

Résurrection et Incarnation

Les trois premières parties de ce texte sont la transcription d'un cours de J-M Martin à l'Institut Catholique de Paris en 1978-79, la dernière partie vient d'une session.

1) Au sens banal, le mot d'Incarnation.

Le mot d'Incarnation au sens banal tend à se concentrer sur le moment de la Nativité, désignant alors un fait qui se situe avant la Résurrection. Ce fait donne lieu à un concept minimum isolable, c'est-à-dire pensable abstraction faite de la Résurrection. Et sur la base de ce concept minimum isolable fonctionne ensuite la question de savoir s'il *aurait pu* ne pas souffrir, ne pas ressusciter, Passion et Résurrection étant alors d'autres faits.

Donc, au sens banal, le mot Incarnation dit : la désignation prioritaire d'un fait, la position antérieure de ce fait, d'où la détection d'un concept minimum pensable abstraction faite du reste, d'où la question : « Est-ce qu'il aurait pu ou aurait pu ne pas... ? »

2) Pour le Nouveau Testament, la Résurrection ne dit pas un fait ponctuel.

En revanche si le mot de Résurrection ne dit pas un fait ponctuel, mais, tentons l'expression : "la vertu de Résurrection", c'est-à-dire s'il désigne ce qu'on appelle sommairement une "qualité de vie", l'Incarnation n'est pas avant la Résurrection. Dans sa vie mortelle, dans sa Passion, dans sa mort, le Christ a la vertu de Résurrection. Et c'est ainsi que parlent nos sources, successivement : Paul, les Synoptiques et Jean :

– Chez **Paul** cela se trouve en particulier dans le fameux texte de Philippiens 2¹. Très souvent les commentateurs introduisent subrepticement l'idée banale d'Incarnation, mais c'est très dommageable pour entendre ce texte. En effet rapport est mis dans ce texte entre le fait d'une part que le Christ soit « image de Dieu » et d'autre part qu'il meure sur la croix et qu'il soit exalté et reçoive le nom de Seigneur. Nous entendons plus ou moins que « bien que » il soit Fils de Dieu, néanmoins il a accepté de mourir sur la croix. En réalité, le texte ne dit pas cela. Il ne dit pas non plus ce que je vais dire maintenant en le glosant : « *parce qu'il est image de Dieu et donc Fils ressuscité, il meurt sur la croix.* » L'opposition dans le texte n'est pas l'opposition de l'humilité et de la gloire, car l'humilité et la gloire sont le même, mais l'opposition est entre l'*harpagmon* et la *charis* (*kharis*), entre la mainmise et le sens du don.

¹ « ⁵Ayez ce sentiment entre vous qui [est] aussi en Christ Jésus. ⁶[lui] qui, tout en restant en image (morphê) de Dieu n'a pas voulu revendiquer comme une proie (harpagmon) d'être pareil à Dieu, ⁷mais lui-même s'est vidé (ékénôsen) prenant l'image (morphê) de serviteur, et devenant en similitude des hommes ; et quant à son aspect (pour la figure), trouvé comme un homme (on reconnaissait en lui un homme comme les autres). ⁸Il s'est abaissé (étapeinôsen : humilié) devenu obéissant (hupêkoos) [et dans son obéissance] il est allé jusqu'à la mort et la mort de la croix ⁹Et c'est pourquoi Dieu l'a exalté (élevé plus haut que tout) et lui a donné gracieusement le nom qui surpasse tous les noms ¹⁰Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux et sur la terre, dans l'abîme, et que toute langue confesse que Jésus [est] Seigneur Christ pour la gloire de Dieu le Père. » (Ph 2). Voir la lecture de ce texte dans le message [Ph 2, 6-11 : Vide et plénitude, kénose et exaltation](#)

– Dans **les Synoptiques**, cela se retrouve sous la forme de sentences mises dans la bouche de Jésus et dans les récits ou dans la structure des récits. Dans les sentences : que donner sa vie soit la recevoir, sous ses différentes variantes, c'est un trait constant de l'enseignement paradoxal du Maître. Pour ce qui est des évangiles en tant qu'ils se présentent comme récits, il faut bien voir que la césure des évangiles ne se situe pas entre la mort et la Résurrection du Christ : le Christ des évangiles a sa dimension de Ressuscité tout au long des événements de sa vie terrestre. Faut-il ajouter en passant que ce trait (la non-séparation de la mort et de la résurrection) est abondamment attesté dans la toute première sensibilité chrétienne, dès les catacombes et ensuite jusque dans l'art byzantin.

– Chez **Jean** le terme de "venir" à une importance décisive : *erkhomai* (je viens). Or chez Jean, "venir" est toujours "venir à" c'est-à-dire simultanément venir aux siens et venir en butte au refus, au monde. Venir n'est jamais un "venir" neutre, à savoir "se trouver là". Le venir est toujours qualifié "par rapport à". Il est : ou bien *venir aux siens* ce qui, nous le savons, est la même chose que d'aller au Père ; ou bien *venir au monde* c'est-à-dire en butte à cette hostilité qui culmine dans le tribunal et la condamnation. J'ai tort sans doute de dire « ou bien..., ou bien... » car être en butte au monde et venir aux siens sont comme l'avert et l'envers du même, c'est-à-dire que, s'il ne s'en va pas, s'il ne meurt, l'Esprit, c'est-à-dire le Ressuscité, ne vient pas (expression johannique). C'est dans cette perspective que nous avons appris à lire Jn 1, 14 : « *sarx égénéto* », il fut chair² c'est-à-dire corps, c'est-à-dire présence à, présence aux siens, c'est-à-dire la Résurrection. Tout ceci proposait une distinction simple entre l'usage banal du mot Incarnation et le sens que « *sarx égénéto* » peut prendre dans notre Nouveau Testament.

3) Le concept théologique d'Incarnation.

Le concept théologique d'Incarnation se distingue et du sens banal que je viens d'indiquer et du sens scripturaire que nous avons rencontré. Il se distingue du sens banal en ce que la notion théologique d'Incarnation ne désigne pas d'abord un moment factuel mais dirions-nous, l'état d'union entre nature divine et nature humaine. Par exemple, ce que le banal oublie souvent, c'est que le Christ ressuscité est théologiquement incarné, union de la divinité et de l'humanité glorieuse. Il y a comme un petit décalage entre le sens où le mot Incarnation désigne plutôt la présence sur cette terre et notamment le moment d'arrivée de cette présence, donc un aspect partiel et ponctuel dans le banal, et puis le sens théologique où la réalité du Christ, y compris la Résurrection, est impliquée par le mot d'Incarnation.

Cependant je dis que ce concept théologique se distingue du concept scripturaire parce que, d'une certaine manière, le concept d'Incarnation englobe, comme je viens de l'indiquer, le concept de Résurrection, alors que dans l'Écriture, ce serait le concept de Résurrection qui engloberait, c'est-à-dire qui donnerait sens au concept d'Incarnation. Et la différence réside en particulier en ce que l'Incarnation y est pensée à partir de la notion de nature conçue à la base comme étant une *nature neutre* ce qui permet ensuite de parler de nature divine et de nature humaine en les distinguant.

² Voir les messages [L'opposition chair-pneuma. La crucifixion/résurrection du langage](#) et [Jn 1, 13-14, le retournement du mot de chair. Quid de l'incarnation et de la création ?](#).

Alors que dans les sources néotestamentaires que j'ai évoquées tout à l'heure, par exemple chez Paul dans Ph 2, la distinction n'est pas entre la nature divine et la nature humaine, mais entre la christité et l'adamicité, c'est-à-dire que le mot d'homme n'est jamais un concept neutre qui peut être caractérisé en péché ou en mal sous la forme adamique, et en bien ou en don sous la forme christique. Ce concept neutre de nature ne fonctionne pas. Et comme dans ce texte de Ph 2 le terme d'*anthropos* (d'homme) est pris au sens d'adamicité, il s'ensuit que le Christ est dit être « *comme* un homme »³ et non pas « homme ». Je ne dis pas qu'il n'est pas homme : si on me pose la question à partir de la notion de nature, il faudra bien répondre oui. Ce que je veux dire, c'est que précisément cette question ne se pose pas.

Chez Jean, « venir » ne dit jamais une union des natures, et par exemple pas l'union hypostatique selon laquelle la nature divine vient à la nature humaine, encore que du reste, même théologiquement parlant, l'expression « venir », même en ce sens-là, n'est pas théologiquement bonne parce que « venir à quelque chose » indique toujours une union qui ne peut être qu'accidentelle. Or les théologiens précisent bien qu'il s'agit d'une union substantielle. Je veux dire qu'il y a une très grande différence entre, d'une part la notion théologique stricte, et d'autre part, les retombées imaginaires dans le banal de cette notion théologique.

4) Parler de christité.

Quand je parle de christité, quelqu'un pourrait, à tort, mais pourrait faire le reproche d'un certain monophysisme puisque je ne considère pas le Christ, en priorité, comme une union de la nature humaine et de la nature divine, mais que je dis simplement « christité » : pour dire le tout du Christ, j'emploie un seul (*monos*) mot et on pourrait dire que je suis monophysite. Et on aurait tort, parce que, en ce que je suis en train de promouvoir, je ne suis ni monophysite, ni diophysite, je ne suis pas physite. C'est cela la question. Et cela signifie qu'une idée philosophique préalable de Dieu et une idée philosophique préalable de nature humaine comme nature déterminée (comme nature close), dont il faudrait ensuite chercher comment elles s'unissent dans le Christ, ce n'est pas la bonne entrée pour entendre l'Évangile. Le mot de nature, dans tout ceci, a été et sera encore côtoyé comme ce qui répond à la question occidentale « qu'est-ce que » : c'est la nature au sens logique donnant lieu à la définition, à la circonscription de « ce que c'est », l'homme ou Dieu.

4) La double naissance de Jésus dans la première pensée chrétienne.

Pour nous aujourd'hui il y a deux naissances : la génération éternelle du Verbe d'une part, et d'autre part la naissance historique (« né de la vierge Marie »), et l'Incarnation désigne la venue en chair du Fils de Dieu⁴ (il deviendrait un homme parmi les hommes).

³ Voir note 1.

⁴ « Pourquoi ce développement de la christologie ? Parce qu'elle se développe sur le mode sur lequel l'homme se pense lui-même, c'est-à-dire une addition de corps et d'âme. Ici nous avons une addition de divinité et d'humanité. » (Session *Symbolique des éléments*).

Mais le verbe *naître* – qui désigne le surgir christique – ne s'emploie dans la toute première pensée chrétienne que de deux naissances :

– Le "Fiat lux" est la première naissance de Jésus ; le "Fiat lux" ne donne pas ce que nous appelons la création, c'est le fait que le Verbe de Dieu soit proféré au-dehors, comme le dit par exemple Tertullien : « "Dieu dit : 'Fiat lux', et la lumière fut", c'est-à-dire le Verbe » (Adversus Praxeas XII). Ensuite intervient la création qui ne se réduit pas du tout à ce que nous appelons la création entendue comme fabrication naturellement conjecturable du monde par un Dieu.

– Et il y a la seconde naissance de Jésus qui a lieu à la résurrection⁵.

Autrement dit, quand on dit que Jésus est Fils : il est Fils premièrement au titre du "Fiat lux", deuxièmement au titre de l'accomplissement de cette naissance de la lumière qui est la Résurrection. Ça n'a rien à voir avec une naissance éternelle en Dieu ni avec la naissance à partir de la vierge Marie. Les articulations fondamentales ne sont pas les mêmes.

De toute façon, même quand la naissance de Jésus à partir de la Vierge Marie est dans les Écritures et dans les écrits du IIe siècle, elle est toujours récitée dans le langage de la résurrection. Je vais vous en donner un exemple.

Chez Luc vous avez un récit de la naissance de Jésus, tout ce qu'il y a de plus anecdotique. Seulement cela est aussitôt célébré : on convoque le ciel et la terre (les anges qui sont les habitants du ciel, les bergers qui sont les gardiens de la terre), et cela se résume dans un chant : « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux, paix sur la terre, aux hommes agrément (eudokia)* » où il y a trois choses, à savoir que lorsque la gloire est au ciel et la paix sur la terre, ils sont en mutuel agrément et l'agrément mutuel du ciel et de la terre, c'est l'homme accompli. Or le terme d'*eudokia* est le terme qui est indiqué dans le Baptême de Jésus : « *Tu es mon Fils que j'aime (le Fils de mon eudokia)* ». Vous avez donc ici une référence au Baptême du Christ qui est le commencement de l'Évangile. Et pourquoi ce Baptême est-il le commencement de l'Évangile ? Parce que c'est la première manifestation de la gloire, autrement dit de la Résurrection.

⁵ « Autrement dit, la théophanie de la Résurrection est la théophanie accomplie de la théophanie annoncée dans le "Fiat lux". » (Session *Symbolique des éléments*).