

Supplément au SOP n° 91, septembre-octobre 1984

ACTUALITE DE LA CHRISTOLOGIE DU PERE SERGE BOULGAKOV

Communication d'Alexis VAN BUNNEN  
au Colloque Boulgakov,  
Montgeron (Essonne), 22 - 24 juin 1984

Document 91.A

## ACTUALITE DE LA CHRISTOLOGIE DU P. SERGE BOULGAKOV

---

J'ai intitulé le présent exposé : "Actualité de la christologie de Boulgakov". C'est dire que je ne présenterai pas ici un "résumé" de sa réflexion christologique, considérée en elle-même et pour elle-même, de manière purement historique et "détachée". Une telle présentation, en effet, n'apprendrait rien à ceux qui connaissent déjà la pensée du P. Serge sur ce point ; et elle ne rendrait guère service à ceux qui ne l'auraient pas (ou pas encore) lu, dans la mesure où aucun résumé, aussi objectif et aussi pédagogique soit-il, ne saurait remplacer un contact direct et personnel avec les textes mêmes, de l'auteur. L'objet de cette communication sera donc à la fois plus limité et plus large ; il tournera autour de cette unique question : la christologie de Boulgakov, déjà vieille de plus de cinquante ans, est-elle susceptible, aujourd'hui encore, de répondre aux requêtes de la réflexion théologique contemporaine ? Comme l'indique le titre de mon exposé, je pense qu'on peut répondre affirmativement à cette question ; à condition toutefois de ne pas se borner à répéter cette christologie de manière servile, mais de la traduire, de la prolonger, voire de la rectifier sur tel ou tel point - bref, de l'actualiser au sens fort du mot. C'est ce que je voudrais tenter de faire ici, en modeste témoignage de reconnaissance pour tout ce que ma propre réflexion doit à la pensée si féconde du P. Serge.

### Le procès contemporain de Chalcédoine

Pour savoir si la réflexion christologique de Boulgakov est encore actuelle, il importe tout d'abord de faire, comme on dit, "le point de l'actualité" : quelle est la situation présente de la christologie ? Comment tente-t-on aujourd'hui d'expliquer, en théologie, cette affirmation fondatrice de toute la foi chrétienne : "Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme" ? Pour faire bref et la caractériser de manière négative, je dirai que l'ensemble de la réflexion christologique contemporaine a pour point commun une remise en cause, plus ou moins radicale selon les auteurs, de la formule de Chalcédoine, ou, pour reprendre l'expression de Schoonenberg, du "modèle chalcédonien" (une personne en deux natures). Bien entendu, en évoquant cette remise en question de Chalcédoine, je ne pense pas ici aux "théologiens", peu nombreux du reste, même s'ils font beaucoup de bruit, qui ne contestent Chalcédoine que parce que, plus profondément, ils n'admettent pas (ou plus) la divinité de Jésus-Christ. En l'évacuant, ou en la réduisant par exemple à une simple "adoption" de la part de Dieu, ils évacuent en fait la question christologique elle-même ; par là, ils ne se situent pas "au-delà de Chalcédoine" mais bien en-deçà - ou plutôt en dehors. Non, ce que j'ai en vue ici, c'est la réflexion de théologiens contemporains qui, tout en confessant fermement que "Jésus est vrai Dieu et vrai homme", ce qui est bien l'intention de tous les conciles christologiques, estiment toutefois que la

formulation de cette vérité par Chalcédoine n'est pas entièrement fidèle à son intention, qu'elle a donné lieu à des interprétations contestables du mystère de l'Incarnation, et qu'il importe donc de la reprendre et de la compléter. En d'autres termes, pour ces théologiens, nous devons aujourd'hui pratiquer une "re-réception" de la définition de Chalcédoine, "re-réception" qui ne peut se contenter d'être une simple reprise ou répétition mais doit être aussi, et simultanément, une réactualisation et une réinterprétation.

Quels sont donc les reproches que fait la théologie contemporaine à la formule chalcédonnienne ? Dans un article récent, intitulé précisément "Le procès contemporain de Chalcédoine" (1), le P. Bernard Sesboué en a présenté un relevé systématique et complet, que je résume ici rapidement.

1°/ Tout d'abord, nous dit-on, Chalcédoine emploie un langage conceptuel inadéquat, excessivement essentialiste, qui non seulement n'est plus compris par nos contemporains, mais est trop abstrait pour rendre compte fidèlement de l'existence concrète de Jésus-Christ, "Vrai Dieu et vrai homme".

2°/ Cette abstraction apparaît bien dans l'expression "en deux natures", où le terme "nature" est appliqué de manière univoque à Dieu et à l'homme ; or ce terme est doublement inadéquat : appliqué à Dieu, il est erroné car "à proprement parler, Dieu n'a pas de nature ... En rigueur de terme, le propre de la nature divine est de n'être pas nature au sens où toute spécification naturelle est une limite" (2) ; et appliquée à l'homme, cette expression est ambiguë car l'homme n'a pas de nature toute faite, achevée une fois pour toutes, comme, précisément, n'importe quel étant naturel ou purement animal, mais il a à "devenir ce qu'il est" dans une histoire concrète et singulière, il doit réaliser son essence dans une existence personnelle et libre. Le "modèle chalcédonien" véhicule donc une représentation excessivement statique, voire chosiste, en additionnant et en juxtaposant deux grandeurs incommensurables comme s'il s'agissait de deux réalités matérielles et finies.

3°/ Mais il y a plus grave : ce schème dualiste des "deux natures" compromet gravement l'unité du Christ. Il aboutit en effet à juxtaposer en séries parallèles et incommunicables l'ensemble de ses paroles et de ses actes : Jésus, dira-t-on alors, pleurerait "en tant qu'homme" mais faisait des miracles "en tant que Dieu" ; lorsqu'il affirme ignorer le jour et l'heure du Jugement, ou lorsqu'il dit : "Mon Père est plus grand que moi", il parle en tant qu'homme ; mais lorsqu'il dit : "Mon Père et moi nous sommes un", il parle comme Dieu. On pourrait multiplier les exemples et les citations à travers toute la littérature patristique ; cette exégèse trop simple est d'ailleurs omniprésente dans le Tome de Léon, qui a servi de base à la définition de Chalcédoine. Mais qui ne voit qu'une telle interprétation met en cause la réalité même de l'Incarnation ? Dans cette conception, en effet, Jésus parle et agit tantôt en Dieu, tantôt en homme, jamais en

Dieu fait homme. Loin d'être unies, sa divinité et son humanité ne font qu'apparaître alternativement, par saccades pourrait-on dire, et selon les besoins de la cause. Comment une telle représentation pourrait-elle échapper au reproche d'être complètement artificielle ?

4°/ En vain invoquera-t-on l'unicité de la personne de Jésus pour rétablir l'unité ainsi compromise. Car si la personne unique du Christ est identique à celle du Verbe éternel, l'unité ne pourra se faire, semble-t-il, qu'au détriment de son humanité, privée de personne humaine, humainement "dépersonnalisée". Inévitable paraît alors la réduction de la "nature humaine" de Jésus à un simple vêtement, qu'il pouvait à son gré prendre ou laisser, ou à un "instrument" par l'intermédiaire duquel il enseignait les hommes ou "faisait l'expérience" de la souffrance ! On aboutit ainsi à la représentation populaire d'un Dieu qui se promène sur terre, sans être réellement affecté par son existence humaine, et qui ne fait que jouer un rôle prévu de toute éternité dans ses moindres détails. Le modèle chalcédonien semblerait donc ne nous laisser le choix qu'entre "un Logos déguisé en homme ou un Christ divisé" (3).

5°/ Enfin, cette représentation de l'Incarnation comme une simple addition ou juxtaposition de "natures", conçues de manière abstraite et intemporelle, aboutit à évacuer toute la dimension historique de l'existence de Jésus. Alors que la christologie du Nouveau Testament distinguait nettement sa vie terrestre et sa vie glorieuse, l'avant et l'après de sa résurrection, le temps du viator et le temps (ou plutôt l'éternité) du comprehensor, le concile de Chalcédoine, comme l'écrit le P. Sesboué, "n'éprouve pas le besoin de mentionner son ministère public, ni sa passion, ni sa mort, ni sa résurrection. Cette lacune fausse les perspectives... Elle donne à penser que l'Incarnation est un acte ponctuel. C'est ici que la problématique essentialiste du monde grec amène un rétrécissement, en aplatissant la condition temporelle de Jésus. Car, inconsciemment, la vision du ressuscité est reportée sur le moment de la naissance. Il y a là une sorte de "court-circuit" dont les conséquences seront vite manifestes : la communication des idiomes va jouer de manière intemporelle et unilatérale au détriment de la perspective kénotique de l'Incarnation et au profit d'une lecture prématurément glorieuse de la vie de Jésus" (4). Cette lacune est sans doute la plus grave de toutes celles que l'on peut reprocher à la définition de Chalcédoine, et est en tout cas celle qui nous apparaît aujourd'hui la plus manifeste. Elle explique sans doute que cette définition ait historiquement fonctionné en contradiction avec ce qui était pourtant l'intention première du concile : l'affirmation de la pleine humanité de Jésus, de sa parfaite consubstantialité avec nous. En effet, être un homme, ce n'est pas seulement avoir un corps et une âme raisonnable ; c'est vivre une vie humaine, dans le temps et suivant un développement progressif. C'est pourquoi "l'union hypostatique" ne saurait être pensée comme une donnée statique, dont on pourrait faire la même coupe à tout instant de l'itinéraire de Jésus ; elle est une réalité vivante et dynamique, constituée par l'ensemble de son existence historique et concrétisée très différemment "durant les jours de sa chair" et après sa résurrection glorieuse.

En fait, toutes ces lacunes font système si on les articule autour d'un seul et même présumé, commun à l'ensemble de la christologie classique, qu'elle soit celle des Pères ou des scolastiques, des orthodoxes ou des "hérétiques" : tous, en effet, se demandent comment, dans le Christ, la nature divine et la nature humaine ont pu "composer", s'adjoindre, hors fusion ou division ; mais, parler ainsi, c'est se représenter l'Incarnation comme une addition, un mélange dont il faudrait trouver la formule. Peu importe alors que telle présentation soit plus heureuse qu'une autre ; car, dans tous les cas, on pense comme si Dieu était moins sans l'adjonction d'une nature différente. Comme si le divin pouvait être pensé par soustraction ! Comment ne pas voir que la proclamation des Ecritures est exactement inverse : elles nous disent que Dieu est moins, s'appauvrit dans son Incarnation où il ne paraît "en forme d'esclave" qu'en délaissant sa "forme de Dieu". Comme l'a écrit S. Paul : "Jésus-Christ, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir par sa pauvreté" (2 Cor. 8, 9) ; "il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave et en devenant semblable aux hommes" (Ph. 2, 7). Certes, cette "kénose divine" paraît difficile à concevoir. Mais si l'on veut vraiment penser l'Incarnation du Verbe de Dieu comme l'Ecriture nous l'enseigne, il faut se résoudre à la prendre enfin au sérieux.

Je reviendrai tout à l'heure sur cette idée de kénose qui constitue réellement le cœur de toute la réflexion christologique du P. Boulgakov. Mais auparavant, et afin d'en faire percevoir plus clairement la nécessité, je voudrais dire encore un mot des apories inextricables auxquelles conduit la conception opposée, celle de l'addition.

Se représenter l'Incarnation comme une adjonction de "natures" est en effet s'engager dans une série de difficultés insurmontables. La plus évidente avait déjà été signalée par Aristote (Mét., 1039, a 3 SS) : deux substances complètes en elles-mêmes ne peuvent former un tout l'une avec l'autre, à moins de se confondre en une troisième. Mais le problème s'aggrave encore si l'on veut bien se rappeler qu'ici, les deux "substances" (ou "natures") sont absolument incomparables et inégales : la nature humaine, en effet, est finie et relative tandis que la nature divine est infinie et absolue ; or, on ne peut ajouter quoi que ce soit à l'infini : la somme du fini et de l'infini est toujours égale à l'infini. En termes plus concrets, si la divinité est toute puissante, impassible et omnisciente, elle absorbera nécessairement l'impuissance, la passibilité et l'ignorance de l'humanité, exactement comme la lumière du soleil éclipse celle de la lune. Il en résulte une alternative rigoureuse :

- Ou bien l'on nie qu'il y ait vraiment eu union, adjonction. Les deux natures restent indépendantes, autonomes et séparées, c'est à dire dotées chacune de leur propre hypostase. L'union se réduit alors à un accord moral très étroit (sunapheia) entre la personne humaine de Jésus et la personne divine du Verbe éternel. Dans ce cas, le Christ n'est pas vraiment Dieu (tout au plus sa volonté est-elle "divinisée") et, surtout, Dieu n'est pas devenu homme. C'est la position nestorienne.

- Ou bien l'on tirera toutes les conséquences de cette union de la nature divine avec la nature humaine ; le fini sera donc englouti dans "l'infini, l'humain dans le divin", "comme une goutte de miel dans la mer". La kénose est ainsi inversée : ce n'est pas Dieu qui s'anéantit "en devenant semblable aux hommes", mais bien l'homme qui se voit, sinon anéanti, du moins complètement divinisé, libéré de sa "condition d'esclave", dès le premier instant de son assumption par Dieu. Dans ce cas, le Christ n'est pas vraiment un homme, il n'est pas devenu "en tout semblable à ses frères" (Hébr.2,17) et donc ne nous est pas vraiment "consubstantiel". Ici aussi, Dieu est resté Dieu et n'est pas "réellement" devenu homme, puisqu'il n'a pas "participé pareillement" à notre chair et à notre sang (Hébr. 2, 14 ). C'est la position monophysite ou, plus exactement, eutychienne.

Pour antithétiques qu'elles soient, ces deux positions partagent cependant le même présumé, emprunté au non-christianisme, présumé qui commande du reste la logique de l'addition : pour l'une comme pour l'autre, en effet, Dieu est le Tout-Autre, l'Etranger. Enfermé dans sa transcendance, son immutabilité et son impassibilité, il ne saurait devenir homme sans se renier lui-même ; sa divinité éternelle et bienheureuse est incompatible avec notre humanité temporelle et souffrante. Aussi ne pourra-t-il que lui rester extérieur, à moins de l'absorber dans sa divinité. Eternels frères ennemis, le nestorianisme et le monophysisme s'accordent donc au moins sur un point : leur commun refus de toute kénose divine et, par conséquent, de toute incarnation véritable.

Le concile de Chalcédoine a, bien entendu, rejeté aussi bien le nestorianisme que le monophysisme. Mais il est resté inconsciemment prisonnier de la logique de l'addition qui les commandait l'un et l'autre. Aussi n'a-t-il pu les écarter que de manière négative, par ses quatre adverbess célèbres, sans réussir à les surmonter véritablement ; et c'est pourquoi il fut incapable de formuler positivement le dogme de la divino-humanité du Christ. Comme l'a écrit Boulgakov : "Théologiquement, le dogme de Chalcédoine n'est que la juxtaposition de deux théologies qui restent en conflit. Et le conflit se manifeste dès le lendemain du concile ... L'antinomie contenue dans le dogme et extérieurement signifiée par la présence en son centre de quatre définitions seulement négatives (sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation), sans aucun essai positif, représente une pointe d'où la pensée glisse et retombe quand elle tente de l'interpréter (VI, p. LXI).

L'acceptation insouciante, par les Pères de Chalcédoine, de cette logique de l'addition, explique en outre leur méconnaissance de la dimension historique de l'incarnation. En effet, le propre du "monde des essences" est d'être intemporel : comme le notait Aristote, la substance n'a ni contraires, ni degrés, elle est ou elle n'est pas ; de même, l'addition est une opération instantanée, effectuée en une seule fois et une fois pour toutes.

Dès lors que l'on conçoit l'incarnation uniquement comme "union hypostatique", c'est à dire comme l'adjonction de deux natures considérées de manière abstraite, on en occulte par là même sa dimension concrète et historique. Tout le dynamisme de l'incarnation, tel que le décrit encore le Symbole de Nicée (la "descente des cieux", la passion, la croix, la résurrection, l'ascension au ciel et la seconde venue dans la gloire), tout ce dynamisme donc est, sinon perdu, du moins complètement passé sous silence dans la définition dogmatique. Par là, Chalcédoine laissera le champ libre à quantité d'interprétations théologiques qui, à bon droit, nous paraissent aujourd'hui aberrantes : au nom d'une considération abstraite de l'union hypostatique et au mépris de l'enseignement formel de l'Ecriture, la plupart des Pères, des scolastiques et même certains théologiens contemporains ne feront plus guère de différence entre la condition charnelle du Christ avant la résurrection et sa condition glorieuse après. La vie de Jésus sera ainsi interprétée comme une sorte de théophanie continue : il a tout dès sa conception : conscience de sa divinité, science infuse, vision béatifique, toute-puissance "au ciel et sur la terre", voire même, pour certains, un corps déjà glorifié dont il se contentera de dissimuler la gloire pendant sa vie terrestre. Tous les événements instaurateurs dont nous parlent les Evangiles (baptême, miracles, transfiguration, résurrection et ascension) seront compris et expliqués comme la simple manifestation, pour les autres et pour leur "édification", d'une réalité déjà-là dans toute sa plénitude. Conception qui, faut-il le dire, paraît plus proche des récits légendaires dont nous abreuvons les évangiles apocryphes que de l'histoire, si sobre et si discrète, évoquée par les Ecritures canoniques ...

On l'aura compris, ces reproches adressés au "modèle chalcédonien" atteignent beaucoup plus l'utilisation abusive qui en a été faite que le concile lui-même, lequel n'est sans doute aujourd'hui brûlé que pour avoir été trop longtemps adoré. En fait, on n'aurait jamais dû perdre de vue que la définition de Chalcédoine répondait à des circonstances précises et se voulait par conséquent limitée (pour cette raison d'ailleurs, elle ne fut jamais intégrée dans le symbole de la foi) ; son utilisation ne saurait donc nous dispenser de revenir sans cesse à l'enseignement intégral et complet de l'Ecriture. Quoi qu'il en soit, ce "procès contemporain de Chalcédoine" constitue un premier motif de l'actualité de la christologie de Boulgakov. En effet, alors que de son temps le concile de Chalcédoine était encore l'objet d'un respect quasi universel (du moins dans l'Orthodoxie et le Catholicisme), Boulgakov fut l'un des premiers à en signaler les limites, avec une lucidité et un courage dignes d'admiration. Limites qui, précisait-il d'ailleurs, sont plus celles de son époque que celles des auteurs mêmes de la définition : temporis vitium, non hominis. Comme il aimait à le répéter, à la suite de S. Paul, "la puissance de Dieu se manifeste dans l'impuissance et nous portons le trésor de la foi dans des vases d'argile. Toutefois, en gardant ce trésor, nous ne sommes nullement obligés de nous en tenir à la glaise des siècles, ce qu'honnêtement nous ne pouvons d'ailleurs pas faire ; nous devons par conséquent continuer l'oeuvre de la théologie de la

seule façon qui soit à notre portée aujourd'hui à savoir avec les notions de la pensée moderne" (VI, LXXXVII, n. 24). C'est cette reprise positive, à nouveaux frais conceptuels, de la christologie chalcédonienne qu'il nous faut à présent examiner.

### Présupposés de l'Incarnation

Il est pour le moins curieux de constater que nombre de théologiens ne paraissent pas avoir remarqué à quel point le fait même de l'Incarnation devrait normalement nous amener à une révision complète de toutes nos conceptions habituelles de Dieu : conceptions héritées non seulement de notre "raison naturelle" mais également de la révélation, encore partielle et voilée, qui est celle de l'Ancien Testament. C'est toute une méthode théologique qui est ici en question : ou bien l'on part d'une idée de Dieu déterminée a priori, en particulier par les notions abstraites d'immutabilité et d'impassibilité, et l'on tente, tant bien que mal, de faire entrer la réalité de l'Incarnation dans ce lit de Procuste (quitte à brandir le mot "mystère", comme on crie "défense d'entrer !", lorsque l'entreprise apparaît désespérée). Ou bien au contraire on part du fait même de l'incarnation, tel qu'il nous est révélé dans l'Ecriture, pour tenter, à partir de là, de dégager l'idée de Dieu qu'elle implique et présuppose comme sa condition de réalité. Pour un chrétien, il est évident que seule cette seconde perspective est légitime (même si, concrètement, il n'est pas toujours aussi aisé de la distinguer de la première). En effet, nous dit S. Jean, "Dieu, nul ne l'a jamais vu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, nous l'a fait connaître" (Jn. 1, 12). C'est donc seulement en nous mettant à l'écoute du Verbe, et du Verbe incarné, que nous aurons quelque chance de prononcer, à propos de Dieu, une parole qui ne soit pas purement inconsistante.

Qu'est-ce donc que l'incarnation ? S. Jean nous le dit : "Le Verbe s'est fait chair, ho Logos sarx égéneto" (Jn. 1, 14). En clair : "Dieu est devenu homme, un homme" (l'expression allemande Merschwerdung Gottes rend mieux cette idée que le mot français "incarnation") ; le Créateur s'est fait créature. Comment cela est-il possible ? Comment le Fils de Dieu a-t-il pu ainsi changer, devenir autre que ce qu'il est éternellement, et donc, précisément, devenir homme, un homme, cet homme-ci, Jésus de Nazareth, que ses contemporains ont pu voir et toucher ? S. Jacques lui-même ne semble-t-il pas contredire cette assertion johannique lorsqu'il affirme qu'en Dieu "il n'y a ni changement, ni ombre de variation" (Jac. 1, 17) ? Dès lors, la cause n'est-elle pas entendue et le devenir-homme du Verbe une pure absurdité mythologique ? Ou bien, si l'on veut sauver la réalité de l'incarnation, ne faudra-t-il pas introduire en Dieu un devenir et une évolution, comme le fruit de la process theology américaine à la suite de Hegel ? Ne nous hâtons pas de conclure dans un sens ou dans l'autre. Regardons-y mieux.

Sans doute, Dieu n'est-il pas soumis au devenir comme nous le sommes, il n'a pas à croître ni à progresser : actualité pure, infini et éternel, il ne saurait devenir plus qu'il n'est, il n'a pas d'au-delà de lui-même. Ce qui écarte déjà toute compréhension de l'incarnation comme addition ou accroissement, par l'assomption



d'une nature "supplémentaire" : il est clair en effet que "devenir homme" ne représente pour le Verbe aucun "enrichissement". Sans doute aussi, et pour la même raison, ne peut-il changer du tout au tout au point de s'anéantir ou de se renier lui-même ; car si elle n'est pas un accroissement, l'incarnation n'est pas non plus une métamorphose de type mythologique. Toutefois, Dieu ne pourrait-il pas se limiter soi-même, c'est à dire devenir moins que lui-même sans pour autant se contredire, pourvu qu'il en ait lui-même décidé ainsi. Lui dénierait-on ce droit (droit vraiment souverain, mais de la souveraineté de l'amour) au nom de l'idée abstraite d'immutabilité ? Mais la réalité même de l'incarnation -et déjà de la création- ne nous contraint-elle pas à penser Dieu au-delà de nos concepts habituels de muabilité et d'immutabilité ? En fait, un examen plus attentif doit nous amener à conclure que Dieu ne saurait être ni purement muable ni purement immuable : il n'est pas muable en ce sens qu'il n'est pas soumis, comme nous, au changement et au devenir : il est éternellement qui il est ; mais il n'est pas pour autant prisonnier de son immutabilité, déterminé extérieurement par elle, comme le serait une pierre inaltérable. Comme l'écrit Boulgakov : "Attribuer à Dieu l'immobilité et l'immuableté dans la façon dont il vit sa nature serait amoindrir son absoluté et son aséité, puisqu'on reconnaîtrait ainsi qu'il existe une loi nécessaire pour Dieu même, ou encore que sa divinité a une action plus présente en lui que lui-même ... Or rien ne peut limiter la liberté de Dieu". Par conséquent, continue-t-il, "dans son être pour soi, Dieu est libre de se limiter soi-même. Une telle possibilité ne contredit pas l'absolu, l'aseité ni la toute-béatitude de Dieu, car cette limitation de soi n'est point la conséquence d'un état limité et elle n'est point imposée du dehors, mais elle est la détermination propre et volontaire de l'Absolu ; l'impossibilité de l'accomplir l'eût réellement diminué" (VI, p. 148 & 149). Absolument libre, Dieu est libre de lui-même ; il peut donc, s'il le veut, faire moins que lui-même. Et c'est ce qu'il a fait effectivement, d'abord en créant des libertés susceptibles de s'opposer à la sienne, puis en prenant sur lui notre chair et notre sang. Ce point étant acquis, nous pouvons à présent tenter de dégager, en amont de la proclamation johannique : "Le Verbe est devenu chair", ce que l'on pourrait appeler "les présupposés métaphysiques de l'incarnation".

1/ Tout d'abord, si l'on confesse qu'en Jésus-Christ, Dieu est vraiment devenu homme sans pour autant se renier lui-même, on doit admettre au moins ceci, que la nature de Dieu, du Verbe, et celle de l'homme ne s'excluent pas, comme des contraires absolus, jusqu'à l'absurdité (comme la vie et la mort, la sainteté et le péché, le cercle et le carré). Impossible en effet de concevoir une symbiose, une véritable union, "sans confusion ni séparation", entre des réalités contradictoires et exclusives l'une de l'autre. On ne saurait par conséquent rien comprendre à l'incarnation si l'on présuppose que Dieu est, par rapport à l'homme, le tout-autre, l'étranger (présupposé qui, nous l'avons vu, commande d'ailleurs ces deux négations de l'incarnation que sont le nestorianisme et le monophysisme). Il faut donc admettre, entre la nature divine et la nature humaine, une certaine familiarité, quelque chose de commun qui permette leur réunion. Pour Boulgakov, "ce principe commun est la sophianité" des deux natures (VI, p. 124), on pourrait traduire en disant : leur commune

spiritualité. Car si "Dieu est esprit" (Jn. 4, 24), il a également insufflé l'esprit en l'homme pour qu'il devienne "une âme vivante" (Gen. 2, 7). "Cet esprit qu'il lui a insufflé, commente S. Grégoire de Naziance, est un jet de l'invisible divinité. Ainsi, l'homme fut créé image de l'immortel car dans l'un comme dans l'autre règne la nature spirituelle" (PG, 37, col. 452).

Cette étroite parenté entre Dieu et l'homme est d'ailleurs affirmée dès le 1er chapitre de la Genèse où il est dit que "Dieu créa l'homme à son image, en vue de sa ressemblance" (Gn. 1, 26). L'image de Dieu en l'homme doit donc être conçue comme une potentialité active qu'il revient à chacun d'actualiser dans son existence par sa liberté et avec l'aide de la grâce divine, afin d'atteindre la parfaite ressemblance avec la divinité, ressemblance qui constitue l'accomplissement, le telos de notre humanité. Comme le dit S. Basile, "l'homme est un être qui a reçu l'ordre de devenir Dieu" (PG, 36, 560 A). La "participation à la nature divine" (2 Pi. 1, 4) fait donc partie de la définition même de l'homme ; "dès avant la fondation du monde" (Eph. 1, 4), il est prédestiné à la vie divine, c'est cela qui constitue le sens de son existence et donc une composante nécessaire (et pas seulement "surrogatoire") de son essence. Impossible par conséquent de concevoir l'homme comme une "nature pure" qui pourrait exister humainement sans relation constitutive avec Dieu : c'est alors que l'incarnation du Verbe apparaîtrait comme un acte arbitraire de la toute-puissance divine, comme une juxtaposition toute extérieure de deux natures parfaitement "autonomes" et sans communion ontologique l'une avec l'autre. Au contraire, il faut dire que, par nature et par vocation, l'homme est capax divini, que cette capacité, compromise par le péché, a été restaurée dans sa plénitude par le Christ qui, en tant qu'"Image du Dieu invisible" (Col. 1, 15), "Homme céleste" dont "l'homme terrestre" est le reflet créé (cf. 1 Cor. 15, 47-49) était, "dès avant la fondation du monde", capax humani, prédestiné à cette humanisation, "pour nous les hommes et pour notre salut". Loin donc de compromettre la consistance de l'humanité, l'union de celle-ci avec la divinité ne peut que la confirmer en l'accomplissant ; et réciproquement, Dieu ne se contredit pas "en devenant semblable aux hommes" (Phil. 2, 7) puisque, précisément, il a créé l'homme pour que celui-ci devienne (librement) "semblable à lui", afin de pouvoir "parler avec lui face à face, comme un homme avec son ami" (Ex. 33, 11). L'humanisation du Verbe manifeste ainsi avec éclat que Dieu n'est pas le tout-autre de l'homme car, dans ce cas, en s'incarnant, le Verbe serait devenu tout autre que lui-même, ce qui est absurde. Au contraire, l'Ecriture nous enseigne qu'en devenant homme, c'est à dire "en tout semblable à ses frères" (Hébr. 2, 17), "il est venu parmi les siens", afin de donner, "à tous ceux qui l'ont reçu, le pouvoir de devenir enfants de Dieu" (Jn, 1, 11-22). L'humanisation de Dieu et la divinisation de l'homme apparaissent donc indissociables et se conditionnent du reste réciproquement.

Remarquons-le, seule cette théologie de l'image permet de comprendre la véritable signification de la Sophiologie du P. Boulgakov. En effet, comme l'avait déjà souligné à bon droit Paul Evdokimov, "la sophiologie de Boulgakov n'est pas un chapitre de la cosmologie ni une doctrine autonome mais découle directement de la christologie et se place à son début comme sa prémisse et condition ontologique" (Le Christ

dans la pensée russe, Paris, Cerf, 1970, p.181). L'entreprise sophiologique du P. Boulgakov doit donc être comprise comme une tentative gigantesque pour tirer toutes les conséquences spéculatives de cette relation positive qui existe entre Dieu et l'homme et qui est affirmée tout au long des Ecritures. On peut ne pas être d'accord avec toutes ses conclusions mais il importe, pour ne pas les défigurer, de ne pas en méconnaître l'intention ...

2/ L'incontestable similitude de la nature divine et de la nature humaine ne saurait toutefois faire oublier leur différence, qui est radicale et proprement incommensurable. En effet, si Dieu et l'homme ont en commun d'être chacun des êtres d'esprit, si "dans l'un comme dans l'autre règne la nature spirituelle", pour reprendre les mots de S. Grégoire de Naziance déjà cités, il reste que Dieu est Esprit absolu, infini et éternel : il est celui qui est, de toute éternité, un et unique, "sans changement ni ombre de variation" ; tandis que l'homme est un esprit fini, incarné, qui n'a pas "la vie en lui-même" (Jn. 5, 26) mais la reçoit, qui n'est pas ce qu'il est mais doit le devenir, dans l'espace comme dans le temps, par un lent processus de croissance tant physique que spirituelle. Si donc, dans leur fondement et leur contenu essentiel, les deux natures sont semblables, l'une étant l'image de l'autre, elles se distinguent radicalement par la condition de leur être. Or ces deux conditions existentielles sont mutuellement incompatibles et ne peuvent par conséquent co-exister en même temps dans le même sujet (tout comme sont incompatibles les conditions de riche et de pauvre, d'homme libre et d'esclave, de malade et de bien-portant ; ce qui n'empêche nullement d'ailleurs ceux qui les partagent de rester ontologiquement semblables en tant qu'être humain). Tout au plus ces conditions peuvent-elles se succéder, l'une s'effaçant au profit de l'autre.

La similitude des deux natures ne suffit donc pas à expliquer la possibilité même de l'incarnation. En effet, si cette similitude permet de comprendre que l'homme puisse, par élévation surnaturelle, devenir "participant à la nature divine" sans perdre pour autant son humanité, comment expliquer que le Verbe de Dieu ait pu "participer pareillement à notre chair et à notre sang" (Hébr. 2, 14) sinon par un abaissement, c'est à dire par un dépouillement de sa condition divine qui nous semble inconcevable ? Et pourtant, prenons-y garde ; lorsque S. Jean proclame : "le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous", il ne dit pas que "le Verbe s'est revêtu de notre chair" ou qu'"il nous est apparu en chair et en os" : ce serait réduire l'incarnation à une simple théophanie, à une sorte d'apparition continue, du genre de celles qui ont eu lieu après la résurrection, ce qui est le propre de ce docétisme que l'Evangéliste-Théologien a toujours repoussé avec horreur. Non, quand il affirme que le Fils de Dieu est devenu Fils de l'Homme, il entend clairement par là qu'il a vécu une existence humaine intégrale, sans faux-semblant, de la naissance à la mort. Là-dessus tout le Nouveau Testament est formel : S. Paul, en effet, après avoir confessé que Jésus-Christ était "devenu semblable aux hommes" insiste en ajoutant qu'"il a été reconnu comme (étant) un homme par tout ce qui a paru de lui" (Phil. 2, 7). A moins de réduire Jésus au statut peu glorieux de simulateur de génie, il faut donc

admettre que, s'il a été reconnu comme homme dans toutes ses manifestations extérieures, c'est qu'il l'était bien en réalité. Du reste, S. Luc nous dit de Jésus enfant qu'"il croissait en sagesse, en taille et en grâce, devant Dieu et devant les hommes" (Lc. 2, 52) ; non seulement la réalité de cette croissance est clairement affirmée puisqu'elle a lieu "devant Dieu" comme "devant les hommes", mais le parallélisme strict entre ses aspects physique, psychique et spirituel est marqué sans ambiguïté. L'Epître aux Hébreux affirme également, à trois reprises, que le Christ a été "rendu parfait" (Hébr. 2, 10 ; 5, 9 ; 7, 28) ; et que "tout Fils qu'il était, il apprit, par ses souffrances, ce que c'est qu'obéir" (Hébr. 5, 8). "Ce n'est pas des anges, en effet, qu'il se charge, mais bien de la descendance d'Abraham. C'est pourquoi il a dû devenir en tout semblable à ses frères ... Car du fait qu'il a lui-même souffert et a été éprouvé, il est capable de venir en aide à ceux qui sont éprouvés" (Hébr. 2, 16-18). "Nous n'avons donc pas un grand-prêtre impuissant à compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en toutes choses, d'une manière semblable à nous, à l'exception du seul péché" (Hébr. 4, 15).

L'humanisation du Verbe de Dieu, telle que nous la décrit l'Ecriture, doit donc être comprise dans toute la force de ce terme : "Le Verbe s'est fait chair", "Dieu est devenu homme" ; cela ne signifie, en définitive, rien d'autre et rien de moins que ceci : en Jésus-Christ, le Créateur est devenu créature, l'Infini, fini, l'Eternel, temporel, l'Omniscient, ignorant, le Tout-puissant, vulnérable. Et cela, non pas seulement "devant les hommes", pour nous ou pour notre édification, mais aussi "devant Dieu", c'est à dire en réalité, en soi et pour soi.

Impossible du reste de mitiger en quoi que ce soit la réalité de cet abaissement, de cette kénose du Verbe, sans tomber ipso facto dans un docétisme plus ou moins larvé. En effet, le trait caractéristique de tout docétisme est de réduire l'incarnation à une apparition. Or, qu'est-ce qui distingue essentiellement une apparition sous des traits humains d'une existence humaine véritable, qu'est-ce qui différencie constitutivement l'apparaître de l'être ? Ce n'est ni le caractère plus ou moins extraordinaire de l'apparition, qui n'est nullement déterminant, ni sa durée, qui peut être très variable, ni même son caractère objectif c'est à dire le fait qu'elle puisse être perçue ou non par une observation quelconque. C'est uniquement ceci : lorsque le Christ apparaît à ses disciples après sa résurrection, il reste parfaitement maître de la forme sous laquelle il leur apparaît (puisque ceux-ci ne le reconnaissent pas immédiatement) et peut quand il le veut se manifester ou disparaître ; de même, lorsqu'un homme apparaît à d'autres sous un déguisement donné, il peut parfaitement faire illusion mais n'est en rien prisonnier de son déguisement qu'il peut à son gré prendre ou laisser. Par contre, si je suis réellement un homme, cet homme-ci, je ne suis libre ni de changer de nature, ni d'ajouter une coudée à ma taille ; je suis lié non seulement à mon humanité comme telle, mais encore à tous les traits individuels qui la déterminent et la caractérisent (ma race, mon sexe, ma situation dans l'espace et dans le temps, la couleur de mes yeux comme les traits de mon caractère). Etre un homme, c'est à dire un esprit fini, créé, c'est précisément et

essentiellement cela : recevoir de Dieu "la vie, le mouvement et l'être" (Ac. 17, 28) sans les devoir à soi-même et donc sans pouvoir en disposer à son gré.

Si donc on admet que Jésus a réellement voulu vivre une vie d'homme et ne s'est pas contenté de nous apparaître sous une forme humaine, il faut en conclure que cet engagement dans notre humanité a vraiment été jusqu'à là : se mettre dans cette situation de passivité et de réceptivité par rapport à Dieu, caractéristique de l'état de créature, au point de ne plus avoir la maîtrise de sa propre vie mais de la devoir entièrement à son Père. Et c'est pourquoi, remarque Boulgakov, une fois incarné, Jésus "ne se rapporte plus au Père comme à une hypostase équi-divine mais aussi comme à son Dieu" (VI, p. 155) ; le Père "est plus grand" que lui (Jn. 14, 28) ; il est son Dieu comme il est le nôtre (Jn. 20, 17) et Jésus le prie et l'implore tout au long de sa vie comme aucun homme ne l'a jamais fait et comme tout homme devrait normalement le faire. Et c'est pourquoi aussi il reçoit de son Père jusqu'à sa glorification, qui le rétablit dans cette condition divine dont il s'est dépouillé : c'est Dieu qui le transfigure sur le Thabor, le ressuscite et l'élève au ciel, c'est par la puissance de Dieu, c'est à dire par l'Esprit-Saint, qu'il est exalté et rendu à la vie : les textes du Nouveau Testament qui le disent sont si nombreux qu'il me paraît inutile d'insister....

Certes, il faut le répéter, le Verbe était parfaitement libre de prendre ou non notre chair et de se soumettre ainsi aux conditionnements de notre nature, à sa finitude et à sa passivité. Mais il est clair qu'une fois posé, cet acte libre devenait par principe totalement irrévocable : en décidant de vivre une vie authentiquement humaine, Jésus renonçait ipso facto à user de son humanité comme d'un vêtement dont il aurait pu à son gré se défaire, ou comme d'un instrument purement passif par rapport à sa volonté divine toute-puissante. C'est dire qu'en devenant homme, il renonçait non seulement à l'exercice de sa toute-puissance divine (ou à sa manifestation pour les autres), mais également à la possibilité même de l'exercer, c'est à dire à sa jouissance pour soi. Ne le confesse-t-il pas lui-même d'ailleurs lorsqu'il prie son Père en ces termes, avant sa Passion : "Et maintenant Père, rends-moi la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût" (Jn. 17, 5) ? "Rends-moi la gloire" : cela implique deux choses : d'abord, que cette gloire, le Christ ne peut ni ne veut la reprendre de son propre chef ; ensuite, dirait M. de la Palice, que cette gloire, il ne l'a plus. En aurait-il donc été dépossédé ? D'après S. Paul, il s'en est dépouillé lui-même : "De riche qu'il était, il s'est appauvri pour nous" (2 Cor. 8, 9). "Il s'est fait pauvre" (éptohausen), il n'a pas joué au pauvre en gardant par devers lui un compte en banque bien garni, comme ont pu le faire certains nobles russes désireux d'"aller au peuple". Or, comme le dit l'adage, "donner et retenir ne vont" : si je distribue tous mes biens aux pauvres, ou du moins si je leur en concède l'usufruit, j'en perds de ce fait la jouissance, même si, dans la seconde hypothèse, j'en conserve la nue propriété. Force nous est donc de conclure qu'en devenant homme, et précisément pour le devenir, le Verbe de Dieu a dû renoncer, sinon à la propriété, du moins à la jouissance effective, pour soi, de ses attributs divins. En d'autres termes, il s'est dépouillé de sa condition divine, tout en conservant cependant sa nature divine, c'est à dire tout en restant, en soi, le Fils Unique de Dieu, en qui le Père a "toute sa complaisance". Certes, il

manifeste bien, au cours de son ministère, certains pouvoirs extraordinaires, en particulier quand il opérait des miracles ; mais cette puissance, il ne la puisait pas en lui-même mais la recevait entièrement de son Père. "Je ne puis rien faire de moi-même, dit-il ; un autre témoigne de moi" (Jn. 5, 30, 32). Ou bien faudra-t-il prétendre, comme le fait S. Jean Damascène, que c'est seulement "pour l'exemple" que Jésus priait, en particulier avant d'effectuer la plupart de ses miracles ? Poser la question, c'est y répondre....

Tout ceci du reste nous est implicitement enseigné par l'Ecriture, à condition du moins qu'on accepte de la lire sans les préjugés accumulés par des siècles d'intempérance théologique. Et, en particulier, c'est ce que nous apprend l'hymne célèbre de l'Epître aux Philippiens (2, 6-11) à laquelle j'ai déjà plusieurs fois fait allusion. Je n'ai pas le temps de la citer ni de la commenter ici mais je voudrais tout de même insister sur le fait qu'elle distingue nettement deux temps dans l'existence humaine du Christ : d'abord, le temps de la kénose et de l'humiliation, qui culmine avec la mort sur la croix (V. 6-8), ensuite le temps de l'exaltation et de la gloire (V. 9-11). Ce texte nous fournit ainsi les linéaments d'une christologie dynamique et narrative susceptible de compléter et d'éclairer (sans toutefois la supprimer) une christologie purement ontologique et, par là même, statique et formelle. Impossible en effet d'abstraire l'identité de Jésus de la totalité de son existence humaine, qui la manifeste et la révèle : cette identité n'est pas le produit d'une addition abstraite et intemporelle de l'humanité et de la divinité mais elle se constitue progressivement tout au long de l'histoire singulière de Jésus, de sa naissance à son Ascension glorieuse, et dans la distinction inamissible entre l'avant et l'après de la résurrection. La révélation de la divino-humanité du Christ se fait donc en deux temps, inséparables l'un de l'autre, mais dont les harmoniques sont bien différentes : c'est d'abord le temps du Serviteur et ensuite celui du Seigneur même si le Serviteur est déjà secrètement Seigneur et si le Seigneur reste toujours le Serviteur. D'abord le temps de la kénose et de l'abaissement, ensuite celui de la glorification. Sans doute faut-il dire et maintenir que, dès le premier instant de sa conception, Jésus-Christ est "vrai Dieu et vrai homme" mais si, en soi, l'union hypostatique ne comporte pas de plus ou de moins, pour soi et pour nous, elle se réalise différemment et par étapes, dans le respect "des temps et des termes que le Père a fixé de sa propre autorité" (Act. 1, 7). "Dans les jours de sa chair" (Hébr. 5, 7), Jésus est Dieu sans doute, mais "Dieu fait homme" : non pas "un homme divinisé mais un Dieu parfaitement incarné" (S. Maxime le Confesseur, P.G. 91, 36 A) ; et c'est pourquoi sa divinité reste comme voilée et cachée par son humanité. Après sa résurrection, par contre, "cet homme crucifié" est "fait Seigneur et Christ" (Act. 2, 36), "surexalté" (Ph. 2, 11) et "établi Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts" (Rom. 1, 4) ; son humanité est alors complètement transfigurée et comme absorbée dans l'éclat de sa divinité : et c'est pourquoi elle nous devient naturellement invisible et insaisissable ...

Seule l'articulation de ces deux temps donne sa pleine signification à chacun d'eux, le second éclairant le premier et inversement. La juxtaposition "spatiale" du modèle chalcédonien

des deux natures doit donc se déployer dans la dimension proprement historique de l'avant et de l'après : c'est sur la totalité de son événement qu'il convient d'articuler la diction de l'identité de Jésus, c'est à dire de son ontologie humano-divine. Faute de faire ainsi "l'histoire de son essence", on ne brassera que des abstractions : "car cette essence a une histoire et cette histoire a valeur essentielle. La christologie narrative est elle aussi ontologique" (4). Impossible par conséquent de séparer ou d'opposer une christologie "d'en haut" purement ontologique, et une christologie "d'en bas", purement phénoménologique : elles passent nécessairement l'une dans l'autre et se constituent réciproquement.

Cette théologie de la kénose, le P. Boulgakov l'a développée tout au long de la quatrième partie de son ouvrage Du Verbe incarné, de manière infiniment plus puissante et détaillée que je n'ai pu le faire ici. Cette conception ne fut guère comprise par ses contemporains et semble même, jusqu'à présent, être restée lettre morte pour la plupart des théologiens orthodoxes. Depuis une vingtaine d'années cependant, la christologie occidentale (catholique et protestante) l'a progressivement mise en valeur ; aujourd'hui, on peut dire que l'idée de kénose est presque devenue un lieu commun de toute christologie qui se respecte, même si l'unanimité est loin d'être faite sur l'interprétation à lui donner. En cela, le P. Boulgakov apparaît comme un précurseur génial et trop méconnu. Mais, à la différence de la plupart de ces théologies qui se contentent trop souvent d'affirmations péremptoires ou rhétoriques et esquivent ainsi les difficultés spéculatives, le P. Boulgakov ne s'est pas contenté de confesser cette kénose, à la suite de l'Ecriture ; il a également tenté d'en comprendre la possibilité métaphysique, et en cela, il se révèle non seulement actuel mais encore en avance sur notre temps, tout comme le dogme de Chalcédoine, disait-il, était en avance sur le sien. Je ne puis malheureusement entrer dans le détail de ses explications. Mais je voudrais terminer en répondant brièvement à une objection possible.

3/ Une difficulté subsiste en effet : si, par sa kénose, le Verbe s'est dépouillé de sa toute-puissance divine, comment son incarnation nous révélera-t-elle la divinité ? Faudra-t-il dire, avec Bruaire, qu'étant kénotique, l'incarnation ne fait que "nous dévoiler ce qui, en Dieu, n'est pas, n'est jamais Dieu" (5) ? Dans ce cas, elle serait une pure énigme qui ne nous révélerait rien. Ou bien devra-t-on, avec Boulgakov, introduire la kénose dans la Trinité elle-même, concevoir la génération du Fils comme une "dévastation de soi" de la part du Père et la filialité du Verbe comme une "éternelle kénose" (VI, p. 17-18) ? Comme le note avec justesse von Balthasar, cela reviendrait à confondre en un même concept "le fondement divin de la possibilité de la kénose et la kénose elle-même" (6). Car s'il est vrai que "l'ultime pré-supposé de la kénose est le 'le désintéressement' des Personnes divines dans la vie intratrinitaire de l'amour" (7), il ne s'ensuit nullement que cette vie intratrinitaire soit en elle-même kénotique ni qu'il faille y introduire la négativité comme un moment constitutif de son déploiement. Ce serait d'ailleurs réduire singulièrement la portée de la kénose que d'en faire une loi nécessaire du développement de l'Esprit absolu, à la manière de Hegel. Car si la gloire du Christ ressuscité n'est rien sans la kénose de la croix et de l'incarnation, cette kénose elle-même n'est rien si elle n'est pas celle de la gloire que le Christ avait auprès du Père "avant que

le monde fût" ; gloire dont il s'est dépouillé librement, alors qu'il aurait très bien pu ne pas le faire. Cela dit, à l'objection susmentionnée on peut, me semble-t-il, répondre deux choses : d'abord que c'est la totalité de l'existence humaine du Christ qui est révélatrice de sa divinité et non pas tel ou tel événement considéré isolément. Tout comme, pour comprendre le sens d'un discours, il faut en attendre la fin (et bien sûr, s'en remémorer le début), ce n'est qu'au terme de l'existence divino-humaine de Jésus, après sa résurrection et particulièrement lors de la Pentecôte, que la signification ultime de cette existence se révèle à ses disciples. Volens nolens, nous avons tous à accomplir le même chemin, que nous partions de la fin pour comprendre le début ou que nous nous acheminions du début jusqu'à la fin. Il est donc parfaitement vain de chercher dans chaque acte ou parole de Jésus-Christ, abstraction faite de leur contexte, une révélation claire et exhaustive de sa divinité ; même ses miracles ne suffiraient pas à l'établir car enfin, Jésus n'a pas été le seul homme dans l'histoire à accomplir des prodiges de ce genre. Ses miracles doivent donc être compris avant tout comme des signes qui, comme tels, ne prennent sens qu'articulés sur l'ensemble des événements de sa vie, y compris ceux de sa vie humiliée.

Ensuite, la seconde réponse que l'on peut faire à l'objection est celle-là même qui fut donnée à S. Paul : "La puissance se déploie dans la faiblesse" (2 Co, 12, 19). Ce que Paul a entendu comme parole du Seigneur pour sa propre vie, nous pouvons y reconnaître, en Jésus-Christ, comme une loi de la vie divine elle-même. La toute-puissance de Dieu, en effet, n'est pas une toute-puissance abstraite, encore païenne ou vétéro-testamentaire ; elle est la toute-puissance de l'amour et n'est déterminée que par l'amour. "Dieu n'est pas d'abord "puissance absolue" mais "amour absolu", et sa souveraineté se manifeste, non dans le fait de retenir ce qui lui est propre, mais dans le fait de l'abandonner, de telle sorte que cette souveraineté se déploie au-delà de toute opposition, intérieure au monde, de la puissance et l'impuissance" (8). Et c'est pourquoi Dieu peut se dépouiller et s'humilier sans pour autant se renier lui-même. Faut-il même dire que, par cette kénose, sa puissance apparaît diminuée ? Au contraire, remarque S. Grégoire de Nysse, "la toute-puissance de la nature divine devait être bien forte pour s'abaisser jusqu'à l'humilité de l'humanité et elle a fourni par là une preuve de puissance plus évidente que la grandeur des miracles ... La sublimité se révèle dans l'humilité et cependant la grandeur n'est pas abaissée" (Or. Cat. Magna, 24 ; PG, 45, col 64 CO). Et S. Hilaire de Poitiers : "La majesté de sa puissance demeure, du fait même qu'il a pouvoir de se dépouiller : passer dans la condition d'esclave ne veut donc pas dire perdre la nature de Dieu, puisque se dépouiller de la condition divine n'est rien d'autre que l'oeuvre de la puissance divine" (De Trin., XII, 6). On sait du reste que, pour S. Jean, la glorification du Christ en son humanité commence avec sa Passion : "dans l'extrême condition d'esclave, sur la croix, la gloire du Fils transparaît, pour autant qu'il va alors jusqu'à l'extrême (divin) de son amour et de la révélation de cet amour" (9). La gloire de Dieu n'est donc pas niée par la croix du Christ, elle est la gloire de la croix et ne se révèle pleinement que dans la croix. Loin de compromettre la manifestation de sa divinité, la kénose du Verbe la dévoile donc parfaitement : "dans l'incarnation du Fils, le Dieu trinitaire n'a pas seulement secouru le monde mais aussi



s'est révélé lui-même en ce qu'il a de plus profond" (10). Comme le dit S. Nicolas Cabasilas : "Il voulait nous convaincre qu'il nous aime d'un amour fou. Alors, il invente cet abaissement, se met en état de subir maux et tourments, afin de pouvoir attirer à lui les hommes" (11).

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ce thème, en particulier sur l'incarnation comme acte trinitaire et comme révélation, dans l'existence même du Christ, de toute la Trinité ; sur la souffrance et la "passibilité" du Dieu de Jésus-Christ ou sur le caractère essentiellement pneumatologique de toute christologie. Il serait également facile de montrer que tous ces développements, caractéristiques de la christologie contemporaine, ont déjà été plus qu'amorcés par le P. Boulgakov dans sa propre réflexion théologique. Mais j'ai déjà suffisamment dépassé les limites imparties à cette communication. Il me reste à m'excuser, encore une fois, d'avoir moins parlé ici de la pensée même du P. Boulgakov que de ce qu'elle m'a donné à penser. Mais, ce faisant, j'estime ne pas lui avoir été infidèle car il n'y a pas une ligne de cet exposé qui ne dépende de sa propre réflexion, directement ou indirectement. Et, à lui seul, ce fait constitue, sinon une preuve, du moins un témoignage suffisant, me semble-t-il, de la permanente actualité de sa christologie.

N O T E S

---

- 1/ B. SESBOÛE, "Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives", in Recherches de Science Religieuse, 65 (1977), p. 45-80. Voir aussi dans le même sens, T. VAN BAVEL, "La signification de Chalcédoine alors et maintenant" in Concilium, n° 173 (1982), p. 95-104.
- 2/ B. SESBOÛE, Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise ("Jésus et Jésus-Christ", n° 17), Paris, Desclée, 1982, p. 141.
- 3/ P. SCHOONENBERG, Il est le Dieu des hommes, Paris, Cerf, 1973, p. 33.
- 4/ B. SESBOÛE, art. cit. n° 1, p. 66-67.  
(4 bis) IO, op. cit., n° 2, p. 217.
- 5/ C. BRUAIRE, Le droit de Dieu, Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 102
- 6/ H. URS von BALTHASAR, Pâques, le Mystère, 2e éd., Paris, Cerf, 1921, p. 32.
- 7/ ID., ibid., p. 39.
- 8/ ID., ibid., p. 32.
- 9/ Ibid., p. 33.
- 10/ Ibid., p. 33.
- 11/ PG 150, col. 648 A.

---

Commission paritaire : n° 56 935

Directeur : père Michel EVDOKIMOV

Rédacteur : Jean TCHEKAN

ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

---

ABONNEMENT d'un an

	<u>SOP mensuel</u>	<u>SOP + Suppléments</u>
France :	105 F	300 F
Etranger :	125 F	400 F
Tarif réduit sur demande		
CCP : 21 016 76 L PARIS		

---