

L'INCLUSION DE L'HUMANITE DANS LE CHRIST

par M. l'abbé Erwan Courgibet.

« Image du Dieu invisible » (Col 1, 15), il est l'homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée], par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché¹.

INTRODUCTION

L'affirmation de *Gaudium et Spes* 22 que nous étudierons ici reprend une intuition ancienne de la tradition chrétienne, à savoir que tout homme est touché par l'Incarnation du Christ, sans que la question de la modalité de cette inclusion de l'humanité dans le Christ ait été résolue de façon claire. Il ne s'agira donc pas ici de traiter des conséquences de cette union mais de la compréhension théologique que l'on peut en avoir.

La réflexion se poursuivra en deux points : d'abord, nous reprendrons l'histoire de la pensée chrétienne sur cette question, en essayant d'en tirer à la foi les grandes lignes et les enjeux. La deuxième partie sera une tentative de synthèse de cette réflexion.

I. PARCOURS HISTORIQUE

1. La pensée des Pères de l'Eglise

Cette question théologique est relativement absente de la pensée des pères occidentaux. Les pères orientaux ont été beaucoup plus prolixes sur ce sujet, qui correspondait davantage à leurs présupposés philosophiques (et plus particulièrement au platonisme, où le concept d'idées universelles semblait pouvoir apporter une réponse à notre question). Nous partirons de celui qui semble être allé le plus loin sur cette question, à savoir saint Grégoire de Nysse. Nous le commentons ici à l'aide de l'article du père Malevez².

¹ *Gaudium et Spes* 22,2.

² MALEVEZ, L., *L'Église dans le Christ. Études de théologie historique et théologique*, in RSR 25 (1935) 257-291 et 418-440.

Saint Grégoire lit le récit de la Genèse comme la création, non simplement du premier homme, mais de la nature humaine universelle (*ha Adam*), qui est image de Dieu. Il pense ici la nature humaine universelle comme la présence de l'humanité, suivant la totalité de ses possibilités indéfinies, devant la simplicité du regard divin³. C'est là que l'homme est par excellence image de Dieu.

Pour saint Grégoire de Nysse, cette humanité universelle est une réalité idéale, mais une idée réelle, objectivée devant l'intellect divin. (Il tient donc une distinction entre les idées divines et l'Intellect divin). Il considère donc que :

- cette idée est immanente en chacun des individus, qui existent par participation à cette nature universelle ;

- cette présence de l'idée dans les réalités empiriques ne la multiplie pas réellement ; le mot *homme* désigne, en effet, pour lui, non l'individu mais la nature, et même dans la pluralité phénoménale, elle garde son unité, son indivision, sa continuité⁴.

On comprend bien que cette union médiate ne se fait pas en touchant les individualités humaines en tant que telles, mais via l'idée d'humanité, qui est tout ce par quoi tous les hommes sont hommes. C'est ainsi que St Grégoire pouvait écrire : *dans le Christ mourant et ressuscité, c'est nous tous qui mourrions et ressuscitions avec Lui*⁵.

2. La pensée médiévale

La pauvreté relative de la pensée occidentale sur cette question est relativement flagrante, ce qui rend d'autant plus précieuse cette question de saint Thomas sur la grâce capitale : *Le Christ est-il la tête de tous les hommes ?*⁶

Saint Thomas, au moment de préciser l'appartenance des hommes au corps du Christ affirme qu'il faut regarder comme membres du corps mystique non seulement ceux qui le sont en acte, mais aussi ceux qui le sont en puissance. Parmi ces derniers, les uns le sont en puissance sans jamais le devenir en acte ; les autres le deviennent en acte à un moment donné selon trois degrés : par la foi, par la charité en cette vie, et enfin par la béatitude de la patrie céleste⁷.

³ MALEVEZ, L., *L'Église dans le Christ. Études de théologie historique et théologique*, in *Revue des sciences religieuses* 25 (1935) 262.

⁴ SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ex communibus notionibus* (PG 45, 180).

⁵ SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *Oratio catechetica*, XXXII (PG 45, 80).

⁶ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, III^e, q. 8, a. 3.

⁷ Id.

Ce qui nous intéresse ici, c'est le premier degré : ceux qui sont membres du corps du Christ en puissance sans jamais le devenir en acte. Peut-on alors préciser comment tout homme est inclus dans le Christ (c'est-à-dire membre de son corps) ?

Dans sa réponse, saint Thomas ne donne guère d'informations sur ces membres du corps du Christ qui ne le seront jamais qu'en puissance. Il précise toutefois dans les solutions aux objections que le fondement de cette puissance d'être membre du Corps du Christ réside dans *la vertu du Christ qui suffit au salut de tout le genre humain*⁸.

3. La théologie contemporaine

Nous allons à partir d'ici thématiser les différents courants de pensée sous trois grandes catégories : une inclusion ontologique, une inclusion intentionnelle et une inclusion dynamique, catégories que nous reprendrons dans la deuxième partie. Il faut toutefois noter que c'est au père Malevez, déjà largement cité, que nous devons d'avoir relancé la réflexion théologique sur cette question (même s'il faut citer avant lui, entre autres, Karl Adam ou Harnack).

3. 1. L'inclusion ontologique

3. 1. 1. Réflexion du père Malevez

Cette position consiste en une adaptation en contexte aristotélico-thomiste de la pensée des Pères grecs. L'enjeu de cette option théologique est évident : dans quelle mesure toute la réflexion des pères de l'Eglise est-elle recevable aujourd'hui ?

A première vue, en effet, le réalisme thomiste semble fermer la porte à l'inclusion dans l'espèce : jamais un philosophe thomiste n'accordera une signification quelconque à l'expression que voici : *le Christ contient tous les hommes en lui-même, au seul titre de son humanité*⁹.

Mais Malevez estime que cette conclusion est trop absolue, et qu'on peut parler dans le cadre du thomisme d'une certaine contenance de tous les individus en un seul¹⁰. On entre ici dans un long développement métaphysique, que nous allons essayer de rendre brièvement, mais qui ne se suit précisément qu'*in extenso*. La démarche du père Malevez est la suivante : il veut montrer que, même dans la philosophie thomiste, on peut parler d'une universalité potentielle de la forme en chaque individu. La forme serait donc virtuellement universelle, car, si la matière la limite, elle garde cependant une distinction réelle d'avec la matière, qui lui permet de rester virtuellement universelle.

⁸ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, III^a, q. 8, a. 3, ad 1.

⁹ MALEVEZ, L., *L'Église dans le Christ*, a. cit., 421.

¹⁰ Id., 421.

Il applique ensuite tout ce raisonnement à la forme d'humanité dans les hommes. Pour lui, tous les états de l'humanité sont préfigurés en chacun de nous et y demeurent à l'état de virtualités latentes et donc que, potentiellement - et même dynamiquement - la forme raconte en chaque individu toute l'histoire de l'espèce et pré-contient tout son avenir¹¹. À partir de là, il pose l'équivalence : chaque homme inclut en soi-même virtuellement tous les aspects possibles de la vie à chaque homme inclut en soi-même virtuellement tous les autres¹².

On peut donc pour lui parler d'une inclusion de toute l'humanité dans le Christ au seul titre de son humanité. Ce n'est pas une contenance actuelle (comme le disaient les Pères grecs), mais une contenance potentielle.

3. 1. 2. Réflexion du cardinal Congar

Le cardinal Congar écrit un an après Malevez, en reprenant la pensée de ce dernier et ses conclusions théologiques¹³.

Il commence par reprendre de la hauteur en établissant la distinction entre l'ordre de la grâce et celui de la nature. Au niveau de la grâce, on comprend bien la manière dont le Christ nous inclut en lui-même, étant en cela le modèle au sens fort du chrétien. Il pose alors la question de savoir s'il est envisageable de considérer le Christ comme le modèle de tout homme, au niveau de sa nature.

Reprenant les acquis de Malevez, il se propose de démontrer que le Christ a été actuellement tout ce que les hommes peuvent être, et qu'en cela il porte en lui toute l'espèce. Il opère donc un pas que n'avait pas su faire Malevez. C'est autour de la subsistance que se situe sa réflexion.

Dans le Christ, c'est une subsistance divine qui vient terminer la nature humaine, qui joue le rôle de la subsistance humaine absente. Autrement dit, et plus simplement, c'est le *Je* divin qui assume une nature humaine concrète, celle de Jésus de Nazareth, qui vient achever cette nature humaine en lui donnant la personnalité du Verbe : ne dit-on pas qu'il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, et que cette personne est celle du Verbe ? Normalement, la subsistance confère l'incommunicabilité sur la base de sa limitation. Mais, dans le cas du Christ, c'est une subsistance divine proprement infinie, qui s'unit une nature humaine. Il y aurait donc plénitude et perfection de l'humanité du Christ comme il y a perfection de sa grâce.

Cela ne détruit cependant pas l'individualité du Christ : ayant vécu soumis aux lois de la matière, de l'espace et du temps, il était limité par la matière, l'espace et le temps¹⁴.

¹¹ Id., 430.

¹² Id., 431.

¹³ CONGAR, M. J., *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, in RSPT 25 (1936) 489-495.

¹⁴ Cela semble d'ailleurs moins complètement vrai du Christ ressuscité.

3. 2. *L'inclusion intentionnelle*

On parle d'*inclusion intentionnelle* pour exprimer que nous sommes tous inclus dans le Christ parce qu'il l'a voulu, parce qu'il était dans son intention de prendre avec lui toute l'humanité.

Dès 1935, le père Malevez conclut en affirmant que le Christ nous a tous inclus dans sa connaissance et dans son amour : cela correspond à la théologie classique. S'il n'a pas éprouvé tous les états de l'humanité, il les a cependant connus : c'est là le mystère insondable de la conscience du Christ, qui nous a embrassés dans son universel amour.

3. 3. *L'inclusion dynamique*

Nous suivons ici la pensée de trois auteurs : tout d'abord Karl Rahner, puis celle du père Nicolas.

3. 3. 1. **La pensée de Karl Rahner**

Cette réflexion s'insère dans les écrits christologiques de Karl Rahner, et il part ici de la centralité primordiale dans la foi chrétienne du mystère de l'Incarnation.

Il s'attache à l'expression : *le Verbe de Dieu est devenu homme*, et, plus précisément, à ce que nous entendons alors par *homme*. La nature humaine, dans l'Incarnation, parvient tout simplement, là où, par son essence, elle tendait constamment. C'est donc un cas suprême et unique de l'achèvement essentiel de l'humaine réalité¹⁵.

La nature humaine est donc pour lui en puissance obédientielle¹⁶ par rapport à l'union hypostatique. Cette puissance n'est pas à côté d'autres possibilités de l'homme, mais elle est en fait identique à l'essence de l'homme. (On remarque ici que Karl Rahner modifie la compréhension habituelle de l'expression *puissance obédientielle* pour en faire une simple puissance passive, mais qui ne dépasserait pas les capacités de la nature humaine.)

On dépasse donc l'affirmation traditionnelle de l'homme *capax Dei*, qui tend à la vision de Dieu comme à sa fin, pour arriver à une tension encore plus profonde en l'homme, qui tend vers ce parfait accomplissement de l'humanité qui ne s'opère que dans l'union hypostatique.

¹⁵ On retrouve cette idée exprimée par le cardinal Congar.

¹⁶ La *puissance obédientielle* est, pour saint Thomas, la capacité qu'a un être d'être élevé par Dieu au-dessus de son ordre pour servir à un usage nouveau qui n'est pas inclus dans sa nature. Par exemple, l'eau est en puissance obédientielle à recevoir la bénédiction de Dieu pour devenir eau bénite - ce qui dépasse les capacités de sa nature. Le terme désigne, chez l'homme, considéré naturellement, une capacité passive à être élevé à un ordre qui dépasse infiniment cette nature, à savoir l'ordre surnaturel, auquel il ne peut accéder que par grâce. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae*, NEL, 1985, n. 104 (exposé le plus détaillé de la question) ; *Quaestio disputata "De virtutibus in communi"*, Marietti, 1965, a. 10, ad 2 at ad 13 ; III^a, q. 1, a. 3, ad 3 et q. 11, a. 1.

3. 3. 2. La pensée du père Nicolas

Nous nous inspirerons ici de deux ouvrages : *Les profondeurs de la grâce*¹⁷, et la *Synthèse dogmatique*¹⁸ (dans le chapitre sur la récapitulation de toutes choses dans le Christ).

Le père Nicolas prend comme point de départ la nature sous le rapport de l'opération, en tant que principe radical de l'opération. Cette nature humaine en tous les individus, avant toute détermination personnelle, est ordonnée à une fin concrète : Dieu. L'homme est, par sa nature radicalement, par sa vocation à la filiation divine, *capax Dei*¹⁹.

Cette capacité trouve sa réalisation suprême, parfaite, en Jésus, par l'union hypostatique. On peut faire ici le lien avec la pensée de Karl Rahner, qui parlait d'achèvement essentiel de l'humaine réalité²⁰.

Peut-on trouver dans ce double constat une solution à notre question ? Il existe bien un mouvement existentiel qui part de la nature humaine telle qu'elle a été voulue par le créateur. Cette tension trouve son intensité absolue et son aboutissement définitif²¹ dans l'individu humain qu'est le Christ. Nicolas en conclut alors que ce même mouvement en chaque homme l'oriente concrètement vers le Verbe fait homme, en qui il trouve alors son terme : tous les hommes, en raison même de leur nature, sont inclus dans l'humanité du Christ, dynamiquement²².

Dans cette conception, l'homme est librement ordonné à Dieu et ainsi placé dans une inclusion dynamique dans le Christ. Il peut cependant tout à fait, librement, se détourner de Dieu.

Pour préciser sa pensée, le père Nicolas opère alors une distinction entre la *volonté voulante* (c'est le mouvement foncier de son vouloir), et la *volonté voulue*, qui est le libre mouvement par lequel il cherche à assouvir son désir foncier du bien dans un bien qui n'est pas le vrai bien. Ainsi, celui qui s'égaré à travers sa volonté voulue se sépare de Dieu et du Christ. Pourtant, tant qu'il garde le pouvoir de revenir à Dieu (tant qu'il vit sur la terre), il demeure inclus dans le Christ virtuellement.

¹⁷ NICOLAS, J. H., *Les profondeurs de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1969.

¹⁸ NICOLAS, J. H. op, *Synthèse dogmatique*, Beauchesne, 1985.

¹⁹ NICOLAS, J. H. op, *Synthèse dogmatique*, op. cit., p. 473.

²⁰ RAHNER, K , *Ecrits théologiques*, t. III : *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, p. 86.

²¹ NICOLAS, J. H., *Les profondeurs de la grâce*, op. cit., p. 255.

²² NICOLAS, J. H., *Les profondeurs de la grâce*, op. cit., p. 255.

II. REGARD PLUS SYNTHETIQUE SUR LA QUESTION

1. Critique de l'inclusion ontologique et de l'inclusion intentionnelle

1. 1. L'inclusion ontologique peut-elle vraiment être tenue dans un contexte aristotélo-thomiste ?

Le premier constat qui s'impose regarde la solution des Pères : elle semble une impasse, à cause de l'incommunicabilité de chaque personne.

Le père Nicolas réfute aussi la position du père Malevez en deux points :

- d'une part, cette inclusion est présentée comme caractéristique de tous les hommes : la forme étant comprise comme universelle, chaque homme contient tous les autres. L'inclusion n'est donc pas propre au Christ, nouvel Adam, mais, finalement, pourrait être affirmée de tout homme.

- d'autre part, son intuition semble fautive métaphysiquement. La forme est elle-même individuée, même si c'est par la matière ; elle est une réalisation limitée de cette perfection ontologique qu'est la nature humaine²³. Les possibilités de la nature humaine sur lesquelles s'appuie Malevez ne sont donc en fait que de pures possibilités logiques.

Cette inclusion est donc pour le père Nicolas une fautive piste : Le Christ est un individu humain distinct de tous les autres : ni eux ne font partie de lui, ni lui et eux ne font partie d'un tout plus vaste, en lequel l'un et l'autre perdraient leur distinction et leur autonomie²⁴.

1. 2. Quelle est la réalité de l'inclusion intentionnelle ?

Cette option ne semble pas fautive en soi (le Christ a bien voulu inclure tout homme en lui), mais elle ne peut suffire, si l'on s'en tient au seul plan de l'intention, à fonder cette inclusion de tous hommes dans le Christ. Il lui manque donc un terreau métaphysique sur lequel elle pourrait se fonder. C'est la raison pour laquelle on trouve peu cet argument isolé de toute autre pensée, mais plutôt comme un complément (comme c'est le cas chez Malevez et chez Congar).

2. Quid alors de l'inclusion dynamique ?

2. 1. Limite de cette opinion

Plusieurs limites semblent pouvoir être soulevées sur cette question, chez Karl Rahner ou chez le père Nicolas.

Karl Rahner va jusqu'à présenter l'union hypostatique comme le parfait accomplissement de l'humanité. Cela pose la question du repos éternel, qui du coup

²³ NICOLAS, J. H. op, *Synthèse dogmatique, op. cit.*, p. 462.

²⁴ NICOLAS, J. H. op, *Synthèse dogmatique, op. cit.*, p. 463

comprendrait encore un état de manque : la béatitude ne sera pas en effet une sorte d'union hypostatique de tous les sauvés, mais la vision de Dieu : ce qu'on appelle la vision béatifique. On estime habituellement que cette vision béatifique comblera complètement ceux qui en jouiront, mais dans la position de Karl Rahner, cela laisserait une sorte d'inaccomplissement de l'homme au ciel.

L'autre limite, que nous avons déjà évoquée en présentant sa position, nous fait basculer dans la fameuse querelle du surnaturel²⁵. On peut d'ailleurs faire la même réflexion à la lecture du père Nicolas, sur la gratuité du surnaturel.

2. 2. Réponse à ces limites

Au sujet de la réalité de cette inclusion (qui est plus que simplement morale ou intentionnelle), il faudra affirmer qu'elle rend compte de l'affirmation de *Gaudium et Spes* : *par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme*. Nous devons donc voir si l'inclusion dynamique, telle qu'elle nous a été présentée, peut rendre compte de cette affirmation, tout en répondant aux objections émises supra.

La question de l'inclusion par la finalité pose, nous l'avons vue, une difficulté. Il convient en effet de tenir ensemble les deux aspects : la gratuité du surnaturel et l'ordination de notre nature à la grâce²⁶. C'est la position de saint Thomas²⁷. La solution à notre question s'articule donc avec celle de la fin surnaturelle de l'homme.

L'orientation implicite à la grâce trouve déjà une première réalisation au moment de l'Incarnation, qui est comme le moment où cette *possibilité*²⁸ de la nature humaine se trouve réalisée, et, dès lors, Jésus Fils de Dieu Incarné devient pour tout homme le chemin vers Dieu, le chemin de la réalisation de la nature humaine. Tout homme est donc uni au Christ, non pas actuellement, mais dans une tension vers sa fin. On peut alors traduire : *le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni à tout homme par : le Fils de Dieu s'est uni au destin de tout homme*. Cette manière de comprendre l'inclusion par la fin permet en outre de mettre en valeur l'aspect de nouveauté qu'apporte l'Incarnation : depuis que Jésus s'est incarné, c'est par lui que devra passer notre retour vers Dieu²⁹.

²⁵ Si la vision béatifique, qui est la fin surnaturelle de l'homme est déjà sa fin naturelle, il y a une question sur l'articulation de la nature et de la grâce, sur l'exigence à la grâce dans la nature humaine.

²⁶ MOREAU, F. R., *Cours d'anthropologie, chapitre 7: Le rapport entre nature et grâce, pro manuscripto*, p. 65.

²⁷ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II^a-II^{ae}, q. 4, a. 7 : *La connaissance naturelle ne peut s'élever jusqu'à Dieu sous l'aspect où il est objet de béatitude*.

²⁸ On entend cette possibilité au sens de la puissance obédientielle : rien n'exigeait l'union à la nature divine dans la nature humaine.

²⁹ On rejoint le thème théologique des motifs de l'Incarnation : *Catéchisme de l'Eglise Catholique* 456-460.

III. CONCLUSION

Sans prétendre avoir répondu de manière exhaustive à cette question, plusieurs points peuvent être dégagés de notre réflexion. Tout d'abord, il semble que l'idée d'une inclusion métaphysique de tous les hommes dans le Christ, bien que traditionnelle, ne soit pas pertinente. L'idée d'une présence de tous dans l'humanité du Christ paraît en effet difficilement transposable du néo-platonisme vers le thomisme.

L'idée de l'inclusion intentionnelle, si elle n'est pas fausse, ne semble pas pour sa part suffire à rendre raison de l'affirmation de *Gaudium et Spes*.

C'est donc bien l'inclusion dynamique, comprise comme une inclusion par la finalité, qui semble devoir remporter ici l'adhésion. Cette position tient tout à la fois compte de la nouveauté apportée par l'Incarnation, et elle permet, semble-t-il, de préserver la gratuité du surnaturel. Il reste sans doute à préciser le rapport entre cette inclusion réelle et la fin dernière surnaturelle de l'homme.

Il demeure toutefois une tension entre le réalisme de cette union et la gratuité de la grâce, c'est-à-dire de la participation au mystère pascal.

BIBLIOGRAPHIE

CONGAR, M. J., *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ*, in RSPT 25 (1936) 489-495.

MALEVEZ, L., *L'Eglise dans le Christ. Etudes de théologie historique et théologique*, in *Revue des sciences religieuses* 25 (1935) 257-291 et 418-440.

MOREAU, F.-R., *L'homme et l'Eglise. Le lien entre anthropologie, christologie et ecclésiologie dans la pensée du père Henri de Lubac*, *pro manuscripto*, 2005, p. 80-100.

MOREAU, F.-R., *Cours d'anthropologie*, *pro manuscripto*, 2004.

NICOLAS, J. H., *Les profondeurs de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1969.

NICOLAS, J. H. op, *Synthèse dogmatique*, Beauchesne, 1985, p. 461-466.

RAHNER, K., *Écrits théologiques*, tome III. *Réflexion théologiques sur l'Incarnation*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963.