le Christ « tous seront vivifiés. Chacun en son rang : comme prémices le Christ, ensuite ceux qui appartiennent au Christ, lors de Son avènement. Puis ce sera la fin », etc. Dans ce texte mystérieux, où il reste bien des obscurités, il semble que l'on puisse distinguer deux résurrections : la première, de « ceux qui appartiennent au Christ, en Son avènement »; puis, sans aucun doute, la résurrection universelle des morts. Mais le texte ne dit pas si elles sont confondues dans le temps en un seul acte, ou si ce sont là deux actes, ou peut-être deux événements, analogues à la première et à la deuxième résurrection de l'Apocalypse; en outre, la première est liée à la venue du Seigneur, qui ne clôt pas encore l'histoire, comme la Petite Apocalypse le laisse également supposer. De même, dans *I Thess.*, IV, 15-17, il est parlé de la rencontre du Seigneur descendant du ciel sur les nuées, et de la résidence avec Lui pour toujours : « Nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas les morts, car le Seigneur Lui-même, au signal donné, à la voix de l'archange et au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel; et ceux qui sont morts en le Christ ressusciteront d'abord. Puis nous, les vivants, qui serons restés, nous serons enlevés avec eux sur les nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. » Il est également parlé ici des « Christiques » (de « ceux qui sont morts en le Christ »), comme de ceux qui sont destinés à Le rencontrer dans les airs, étant enle-

vés sur les nuées. Ainsi, l'humanité entière qui attend encore sa résurrection se dégage du milieu d'entre eux. De nouveau une question se pose : la distinction n'est-elle pas indiquée ici, que nous avons vue établie par l'Apocalypse entre la première et la seconde résurrection? De même ici, deux plans apocalyptiques ne sont-ils pas différenciés, qui, en raccourci, se fondent en la seule, l'universelle résurrection des morts?

Ainsi, le règne du Christ est Son ministère *théanthropique*. Ce n'est point le pouvoir de Dieu sur le créé, gouvernant le monde d'une façon transcendante, surmondiale, — la « providence ». C'est le ministère du Dieu-Homme, immanent au monde, — du Dieu-Homme qui, dans Son incarnation, S'est dépouillé de Sa puissance divine sur le monde, et qui, l'ayant reçue du Père après la résurrection par la vertu de Son œuvre salvatrice, la réalise en Se soumettant le monde et Ses ennemis, afin de remettre le royaume au Père au moyen d'un *ministère* continué, précisément *royal*, au moyen de Son avènement au règne. Cet avènement ne s'accomplit pas par l'autorité de la toute-puissance divine, mais par la conquête intérieure du monde, par la guerre contre les forces hostiles, par la victoire due à la conviction. Cette instauration du Christ, selon le témoignage de la Parole Divine, se fait de deux façons : par l'humanité christique, ou l'Église, et par le Christ Lui-même, personnellement. Et ceci doublement, encore : au moyen de l'action du Christ dans l'histoire et au moyen de Son dernier avènement, que suivra la fin du monde.

L'instauration du Christ à travers l'humanité.

Le Christ fait participer Son humanité à Son ministère royal, en nous introduisant au « sacerdoce royal », en nous faisant « rois et prêtres ». Régnant en nous, Il règne dans le monde, érigeant à travers nous Son royaume. Cette instauration en nous et à travers nous est avant tout l'action de Sa parole dans nos âmes, — l'œuvre du « ministère prophétique », l'autorité spirituelle, le royaume qui n'est pas de ce monde, la prédication efficace de l'Évangile, que le Christ indique directement dans Son commandement adressé aux disciples en fonction justement de la prise du pouvoir. « Toute puissance M'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Mt., XXVIII, 18-19). La prédication de l'Évangile du Royaume par tout l'univers, en témoignage pour toutes les nations (Mt., XXIV, 14), constitue la condition préalable à cette instauration. Mais cette conquête des âmes, leur soumission à l'Évangile du Royaume doit et ne peut pas ne point

s'exprimer dans la vie et dans les œuvres. Chacun, selon la parole de l'apôtre (*I Cor.*, III, 10-15), « *bâtit* », mais « personne ne peut poser un autre fondement que celui qui est déjà posé, savoir Jésus-Christ. Seulement que chacun prenne garde comment il bâtit dessus. Si l'on bâtit sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, du chaume, l'ouvrage de chacun sera manifesté; car le jour le fera connaître, parce qu'il va se révéler dans le feu, et le feu éprouvera ce qu'est l'ouvrage de chacun. Si l'ouvrage que l'on aura bâti dessus subsiste, on recevra une récompense; si l'ouvrage de quelqu'un est supprimé, il perdra sa récompense; lui pourtant sera sauvé, mais comme au travers du feu ». Cette épreuve par le feu, en la langue imagée de l'apôtre, est le critérium de l'accomplissement dernier, universel, se manifestant comme l'œuvre de chacun au Jugement Dernier. Cependant, il n'y a aucune raison pour n'examiner cette œuvre qu'à la lumière de ses destinées personnelles, du prix ou de la « récompense » personnels; elle conserve son sens objectif, surpersonnel, tout-humain, historique : « l'ouvrage subsistera », tandis que ceux dont l'ouvrage sera consumé « subiront une perte », et si eux-mêmes sont sauvés, ce sera comme au travers du feu, privés de la participation à l'œuvre générale de l'humanité, comme des bannis.

II Cor., V, 1-4 a un sens analogue. Il y est parlé de l'habitat céleste, de la demeure qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire de la gloire sophianique de notre prototype divin, dans le désir où nous sommes de nous en couvrir, comme de notre maison céleste. Cependant, même alors, nous courons le danger « *même vêtus, de n'être trouvés nus* », — car, tandis que « nous sommes dans cette tente, nous gémissons accablés, parce que nous voulons, non pas *nous dépouiller*, mais *nous revêtir*, afin que le mortel soit englouti par la vie ». Ici, une relation directe et positive est établie entre l'habitation terrestre, la « tente », et la gloire céleste, où ce qui est mortel n'est point aboli, mais englouti par la vie, élevé vers la gloire céleste. C'est pourquoi « il nous faut tous comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive selon le bien ou le mal qu'il aura fait, étant dans son corps » (*II Cor.*, V, 10). Dieu, qui nous a appelés à Son royaume en le Christ, nous a donné avec surabondance la grâce « en toute sagesse et intelligence, nous faisant connaître le mystère de Sa volonté selon le bienveillant dessein qu'Il avait formé en Lui-même, pour le réaliser lorsque la plénitude des temps serait accomplie, savoir, *de réunir toutes choses en le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre* » (*Éph.*, I, 8-10; cf. *Éph.*, IV, 10). Du Christ, le Chef, « tout le corps, ajusté et consolidé par les jointures et les liens, *croît par l'accroissement de Dieu* » (*Col.*, II, 19). Dans la perspective générale du ministère royal, il est absolument impossible de comprendre les « œuvres » de l'homme, c'est-à-dire le règne

avec le Christ, la participation à Son ministère royal, uniquement au sens transcendant et eschatologique de fondement pour la « récompense » ou pour les destinées personnelles de telle ou telle âme en général. Cette participation se joint inséparablement à son sens historique et apocalyptique, en tant que l'œuvre de Dieu sur la terre et dans l'histoire à travers les hommes. Le Christ parle d'œuvres qui seront *plus grandes* que celles qu'Il avait accomplies (il s'agit évidemment de celles qu'Il avait accomplies aux jours de Son ministère terrestre), que ceux qui Le suivent sont appelés à faire par le Saint-Esprit. Ceci démontre la participation universelle de l'humanité aux œuvres de Dieu. Quelles sont ces œuvres, en dernière analyse, quelle est l'œuvre commune de l'humanité ? les prophéties le taisent; cela est laissé à l'inspiration créatrice de l'humanité dans l'histoire. Car les hommes seront instruits par l'Esprit-Saint. Dieu nous a laissé dans l'ignorance quant à la part qu'Il laisse à l'humanité dans Son œuvre, cependant la Parole Divine indique quelle sera la tâche et la victoire communes de ce règne du Christ : « le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort » (*I Cor.*, XV, 26; cf. XV, 53-56). « Grâces soient rendues à Dieu, qui nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ ! » (57). Et il plut au Seigneur de nous faire participer à cette victoire, quelle que soit notre part.

L'humanité du Christ.

Après l'incarnation divine, toute l'humanité du genre humain devient du Christ, et tout ce qui est bon en elle appartient au Christ. Il agit dans l'humanité non seulement par l'effet de Son enseignement et de Sa personne, par la vertu de la conviction, mais encore par Lui-même, par Sa puissance immédiate, par quelque réquisition intérieure; car celui qui est baptisé en le Christ, revêt le Christ (*Gal.*, III, 27), et le Christ vit en lui (II, 20), « celui qui est en le Christ est une nouvelle créature » (*II Cor.*, V, 17; *Gal.*, VI, 15). Le Christ vit dans Son humanité, Son avènement a lieu en elle et par elle, dans Son ministère royal. A raison de l'avènement de ce règne, l'Ascension est surmontée, quant à son sens d'éloignement du Christ par rapport au monde, où cependant, selon Sa promesse, Il demeure « maintenant et toujours ». Elle est surmontée, d'une part, par la présence du Christ dans le monde en Son sang et Son eau répandus, dans le Saint Graal ¹; et de l'autre, — dans la Sainte Eucharistie, à travers laquelle le Christ Se communique.

1. Cf. l'essai du même auteur (in *Pout*, La Voie, Paris, 1931). (N. d. T.)

A cette présence mystique du Christ dans le monde et dans l'humanité correspond l'unité mystique de Son humanité avec la nôtre, qui est fondée sur le fait que le Christ a pris l'essence humaine non dans une singularité particulière, mais dans son universalité intégrale, comme le Nouvel Adam. C'est pourquoi, non seulement ceux qui Le connaissent dans cette vie, mais aussi ceux qui ne Le connaissent point, et même, — étrange à dire, — ceux qui Le nient, se trouvent en communion avec Lui et Lui sont soumis. L'histoire de l'humanité après le Christ est non seulement l'histoire de l'humanité chrétienne, mais aussi celle de l'humanité christique.

La puissance du Christ, exercée par le Saint-Esprit, lie en un tout l'histoire humaine et elle en fait une apocalypse, c'est-à-dire la révélation du Christ. Et les œuvres de cette humanité, disparates et contradictoires, sont comprises synthétiquement dans l'œuvre du Christ. Selon la parabole du Jugement Dernier, Il vit avec chaque homme et avec l'humanité entière, qui sera jugée comme un tout (« toutes les nations »), dans son œuvre commune, suivant la part de chacun. Cette co-existence avec le Christ (par l'opération du Saint-Esprit qui Le couvre de Son ombre) n'abolit point la liberté personnelle de l'homme, elle ne fait pas de l'homme un instrument aveugle. Cependant, par Sa force intérieure, l'humanité du Christ intègre ses œuvres dans l'œuvre commune, sur la voie de la transfiguration du monde ou de la fin de cet éon. Cette intégration dans un tout, dans l'*histoire*, d'œuvres humaines subjectives et comme autonomes, est en général et toujours le fait de la *Providence Divine*. Cependant, elle change sensiblement après l'Incarnation, puisqu'elle ne s'accomplit plus seulement de l'extérieur, comme transcendantement, *sur* l'homme, — mais aussi de l'intérieur, d'une façon immanente, en l'homme même, comme l'action du Christ, vivant en l'homme. Le principe qui unit *toute* l'humanité — d'une façon connue ou inconnue et, en général, inconnaissable jusqu'au bout, — n'est plus seulement ici l'unité *naturelle* en Adam, qui établit déjà par elle-même l'unité de son histoire, avec sa légalité et sa finalité; c'est aussi son unité théanthropique en le Nouvel Adam, en le Christ. Il donne à l'humanité comme une nature nouvelle (« créature nouvelle »). L'action du Christ n'est pas épuisée par le christianisme *personnel* et par la vie *personnelle* en le Christ de l'individu, mais elle comprend aussi la vie *naturelle* de l'humanité. *Tout entière*, elle s'est transformée quant à ses destinées, elle est devenue différente d'elle-même par suite de l'Incarnation divine; car le Christ est le Roi de l'humanité entière, qui doit la juger par ses œuvres. Le discours très précis sur le Jugement Dernier, où le Juge atteste que le Christ vit en *chaque* homme et peut être, d'une certaine manière, connu et accessible à tout homme que juge le Christ, ce discours confirme dans l'ensemble cette idée générale, à savoir

que toute l'histoire humaine après le Christ, avec sa dialectique brisée et étrange, est essentiellement l'*histoire chrétienne*, liée à l'Église du Christ comme à sa finalité intérieure. C'est de cela justement que témoigne l'Apocalypse, qui représente les destinées des nations comme un corps unique et cohérent (tout de même que le faisait la philosophie de l'histoire vétéro-testamentaire chez les prophètes : Isaïe, Jérémie, Daniel, et les autres).

Mais ne transformons-nous pas ainsi la puissance du Christ comme en une force *naturelle*? N'y a-t-il point là quelque naturalisme? Tel est le doute, l'interrogation légitime, qui s'élève en nous. Or, que représente, proprement, cette force « naturelle »? Un principe physique, ou un principe métaphysique? Quelque force incluse dans le *mécanisme* du monde, ou une nouvelle *énergie de vie*, spécialement qualifiée, quand même elle se manifesterait par l'action des forces naturelles? Que représente, en ce sens, la puissance de la résurrection universelle, par exemple, qui se fonde directement, selon la Parole Divine, sur la puissance de la Résurrection du Christ (« comme tous meurent en Adam, de même tous seront vivifiés en le Christ », *I Cor.*, XV, 22)? La résurrection s'étend à *tous* les hommes, indépendamment de la relation *personnelle* de chacun d'entre eux au Christ, — et à ceux qui Le connaissent et à ceux qui ne Le connaissent pas durant la vie terrestre, et à ceux qui croient et à ceux qui ne croient pas en Lui. Ils ressusciteront, selon le sens de la doctrine apostolique sur la résurrection universelle, non par la force d'un nouvel acte créateur de la toute-puissance de Dieu, mais par la force de leur *relation interne* avec le Christ, prémices des morts. Cependant, cette relation interne a dans le cas présent un caractère non pas *personnel*, mais *naturel*. Car *tous* ressusciteront, simplement en vertu du fait de leur humanité, laquelle, devenue christique, a reçu de Lui la puissance de la résurrection. Mais si toute l'humanité naturelle ressuscite en le Christ, — ce qui ne provoque aucun doute quant au *naturalisme* qu'en un certain sens cette notion contient aussi, — pourquoi ne peut-elle pas être reliée avec Lui dans sa vie historique? Car et la vie et la mort et la résurrection sont unies entre elles, et l'on ne peut extraire de cette chaîne *commune* la résurrection seule, comme un acte extérieur, tel qu'il n'aurait aucun fondement interne dans toute la vie humaine reliée avec le Christ et qu'il apparaîtrait comme un *deus ex machina* et dépasserait sciemment l'essence humaine. Certes, la résurrection s'accomplit par la puissance divine agissant en l'homme, « dans la trompette de l'archange »; mais elle agit pour manifester et réaliser ce principe d'immortalité qui *vit déjà* en l'homme, grâce à sa communion naturelle avec le Christ en Son incarnation. Et c'est pourquoi l'immortalité du Christ est en un certain sens la *loi* pour les hommes dans leur résurrection, et,

dans une certaine mesure, nous devons étendre cette idée à toute la vie naturelle de l'homme.

Histoire et fin.

Elle s'inclut d'ailleurs dans une notion encore plus générale, savoir que l'eschatologie, la fin du monde et la résurrection n'arivent pas comme un *deus ex machina*¹, mais sont préparées par l'*histoire*, laquelle, comme apocalypse, entre elle-même, en un certain sens, dans l'eschatologie, mais simultanément la transcende. L'eschatologie suppose une *solution de continuité*, un transcensus; c'est en cela que consiste l'idée de la *fin*. Cependant, conformément à l'apocalypse évangélique ainsi qu'à la Révélation de Jean, le monde doit mûrir pour la fin, tandis que l'histoire se terminera intérieurement, ayant accompli son œuvre. Mais cette œuvre n'est pas, pour ainsi dire, que la somme algébrique de la série infinie des œuvres personnelles séparées, dans leur incohérence contingente; elle est l'intégrale positive d'une série ordonnée suivant une loi naturelle. Et cette loi est le Christ, « par qui sont toutes choses et par qui nous sommes » (*I Cor.*, VIII, 6). En d'autres termes, étant donné toute l'intensité de la lutte entre la lumière et les ténèbres, entre le christianisme et l'antichristianisme, étant donné toute l'acuité de leur antithèse dialectique, l'*œuvre du Christ s'accomplit* dans l'histoire de l'humanité après l'Incarnation; et ils errent, ceux-là qui ne considèrent que les moments séparés de la tragédie historique, que les contradictions déchirantes, et n'en voient la somme que dans la manifestation de l'antéchrist, dans la ruine et la corruption universelles; et qui, en général, ne la ramènent même pas à zéro, mais à une grandeur négative. En tout cas, tel n'est point le contenu de l'Apocalypse, avec ses images de tragique opposition, mais avec celles, aussi, de la victoire et de l'avènement du Christ sur la terre après la première résurrection, et de la descente finale de la cité céleste. L'histoire n'est dépassée eschatologiquement que dans une seule phase, transcendante et déterminée, que représente l'action de Dieu sur le monde : nommément, la résurrection universelle et la transfiguration du monde : « Voici que Je fais toutes choses nouvelles » (*Apoc.*, XXI, 5), le ciel nouveau et la terre nouvelle (*XXI*, 1; *II Pr.*, III, 13), avec la nouvelle Jérusalem descendant du ciel. Cette créature nouvelle, — dont la régénération est d'être couverte par l'ombre de l'Esprit Consolateur, —

1. Bien que nous trouvions dans l'Évangile l'assimilation de l'avènement du Christ au déluge, elle n'intervient que par rapport au fait qu'il sera inattendu pour ceux qui ne savent pas observer la croissance du figuier et le rapprochement des temps et des termes, cependant toujours imprécis.

dépasse évidemment, en un certain sens, ce monde et cette histoire; la vie de ce siècle et de ce monde y *transcende*, et elle apparaît vraiment nouvelle : « Ce que nous serons un jour n'a pas été encore manifesté. » Cependant, ce *transcensus*, cette illumination présuppose aussi, en qualité d'objet (ou de contenant), ce monde, et cette terre, et cette histoire, encore que dans l'état transfiguré, et en ce sens il existe entre eux une liaison directe. Le monde doit atteindre à la maturité de sa fin, et quelle que soit la façon dont nous l'entendons, l'œuvre du Christ dans ce monde doit s'achever dans ses limites. La frontière entre l'histoire et la sur-histoire, ou la fin, entre l'apocalypse et l'eschatologie, est à peu près imperceptible dans les prophéties néo-testamentaires (aussi bien dans l'apocalypse évangélique que dans la Révélation de Jean), tant le passage y est insensible; elles se confondent dans la perspective commune. Et cependant un tel seuil existe, et le nouveau surgit de l'ancien, comme en une naissance nouvelle, avec une vie nouvelle. C'est pourquoi, ni l'apocalypse historique ne doit engloutir et abolir l'eschatologie, ni cette dernière ne doit le faire de l'histoire : elles sont l'une et l'autre réciproquement conditionnées, et il serait illégitime de les séparer l'une de l'autre. La *parousie*, le second avènement de Jésus dans la gloire, se trouve à la limite extrême du *transcensus* eschatologique : elle participe autant de l'apocalypse historique que de l'eschatologie, comme « la vie du siècle futur ».

Nous n'introduisons pas un faux déterminisme quand nous parlons de la légalité de l'histoire, qui n'est rien autre que l'avènement du Christ, ou que le ministère royal du Christ dans Son humanité, — déterminisme qui serait incompatible avec la liberté personnelle et la responsabilité, — dans la mesure limitée, toutefois, qui est en général propre à la liberté *de créature*. Cependant, il est indispensable de rendre son dû à ce déterminisme véritable, en dernière analyse *sophianique*, qui se fonde sur la qualité naturelle d'être, qui est *donnée* pour la créature. Lorsque le Christ S'incarna, Il devint la loi de l'être de l'humanité naturelle, sa réalité naturelle intérieure et supérieure, quoique immergée encore dans le Vieil Adam, dans le vieux monde humain et naturel. Et cette réalité de l'humanité du Christ ne dépend point, pour l'homme, de son acceptation libre et personnelle, ni de son refus. Tout homme, de par sa liberté, est réellement libre de l'accepter ou de ne pas le faire, car il est destiné à cette élection; mais il ne peut pas rendre inexistante cette réalité, pas plus qu'il ne peut se créer à lui-même sa propre nature. Car la liberté n'est qu'un *mode* de l'être, elle n'est pas le contenu de ce dernier : rien, en soi, est le vide qui n'a même pas pour soi un non-être autonome, qu'il ne reçoit que de l'être naturel. Cette qualité naturelle supérieure de la création christique, en dehors du christianisme, reste inconnue et inconsciente; mais elle ne devient

pas pour cela irréaliste, bien que nous ne soyons pas capables de sentir empiriquement et de connaître le monde et l'humanité comme le corps du Christ, au delà des limites visibles de l'Église. Nous savons seulement que tout ce qui est derrière ces limites *est compris* dans la zone d'influence de l'Église, dans son histoire. Ici, la libre auto-détermination de l'homme se fait comme dans une obscurité crépusculaire, *non pas* par rapport au Christ même, du moins par rapport au principe christique, — au bien, à la conscience, à la Divinité ¹. L'histoire *tout entière*, après le Christ, prend une direction nouvelle, en vertu d'un tel panchristisme dynamique. Quant aux élus, c'est-à-dire aux chrétiens, cette auto-détermination s'accomplit pour eux d'une façon parfaitement consciente et responsable, et il en est témoigné au jugement du Christ.

Avènement et ascension.

Si l'on pose la question de l'action du Christ sur la terre en accomplissement de Son ministère royal relativement au dogme de l'Ascension, il apparaît, à un nouveau point de vue, que l'Ascension, glorification définitive du Dieu-Homme en voie de réalisation, — ne signifie nullement qu'Il S'éloigne du monde ni qu'Il interrompe toute relation avec ce dernier. Précisément, dans le ministère royal du Christ, étant donné qu'il se continue même au delà de l'Ascension, cette relation irrévocable avec le monde se manifeste à sa manière sous différents aspects. Tout d'abord, c'est la puissance *spirituelle*, en tant que l'action continuée du ministère prophétique du Christ, à travers Son enseignement, et surtout à travers Sa sainte image, qui s'imprime dans les cœurs et qui appelle à être suivie. Ensuite, c'est la force de l'*Eucharistie*, liaison mystérieuse du Christ glorifié avec l'homme par la communion et l'illumination incessante des éléments du monde, grâce à la présence, dans ce dernier, des Saints Sacrements du Corps et du Sang du Christ. En troisième lieu, cette liaison est *naturelle et humaine*, réalisée par l'effusion du sang et de l'eau du côté du Christ, par laquelle, dans Son état terrestre, Il demeure invisiblement avec Son humanité, Il compatit avec elle et ne l'abandonne en aucun point de sa voie. Enfin, c'est une liaison *énergétique*. Ayant repris dans Son humanité le Vieil Adam en entier, le Christ est sa loi immanente, non seulement dans l'ordre de la grâce libre, mais aussi dans l'ordre naturel. Le Christ *conduit* Son humanité, malgré l'opposition et l'hostilité de celle-ci, où se manifeste la liberté de l'homme

1. « Dieu m'a appris à ne regarder aucun comme souillé ou impar... Dieu ne fait point acception de personnes, mais qu'en toute nation celui qui Le craint et pratique la justice Lui est agréable », — Pierre à Corneille (*Act.*, X, 28, 34-35).

déchu. Cette présence *dynamique* du Christ dans l'humanité étend aussi son influence au delà des frontières de l'humanité chrétienne à l'humanité *entière*, aussi bien à celle qui Le connaît qu'à celle qui ne Le connaît point : « Il faut qu'Il règne jusqu'à ce qu'Il ait mis tous Ses ennemis sous Ses pieds » (*I Cor.*, XV, 25). L'action du Christ dans le monde, comme il est dit, se confond ici avec l'action générale de la Providence Divine, qui conduit et qui garde le monde. C'est le postulat nécessaire de la christologie.

Œuvre générale de l'humanité.

Ainsi, l'œuvre personnelle du salut s'insère dans l'œuvre générale de l'humanité, et ces fils de la liberté subjective et du donné objectif forment la trame multicolore et ouvrée de l'histoire. Il passe toutes les possibilités humaines d'évaluer et de sommer, d'intégrer et de relier toutes les actions de la liberté humaine, ou de l'individualité, qui sont dans l'histoire, avec ses sources surmondiales, aux confins du temps, et ses destinées empiriques : c'est le fait de la Providence. Cependant, les facteurs fondamentaux de ce processus, de même que sa téléologie, sa finalité interne, nous sont connus. Par la puissance christique, l'histoire humaine se dirige vers sa fin, qui est la résurrection générale et la transfiguration de la créature, et c'est dans l'histoire qu'est pratiquée la voie qui y conduit. Dans le monde de l'en deçà, tout le nécessaire est fait pour le passage à l'être de l'au delà. L'œuvre générale de l'humanité historique est l'établissement du règne du Christ dans le monde, après lequel le Fils remet Son royaume au Père. D'où la conclusion eschatologique générale, touchant le *temps* du Second avènement. Le Dieu-Homme Lui-même confesse Son ignorance à ce sujet, dans la mesure où, par Son humanité, Il est Lui-même inclus dans le processus historique, dont l'écoulement dépend aussi de la liberté humaine et qui prépare la maturité du figuier mondial pour l'approche de la fin. Le second avènement du Christ n'est pas un acte unilatéral, mais un acte bilatéral, de même que l'avait été la première venue du Christ dans le monde. Son temps mondial doit venir, et par l'accomplissement du monde. Et ce temps, parmi d'autres conditions, est déterminé par la liberté humaine; proportionnellement à celle-ci, il peut s'abrèger ou s'allonger, bien qu'il vienne par la volonté du Père Céleste qui fixe les temps et les termes des accomplissements. En ce sens, le Second avènement est non seulement une œuvre divine, mais aussi une œuvre humaine, qui doit s'accomplir dans les voies de l'histoire. Telle est toute la gravité, toute l'importance, tel est le sens de l'histoire humaine après le Christ, sur les voies de Son instauration, qui s'effectue en nous et

à travers nous. L'histoire n'est pas un corridor vide qu'il faut franchir de quelque façon, afin de s'échapper de ce monde dans celui de l'au delà; elle procède de l'œuvre du Christ dans Son Incarnation, elle est l'apocalypse, tendant à la consommation eschatologique, elle est l'œuvre théanthropique sur la terre.

Ainsi se trouve fondée l'évaluation religieuse, apocalyptique et eschatologique, immanente et transcendante, de l'œuvre générale de l'humanité dans le monde. Étant par essence l'œuvre du Christ, la création historique de l'homme doit découvrir et manifester toute la profondeur et la puissance de l'humanité, elle doit montrer dans cette dernière sa ressemblance avec l'image de Dieu. Par conséquent, toute la *digne* création de l'homme, la « culture », est appelée à être transfigurée dans le Royaume de Dieu, comme l'auto-révélation de l'humanité véritable, quand même elle aurait été « gardée pour le feu » dans sa forme immédiate. Et l'humanisation du monde, la domination de l'homme, au nom de Dieu, — à quoi il est appelé dès la création, — se rapporte à la manifestation du ministère royal de l'homme, en vertu de sa participation à celui du Christ, où que tendent les ambitions de l'homme placé sur cette voie, fût-ce jusqu'à prendre part à la résurrection universelle, selon le « projet » de N. Th. Fedorof. Il faut seulement repousser très décidément l'opinion suivant laquelle l'œuvre de Dieu serait entièrement écartée de cette ressuscitation humaine, l'histoire abrogerait et engloùtirait l'eschatologie, et la ressuscitation même cesserait d'être une résurrection, pour ne plus être que la production de *simulacres* humains, de « robots ». Car pour l'homme, l'union de l'esprit *personnel* avec le corps animé est essentielle, — ce corps que les résurrecteurs mécaniques s'approprient à ressusciter seul, tandis que l'esprit de l'homme, après sa mort, demeurerait entre les mains de Dieu. C'est pourquoi une ressuscitation uniquement *immanente* est impossible, elle est un non-sens religieux. Elle ne peut être effectuée sans un acte divin : le renvoi de l'esprit de l'homme dans son corps. Cependant, cela ne signifie nullement que, dans la résurrection, tout, depuis le commencement jusqu'à la fin, doive être l'œuvre de Dieu, sans que l'homme y prenne aucune part. Au contraire, elle peut également devenir une œuvre théanthropique, où l'humanité christique, elle aussi, vivant dans l'Église, réalisera en Son Nom tout ce qui est accessible à l'homme sur la voie de la résurrection universelle. Et cela couronnera l'œuvre terrestre de l'humanité. Quand même une telle pensée n'aurait point pour elle de *nécessité* eschatologique, elle exprime l'une des possibilités historiques dans le processus de maturation du genre humain qui se dirige vers ce qui est au delà de l'histoire, et livrant combat à l'ennemi ultime : la mort. Mais ces possibilités ne sont point données à l'homme, elles ne lui sont que proposées,

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
NOTICE SUR L'AUTEUR.	5

PREMIÈRE PARTIE

LA SAGESSE DIVINE

I. — L'ESPRIT DE CRÉATURE.	7
La conscience de soi et la nature comme fondements de l'esprit personnel. — La nature et le monde. — La vie de l'esprit de créature. — Chair et spiritualité. — Psychisme et spiritualité.	
II. — L'ESPRIT DIVIN.	13
L'hypostasie et l'ousie en la Sainte Trinité. — La Personnalité Tri-hypostatique. — Relation de la Personnalité divine avec Sa nature. — Manifestation tri-hypostatique de la nature divine.	
III. — LE MONDE DIVIN.	21
La nature comme contenu de la vie. — La Toute-unité positive. — Ousie et Sophie. — Dieu et la Divinité. — L'amour de Dieu dans son auto-révélation. — Formes de l'amour. — Réalité du monde divin.	
IV. — LA SOPHIE DIVINE.	28
La Sagesse de Dieu comme Logos. — La Sagesse comme Gloire. — Comme Esprit-Saint. — Sacrifice du Fils dans le monde divin. — L'Intégrité. — Conformité de la Divinité et de l'homme. — Le Logos, Homme pré-éternel. — Le Saint-Esprit et la Théanthropie. — Le Père et la Théanthropie. — La voie analogique. — Le Corps de la Divinité.	

DEUXIÈME PARTIE

LA SAGESSE CRÉÉE

I. — LA CRÉATION DU MONDE.	39
Le monde comme l'œuvre de Dieu. — Dieu et le monde. — Panenthéisme. — Dieu dans la création. — Le monde comme création. — Le néant de créature comme devenir. — La révélation de la Sophie dans la création. — Le monde en devenir. — La création du monde comme kénose de la Divinité. — L'auto-révélation trinitaire dans la création du monde. — Dieu comme Amour et comme Créateur.	

II. — L'ÉTERNITÉ ET LE TEMPS.	52
Relation entre le temps et l'éternité. — Le temps pour Dieu. — Le devenir de Dieu pour le monde.	
III. — L'HOMME	58
Humanité du monde. — Constitution de l'homme. — L'homme, image du Christ. — Le prototype des hypostases humaines.	
IV. — L'IMAGE ET LA RESSEMBLANCE	64
L'homme et l'animal. — La liberté de l'esprit comme auto- position créatrice. — L'homme dans la nature. — La chute. — La ressemblance. — Indestructibilité de la création. — Cause de la chute. — Caractère de la tentation. — La puissance du péché dans le monde. — Ses limites. — « La Sophie déçue ».	

TROISIÈME PARTIE

L'INCARNATION

I. — DIEU ET LE MONDE	I
La création du monde. — Relation entre Dieu et le monde. — « Préétablisement » du monde et de la liberté. — La grâce. — La divinité. — La religion révélée.	
II. — LE FONDEMENT DE L'INCARNATION.	94
Le conseil suréternel de Dieu sur l'Incarnation. — Fondement de l'incarnation divine. — L'image de Dieu en l'homme. — L'incarnation de la Deuxième hypostase. — La participation de la Troisième. — La Vierge Marie. — Adoption du Logos. — La conception aséminale. — Filialité de Jésus.	
III. — LA THÉANTHROPIE.	109
La définition de Chalcedoine. — L'inhypostatiation. — Co- humanité de l'hypostase du Logos. — Le postulat de la théan- thropie. — La constitution du dieu-homme. — Propriété de la nature du monde au Logos. — L'incarnation du Logos et ses rapports à la Sainte Trinité.	
IV. — LES DEUX NATURES EN LE CHRIST : SOPHIE DIVINE ET SOPHIE DE CRÉATURE.	121
L'union des deux natures. — Le sens des définitions négatives de Chalcedoine. — Leur sens positif. — La sophianité des deux natures. — Leur relation. — La Vierge Marie. — L'individualité humaine du Christ. — Sa toute-humanité. — Aspect de l'union des natures. — L'énergie théandrique. — La communication des idiomes.	

QUATRIÈME PARTIE

EMMANUEL, LE DIEU-HOMME

I. — L'HUMILIATION DU SEIGNEUR (LA KÉNOSE).	139
Le sens de l'incarnation divine. — La descente des cieux. — <i>Phil.</i> , II, 6-8. — <i>Hébr.</i> , II, 10-17. — La kénose. — Les postulats	

de la kénose. — La vie de Dieu par Soi et pour Soi. — Caractère de la kénose par rapport à la nature de Dieu. — A l'être hypostatique du Fils. — Dans la vie consubstantielle de Dieu. — Dans la création et la providence. — *Humanum capax divini*. — Le devenir de l'esprit de l'homme. — L'hypostase humaine du Seigneur. — Sa conscience théanthropique. — La kénose comme fondement du dogme de Chalcédoine. — La forme de la vie divine en le Christ. — La kénose-apothéose. — Inspiration de l'humanité par la divinité. — Affaiblissement de l'essence humaine. — La pensée du VI^e concile œcuménique. — Celle du VII^e.

II. — L'UNION DES ESSENCES (COMMUNICATION DES IDIOMES ET ACTION THÉANDRIQUE) 175

La communication des idiomes. — Comme limitation réciproque. — La divinisation de l'essence humaine. — Correspondance entre le divin et l'humain. — Ignorance et prière. — La péricorèse en le Dieu-Homme. — La divinité souffre-t-elle?

III. — LA CONSCIENCE THÉANTHROPIQUE DU CHRIST. 191

A. — *Fils de Dieu et Fils de l'Homme*. 191

La conscience divine dans la conscience humaine du Christ. — La conscience divine en Jésus comme celle de la filiation divine. — Comme de l'obéissance au Père. — Le Fils de Dieu. — Le Fils de l'Homme. — Les textes. — Déi-humanité du Christ. — La figure humaine du Christ. — La psycho-somatie conditionne la conscience de soi. — Caractère des Évangiles. — La figure évangélique du Christ. — Le haut fait de foi et de prière. — Le problème du subordinatianisme. — Son interprétation kénotique — La conscience divine et hypostatique du Fils.

B. — *Lutte et tentation* 218

La lutte de l'esprit et de la chair en le Christ. — Les aphtarodocètes. — Le corps d'Adam et celui du Christ. — Le Christ pouvait-il être tenté? — Réalité de la tentation. — La tentation diabolique. — « L'ignorance » du Sauveur.

C. — *L'obéissance filiale*. 236

La distinction hiérarchique des hypostases. — Le subordinatianisme « économique ». — La vie théanthropique. — *Obœdientia activa et o. passiva*. — L'obéissance dans la mort. — Participation de la Sainte Trinité. — Le triduum. — La résurrection. — L'ascension. — La kénose dans la glorification. — Qualité théanthropique de la conscience du Christ.

CINQUIÈME PARTIE

L'ŒUVRE DU CHRIST

I. — LE MINISTÈRE PROPHÉTIQUE DU CHRIST. 255

L'œuvre théanthropique. — Le Christ prophète et maître. — Humanité de la prophétie. — Caractère de la prophétie du Christ. — Son aspect kénotique. — Contenu de la prédication du Christ. — Son aspect théologique. — Eschatologique. — Les œuvres comme ministère prophétique.

II. — LE SACERDOCE DU CHRIST	269
A. — <i>Le Christ, Grand-Prêtre</i>	269
Fondements bibliques. — Les limites du ministère public du Christ. — La Transfiguration.	
B. — <i>La Rédemption</i>	278
Les textes et les théories. — Le fondement de la rédemption. — Le Christ assume le péché universel. — La liberté humaine dans la rédemption. — L'auto-identification du Nouvel Adam avec l'Ancien. — L'amour de la croix. — Le sacrifice trinitaire. — L'obéissance rédemptrice du Fils. — La nuit de Gethsémani. — L'acceptation du péché du monde. — Pour tous les temps. — Aspect de l'acceptation du péché. — Le sacrifice vicariant. — Essence de la rédemption. — La mort du Christ. — Participation de la Sainte Trinité.	
C. — <i>La mort du Christ et la descente aux enfers</i>	308
La mort du Christ et l'inhumanation. — La mort comme division de la structure de l'homme. — La descente aux enfers. — La présence au tombeau.	
D. — <i>La glorification du Christ</i>	315
1 ^o La Résurrection	315
La glorification et le ministère sacerdotal. — Résurrection et ressuscitation. — Le corps ressuscité du Seigneur. — Les quarante jours jusqu'à l'Ascension.	
2 ^o L'Ascension.	324
L'Ascension chez les différents évangélistes. — L'Ascension comme glorification. — L'Ascension comme acte de synergisme. — Signification de l'Ascension. — <i>Dextera Patris</i> . — Le corps de l'Ascension. — La relation avec le monde dans l'Ascension. — L'Ascension comme manifestation des relations entre Dieu et l'homme. — Les dix jours dans les cieus. — L'Ascension et la Pentecôte. — Le Pontificat éternel du Christ. — L'Ascension comme cessation de la kénose. — La relation avec le monde. — L'état glorifié et la kénose.	
III. — LE MINISTÈRE ROYAL DU CHRIST	347
A. — <i>Le Christ-Roi</i>	347
Poser le problème. — Les textes bibliques. — L'Entrée du Seigneur à Jérusalem. — Le royaume du Christ et l'Incarnation divine.	
B. — <i>L'avènement royal du Christ</i>	353
Le pouvoir spirituel du Christ dans sa vie terrestre. — Son caractère eschatologique. — Images de l'Apocalypse. — La lutte pour le royaume du Christ dans l'histoire. — La Petite Apocalypse. — Autres textes. — L'Instauration du Christ à travers l'humanité. — L'humanité du Christ. — Histoire et fin. — Avènement et ascension. — Œuvre générale de l'humanité. — La première résurrection. — La parousie et la fin.	

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 12 NOVEMBRE 1943
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
A MAYENNE (FRANCE).

— (C. O. L. 31.0571) —

Dépôt légal 4^e trimestre 1943, n° 6

N° d'autorisation : 14.503

(938)

3/19/66 SJB