

# L'unicité de la médiation du Christ dans l'Eglise naissante

INNOCENT HAKIZIMANA, OCD

## Introduction

Avec l'événement de la Pentecôte, les apôtres remplis de l'Esprit Saint, sont envoyés à témoigner de la personne et du message de Jésus. C'est de là que commence l'histoire du nouveau peuple, appelé à vivre et à proclamer au monde l'amour de Dieu pour l'humanité réalisé en Jésus-Christ. Dans cette mission, ce qui est important pour la nouvelle communauté, ce n'est pas l'abandon total du judaïsme, mais plutôt la connaissance approfondie du message et de leur foi en Jésus-Christ<sup>1</sup>. Il s'agit donc de la prise de conscience de la nouveauté de la personne du Christ pour l'humanité et de certains éléments essentiels pour l'histoire postérieure: «trois facteurs sont essentiels pour la communauté primitive: le message et l'activité de Jésus, la mort, la résurrection et la présence du Christ; l'action de l'Esprit Saint»<sup>2</sup>.

Ces trois facteurs ont un lien étroit et s'expliquent réciproquement. Jésus, cet homme que Dieu a accrédité par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés au milieu du peuple (Ac 2, 22), se comprend mieux à partir de sa mort et résurrection. Le mystère pascal, surtout la résurrection et les apparitions, vivant, font comprendre aux disciples que Jésus n'est pas seulement l'homme extraordinaire qui a

---

<sup>1</sup> Comme pour chaque hébreux pieux de Jérusalem, le Temple était fréquenté quotidiennement par les chrétiens. En continuité avec l'exemple de Jésus (Lc 19, 47) et des disciples (Lc 24, 53), ils s'insèrent dans le cœur religieux d'Israël. Luc présente le Temple comme lieu de réunion de l'Eglise pour la prière et l'enseignement des apôtres. Toutefois, au même moment, les croyants avaient un autre centre de rencontre: la maison. Là on célébrait l'eucharistie et on prenait le repas fraternel dans l'exultance. La joie, en Luc, caractérise le temps nouveau comme temps du salut et la conviction de la présence du Seigneur au milieu d'eux; cf. G. ROSSÉ, *Atti degli apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova Ed., Roma, 1998, pp. 168-169.

<sup>2</sup> F. HAHN, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1972, p. 38.

vécu au milieu du peuple et connu par la grandeur de son enseignement moral et spirituel, de sa bonté, de ses signes prodigieux, mais que Dieu l'a fait Seigneur et Christ (Ac 2, 36). Il est Seigneur parce qu'après sa résurrection, il a été exalté et est assis à la droite de Dieu et Christ parce que comme Seigneur il est le Messie, le Sauveur d'Israël et de l'humanité entière<sup>3</sup>.

Guidés par l'Esprit Saint qui leur a été donné pour les assister dans leur mission, les apôtres s'engagent en premier lieu à faire comprendre la personne du Christ. Il s'agit, en d'autres mots, de faire connaître la personne du Christ en relation avec Dieu et avec l'humanité. L'une des explications concerne sa fonction de médiateur entre Dieu et l'humanité. L'approfondissement du discours sur la médiation de Jésus-Christ, développé dans l'histoire postérieure dans les premières communautés chrétiennes, aboutira à affirmer qu'il est, d'ailleurs, l'unique médiateur et que toute autre forme de médiation se rattache à lui. Le fait de reconnaître les autres formes de médiation montre que dès le début de l'Eglise, l'unicité de la médiation du Christ n'est pas exclusive mais plutôt inclusive.

Le Nouveau Testament présente plusieurs manières d'exprimer l'exercice de la fonction de Jésus-Christ comme l'unique médiateur. Parmi celles-ci, il y a trois formes d'exercice sur lesquelles nous prêtons davantage d'attention: la médiation du Verbe dans le contexte de l'incarnation, la présence du Christ au milieu des communautés chrétiennes et le sacrifice de Jésus-Christ sur la croix par lequel en s'offrant lui-même pour la rédemption, il est le prêtre et la victime sans tache et donc parfaite, capable d'obtenir de Dieu chaque grâce pour l'humanité.

## 1. La médiation du Verbe

Il n'est pas toujours facile de comprendre clairement le sens du mot «verbe» surtout quand il est appliqué à l'événement de l'incarnation du Fils de Dieu. Cette constatation est basée sur les difficultés de beaucoup de prêtres à commenter dans leurs homélies le prologue de l'évangile de saint Jean le jour de Noël. L'une des difficultés concerne l'explication de l'attribution du qualificatif «verbe» à Jésus-Christ par l'évangéliste, surtout en s'adressant à une assemblée où beaucoup de personnes ne connaissent pas la richesse sémantique et la valeur de ce mot à partir des différents contextes historiques, philosophiques et théologiques. Donc, avant de parler de la médiation du Verbe dans son

---

<sup>3</sup> I. HOWARD MARCHAL, *Gli Atti degli apostoli*, Ed. G. B. U., Roma 1980, p. 99.

incarnation, il semble nécessaire de présenter le sens du mot «verbe» à partir du contexte qui a inspiré le langage du Nouveau Testament.

Pour comprendre le langage employé par les auteurs du Nouveau Testament, il faut surtout tenir compte de deux contextes culturels: l'Ancien Testament et la culture grecque. Dans les deux cultures, le mot verbe était beaucoup employé avec une grande richesse sémantique. D'où l'importance de présenter d'une manière synthétique le sens de ce mot, d'abord, dans l'Ancien Testament, et ensuite d'une manière plus développée, dans la culture grecque à cause de la grande influence que celle-ci a exercée sur le langage du Nouveau Testament.

Dans l'Ancien Testament, pour exprimer la même réalité, on utilise le mot «Parole» à la place du mot verbe. En général, le mot Parole – avec une majuscule – est attribué à Dieu et on utilise souvent l'expression «La Parole de Dieu» avec des significations diverses. L'une de ces significations est en relation avec les médiations qui représentent la transcendance divine dans le monde<sup>4</sup>.

Toutefois parmi ces médiations, la Parole a une fonction particulière. Celle-ci exerce deux formes de médiation: d'une part elle est médiatrice entre Dieu et le monde, et d'autre part elle est médiatrice entre Dieu et les autres médiations. C'est par sa Parole que Dieu se manifeste et fait connaître sa volonté. Cette fonction révélatrice de la Parole se réalise dans la création et dans l'histoire sous deux formes. Par sa Parole Dieu agit et toujours par elle Dieu établit un dialogue avec l'homme dans l'histoire.

Pour ce qui concerne l'action de Dieu, le texte le plus expressif est celui de la création du monde par sa Parole (Gn 1, 1-26). La répétition de l'introduction aux versets du premier chapitre de la Genèse «Dieu dit» et ce qui vient d'être dit est fait et donc vient au monde montre la puissance de la Parole de Dieu dans le don de la vie. Toute la création a son origine dans la Parole puissante de Dieu. A travers les dix Paroles puissantes, de la terre vide et vague où les ténèbres couvrent l'abîme (Gn 1, 2), Dieu crée un monde lumineux et harmonieux rempli d'êtres vivants de chaque espèce<sup>5</sup>.

Le dialogue entre Dieu et l'homme fait partie des différents aspects de l'histoire du salut. Parlant de l'Ancien Testament, on peut affirmer que presque toute l'histoire d'Israël est fondée sur le dialogue entre Dieu et le peuple. À certains moments, Dieu parle directement à la personne; mais souvent, Il parle aux médiateurs choisis pour tran-

<sup>4</sup> F. SEDLMEIER, "La Parola rivelata e la ricerca della sapienza: eredità e attualità dell'Antico Testamento", *Per un nuovo incontro tra fede e Logos*, Quarto Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia 24-26 gennaio 2008, p. 4.

<sup>5</sup> F. SEDLMEIER, "La Parola rivelata e la ricerca della sapienza: eredità e attualità dell'Antico Testamento", p. 8.

smettre un message au peuple ou aux personnes particulières. Ainsi Dieu parle à Adam et Eve, il parle aux patriarches, à Moïse, aux prophètes...

Une autre signification de la Parole de Dieu est en relation avec sa personnification. Tout en maintenant sa transcendance, dans son automanifestation on trouve des figures médiatrices plus proches du Dieu unique. Souvent ces figures interviennent à la première personne comme, par exemple, la Sagesse qui invite les hommes à son festin. À côté de la Sagesse, il y a aussi la Parole qui était aussi personnifiée. La conception de la personnification de la Parole et de la Sagesse dans l'Ancien Testament seront plus tard parmi les points de référence de la christologie et de la conception trinitaire du Nouveau Testament.

Après l'exposé bref sur le mot Parole dans l'Ancien Testament, nous allons poursuivre par la recherche de compréhension du même mot dans la culture grecque. Le motif est, comme on l'a dit précédemment, l'influence notoire que cette pensée a eu sur les écrits du Nouveau Testament. Certes, on ne peut pas penser à l'influence sur le contenu doctrinal, comme l'«Ecole de l'histoire des religions», au début du XX<sup>e</sup> siècle, prétendait de démontrer<sup>6</sup>. Après plusieurs études et discussions sur le sujet, la majorité de théologiens ont conclu qu'il s'agit d'une influence de type formel. L'exemple est celui de saint Paul qui a utilisé plusieurs concepts et images de la culture hellénistique sans pour autant changer sa vision de la personne de Jésus-Christ et de l'évangile qu'il annonçait. Actuellement personne ne prend plus en considération les conclusions de cette école représentée par Wilhelm Bousset<sup>7</sup>.

#### *a. Le Logos dans la culture grecque*

Dans la culture grecque le sens du mot *logos* est toujours en relation avec d'autres concepts qui lui sont proches du point de vue sémantique. Ces concepts se retrouvent souvent dans les écrits des grands penseurs grecs comme Homère, Parménide, Héraclite, Platon et Aristote. Le concept le plus utilisé est celui du mythe. Chez Homère le mythe signifie la parole exprimée ou tout simplement le discours. Dans ses écrits, il utilise, quelque fois, le mot *logos* à la place du mot mythe, en lui attribuant le même sens. Il faut se rappeler qu'au temps d'Homère, le discours était écrit sous forme de poème pour raconter les exploits des dieux ou des héros.

Plus tard, surtout après Hérodote, le mot mythe, contrairement

---

<sup>6</sup> F. COURTH, *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für studium und praxis der Theologie*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1995, 117.

<sup>7</sup> O. KUSS, *La Lettera ai Romani*, Morcelliana, Brescia 1962, p. 307.

au *logos*, sera conçu comme un discours fruit de la fantaisie qui n'exprime pas la vérité. Le *logos*, selon Platon, est un discours qui exprime la vérité<sup>8</sup>. Il faut, toutefois, préciser qu'avant Platon, Héraclite et Parménide identifiaient le *logos* à la vérité dans le but de le distinguer de l'erreur.

Même si le mythe était considéré comme un discours où il n'y avait pas la vérité, tous les penseurs grecs reconnaissaient son rôle et son importance surtout dans le domaine de la religion et de l'éducation morale. Parlant des fables, Platon n'hésite pas à affirmer qu'elles sont des discours inventés, mais qui cachent une vérité morale<sup>9</sup>. Tandis que le *logos* est un discours philosophique où la vérité est exprimée, le mythe cache la vérité derrière un discours symbolique et irrationnel. Il est un discours symbolique parce qu'il utilise des images; et irrationnel parce que les images et les faits racontés sont en dehors de la vie ordinaire et donc incompréhensibles.

A partir de la conviction que le mythe cache le *logos*, les penseurs grecs commencent à donner aussi l'importance à l'interprétation. Le mythe étant un discours symbolique qui voile la vérité, il faut procéder par l'interprétation allégorique pour découvrir le *logos* caché derrière le langage symbolique. Du *logos* caché dans le mythe, on pourra aussi arriver au *logos* de celui qui l'a construit. Ainsi du sens négatif attribué au mythe, on découvre sa valeur et on s'engage à le comprendre.

De l'interprétation du mythe, on aboutit aussi à une autre caractéristique du langage symbolique. On découvre qu'il est le langage adapté à exprimer les expériences profondes, les réalités et les principes qui ne peuvent pas être exprimés rationnellement. Ils exigent l'adoption du mythe avec la richesse de son expression symbolique. Il faudra, aussi dans ces cas, un travail d'interprétation du langage symbolique du mythe pour trouver le sens de la réalité, de l'expérience ou du principe exprimés. Le travail de l'interprétation allégorique du langage symbolique sera plus tard adopté et diffusé dans plusieurs écoles philosophiques et théologiques, païens et chrétiens pour chercher à comprendre surtout les textes antiques.

Pour mieux comprendre le sens du *logos*, il faut se baser sur son étymologie. Le mot *logos* vient du verbe *lego* qui exprime l'activité de mettre ensemble, de recueillir, réunir...Ce sens se trouve aussi dans les poèmes d'Homère. Souvent il emploie le mot *logos* quand il parle du rassemblement des jeunes pour l'enrôlement au service militaire. Quand il ne parle pas des personnes, il utilise le *logos* dans le sens de mettre ensemble les mots pour constituer un discours. Même au temps de Socrate, les penseurs font référence au sens étymologique

<sup>8</sup> PLATON, *Timée* 26e.

<sup>9</sup> PLATON, *La République* 1. 2.

de ce mot, mais avec une précision. Le *logos* signifie mettre ensemble, recueillir, choisir... mais en utilisant un sens critique<sup>10</sup>. C'est à partir de cette définition que le *logos* est attribué au sage, car celui-ci est capable de former un discours où il distingue le vrai du faux, le bien du mal, le juste de l'injuste...

A partir de ce sens précis, le mot est utilisé dans tous les domaines de la culture grecque. En général, il est défini comme l'activité spirituelle de l'homme envers une réalité avec l'objectif de la comprendre et de l'expliquer. De cette définition, chaque domaine de la culture lui attribue une signification particulière en rapport avec ses objectifs dans la connaissance:

– En littérature, il est l'union des mots d'une manière ordonnée. Le développement de ce sens donnera au *logos* le sens de discours.

– En philosophie, il signifie le principe qui peut être expliqué en procédant par la déduction. Il sera souvent utilisé comme doctrine.

– En mathématique, il signifie le rapport, la proportion, la relation, la mesure et le calcul exacte.

– En cosmologie, il signifie la mesure et l'ordre qui donne le sens à tout ce qui existe. C'est dans ce sens qu'affirmait Héraclite: «cet ordre (*logos*) du monde qui est le même pour tous, ne fut fait ni par l'un des dieux, ni par l'un des hommes; mais il a toujours été, il est et il sera...»<sup>11</sup>.

### b. Le Logos chez Philon d'Alexandrie

Pour comprendre le passage de la conception grecque du logos à la conception chrétienne il faut nécessairement parler d'un auteur qui a un mérite exceptionnel dans ce processus. Il s'agit de Philon d'Alexandrie. Son importance est due à sa personne et à sa culture.

Né d'une famille juive d'Alexandrie entre les années 15 et 10 av. J.C, il aura, pendant son enfance, une formation religieuse et spirituelle dans la religion juive. Pendant sa jeunesse à Alexandrie, il aura une formation culturelle et philosophique grecque. Ce patrimoine humain et spirituel juif et la formation intellectuelle helléniste seront à la base de sa culture philosophique et théologique<sup>12</sup>. Sa pensée sera presque une fusion de la théologie juive et de la philosophie grecque et sera considérée comme un événement spécial qui inaugure l'alliance entre

<sup>10</sup> A. MARCHESI, *Dal Logos greco al Logos cristiano*, p. 19; J. N. D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972; A. G. HAMMAN, *La philosophie passe au Christ. L'oeuvre de Justin*, Desclée de Brouwer, Paris 1958.

<sup>11</sup> Héraclite cité par Clément d'Alexandrie, *Stromata* 5, 105.

<sup>12</sup> Pour l'approfondissement de la biographie de Philon d'Alexandrie, cf. G. RÉALE, *Storia della filosofia greca*, Vol. IV, Milano 1978.

la philosophie grecque et la foi biblique. C'est cette alliance qui donnera aussi naissance à la conception du *logos* chrétien et la place qu'il occupera dans la théologie chrétienne des années successives.

L'application du *logos* grec à la tradition biblique est fondée d'une manière spécifique sur la philosophie de Platon. Avec sa formation dans le platonisme, Philon applique la conception de certains thèmes de cette philosophie à différents thèmes bibliques:

– Le monde des idées de Platon constitue la pensée de Dieu.

– L'activité du démiurge est mise en rapport avec la création du monde par Dieu par sa Parole.

– La méthode allégorique est utilisée pour l'interprétation de la Bible. Son travail se concentre surtout sur le Pentateuque. Selon Philon, les faits qui sont racontés dans ce livre sont des symboles visibles qui sont en relation avec des réalités invisibles.

– La philosophie est définie comme l'effort pour arriver à la sagesse; tandis que la sagesse est la science des choses divines et humaines. Les sciences encyclopédiques sont au service de la philosophie et la philosophie est au service de la sagesse<sup>13</sup>.

– La classification des sciences est aussi changée. Il ne s'agit plus de la tripartition: logique, physique et éthique, mais plutôt de la logique, la cosmologie (physique) et la sagesse. Dans cette dernière, il fait la distinction entre la sagesse et l'éthique. La première s'occupe de la connaissance et du culte de Dieu et la seconde de la vie et de la conduite morale de l'homme.

– Pour ce qui concerne la création, Dieu fait venir à l'existence des être à partir du néant, contrairement au démiurge qui donne la forme et l'ordre à la matière inerte.

– Le monde des idées décrit dans le *Timée* est remplacé par le *Logos* divin. Dieu se sert donc du *Logos* pour créer le monde intelligible. Les facultés de l'homme sont les reflets du *Logos* divin. Ainsi en l'homme, on a le *logos* raisonnable (la faculté de penser) et le *logos* exprimé ( la parole qui exprime ce qui est pensé).

Ce n'est pas facile de donner une définition précise du *Logos* chez Philon. Vu qu'il s'agit de la fusion de deux doctrines riches, la conception de Platon et celle de la Bible, la combinaison n'est pas toujours si claire. Cela se vérifie dans les divergences des diverses interprétations des études actuelles sur la doctrine du *Logos* chez Philon d'Alexandrie. Les grandes études à ce propos sont surtout celles de Réale, Lebreton, Daniélou, Heinze...<sup>14</sup>. La difficulté pour une interprétation commune

<sup>13</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De congressu eruditionis gratia* 79.

<sup>14</sup> G. RÉALE, *Storia della filosofia greca*, cf. note 7; J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958; J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, Paris 1910; M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechische Philosophie*, Aalen 1961.

vient du fait que Philon lui-même applique ce mot à plusieurs réalités en relation avec Dieu, à tel point qu'on arrive pas à déterminer exactement sa conception précise. Toutefois on peut relever certaines définitions sur lesquelles la plus part d'études sont unanimes:

- Le *Logos* est l'instrument de Dieu dans la création du monde
- Le *Logos* est la Sagesse divine décrite dans la Bible
- Le *Logos* est la Parole de Dieu
- Le *Logos* est aussi le principe qui soutient, gouverne et maintient l'unité du monde<sup>15</sup>.

Dans la relation entre Dieu et le *Logos*, Philon établit aussi une distinction. Même si le *Logos* appartient à Dieu (La Parole de Dieu, la Sagesse de Dieu...), il s'agit, toutefois, de deux réalités distinctes. Il précise cette distinction en affirmant que le nom du Dieu suprême est toujours précédé par l'article «le», contrairement au *Logos* où il n'y a pas d'article. C'est ainsi que Dieu dit à Moïse: «Je suis le Dieu de tes pères...» (Ex 3, 6)<sup>16</sup>. Cette affirmation de Philon n'est pas convaincante, car il y a plusieurs passages de l'Ancien Testament où le nom du Dieu suprême n'est pas toujours précédé par l'article défini «le».

### c. *Le Logos dans le Prologue de l'évangile de Jean*

De Philon d'Alexandrie, il nous faut passer à la conception du *Logos* dans le Nouveau Testament. En effet, le texte dans lequel il est plus développé est le prologue de l'évangile de saint Jean. Il s'agit d'un texte où l'évangéliste identifie le *Logos* à Jésus. Ainsi tout ce qui définit Jésus, la nature divine, l'unité avec le Père avant et dans la création du monde, son être lumière du monde et l'événement de l'incarnation, sa demeure parmi les hommes comme reflet de la grâce et de la vérité divines constituent la conception néotestamentaire du *Logos* exprimée dans le Prologue:

«Au commencement était le Verbe  
Et le Verbe était avec Dieu  
Et le Verbe était Dieu.  
Il était au commencement avec Dieu.  
Tout fut par lui,  
Et sans lui rien ne fut...  
Le Verbe était la lumière véritable,  
Qui éclaire tout homme...  
Et le Verbe s'est fait chair  
Et il a habité parmi nous,

<sup>15</sup> A. MARCHESI, *Dal Logos greco al Logos cristiano*, p. 60.

<sup>16</sup> R. PENNA, "Il Logos carne divenne. La radicale novità del Nuovo Testamento", in *Per un nuovo incontro tra ragione e Logos*, p. 2.



Et nous avons contemplé sa gloire  
Gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique  
Plein de grâce et de vérité» (Jn 1, 1-3; 9; 14).

Si on compare ce texte à la vision grecque du *Logos*, on se rend immédiatement compte de la différence entre les deux conceptions. Dans la conception hellénistique le *Logos* est identifié à la raison humaine, la faculté spirituelle qui permet l'homme de comprendre la réalité et de l'expliquer. C'est à partir de cette caractéristique principale qu'on peut trouver plusieurs autres sens dérivés comme la parole, le discours, le principe qui dirige l'univers...

Dans le Nouveau Testament, la conception du *Logos* est en relation avec Dieu. Dès le commencement, le *Logos* est avec Dieu et il est Dieu. Il est Dieu, mais aussi, il est le médiateur entre Dieu et le monde. Il est médiateur dans la création, dans l'histoire comme principe et fin et dans la manifestation de la gloire divine, de la vérité et dans le don de la grâce.

On trouve une autre différence quand on compare la conception du Nouveau Testament à la conception du néoplatonisme du *Logos*. Dans cette dernière, le *Logos* est l'émanation de l'Un. Pour le Nouveau Testament, le *Logos* est le Fils de Dieu depuis l'éternité. Dans l'histoire il se fait chair et devient homme sans cesser d'être Dieu; ce qui est inconcevable pour la culture grecque. Comme affirme Marchesi «l'idée néotestamentaire du *Logos* est originairement diverse, sinon inconciliable avec la mentalité grecque»<sup>17</sup>.

La conception du *Logos* dans le Nouveau Testament est aussi différente de celle de l'Ancien Testament. En effet, dans l'Ancien Testament, l'affirmation «Le Verbe s'est fait chair» n'est pas concevable à cause de la vision antithétique de ces deux notions. A la conception positive de la Parole, on trouve souvent celle négative, quelquefois pessimiste de la chair:

«Toute chair est de l'herbe et toute sa grâce est comme la fleur des champs. L'herbe se dessèche et la fleur se fane...mais la parole de notre Dieu dure à jamais» (Is 40, 6-8).

«Lui alors, dans sa tendresse, effaçait les torts au lieu de dévaster; sans se lasser, il revenait de sa colère au lieu de réveiller tout son courroux. Il se souvenait: eux, cette chair, souffle qui s'en va et ne revient pas» (Ps 78, 38-39).

«Toute chair s'use comme un vêtement, la loi éternelle c'est qu'il faut mourir. Comme le feuillage sur un arbre touffu tantôt tombe et tantôt repousse, ainsi les générations de chair et de sang: les uns meurent et les autres naissent» (Sir 14, 17-18).

<sup>17</sup> A. MARCHESI, *Dal Logos greco al Logos cristiano*, p. 72.

Pour l'Ancien Testament, la chair est donc l'expression de l'humanité avec sa condition faible et fragile devant la puissance de la parole et de la sagesse de Dieu. Ainsi affirmer que le Verbe est devenu chair ne peut être que scandaleux. Aussi, la conception de la philosophie païenne du refus de l'incarnation de Dieu sera l'un des sujets critiqués par saint Paul et plus tard par saint Augustin. Dans ses *Confessions*, l'évêque d'Hippone écrit qu'à part dans le Prologue de saint Jean, il n'a nul autre part lu, l'Ancien Testament inclus, que le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous<sup>18</sup>. Ce manque montre comment dans la philosophie païenne, il n'y a pas l'idée d'un Dieu humble qui, par amour pour l'homme, peut partager sa condition, si misérable qu'elle soit.

Pour comprendre mieux la conception du *Logos* dans le Nouveau Testament, il faut surtout avoir comme point de référence deux auteurs, à savoir l'évangéliste Jean et Saint Paul. Ces deux auteurs sont de grande importance à cause de l'abondance de ce mot dans leurs écrits et de la profondeur de sa signification. Certes, outre l'influence de la culture grecque dans la conception du *Logos*, les deux auteurs avaient aussi le patrimoine biblique de l'Ancien Testament où les mots parole et sagesse sont abondants<sup>19</sup>; une influence qu'ils ont appliqué au contenu de leur foi en Jésus-Christ.

La conception du *Logos* chez saint Jean se comprend certainement si on tient compte de l'une des idées centrales de sa théologie, c'est-à-dire, de l'événement de l'incarnation et la valeur qu'il lui attribue dans l'histoire de la révélation divine. Le *Logos* qui est la Parole éternelle de Dieu est entré dans l'histoire des hommes et c'est par lui et en lui que les hommes ont vu et voient la gloire de Dieu. C'est donc en Jésus que l'amour de Dieu se manifeste et c'est toujours en lui que les hommes en jouissent. Le verset 14, est l'un des passages clés pour comprendre la christologie néotestamentaire<sup>20</sup> et synthétise cet événement:

«Et le Verbe s'est fait chair  
Et il a habité parmi nous  
Et nous avons vu sa gloire».

L'importance attribuée à l'incarnation du Verbe est aussi mise en évidence par le vocabulaire utilisé. Tout au long de son évangile il utilise souvent le mot témoin pour montrer comment les hommes rencontrent le Verbe devenu homme. L'un des premiers témoins du

<sup>18</sup> S. AUGUSTIN, *Confessions* 7, 9.

<sup>19</sup> V. PASQUETTO, *Abbiamo visto la sua gloria. Lettura e messaggio del vangelo di Giovanni*, Ed. Dehoniane, Roma 1992, p. 11.

<sup>20</sup> R. PENNA, "Il Logos carne divenne. La radicale novità del Nuovo Testamento", p. 2.

Verbe Incarné est Jean Baptiste (v.15), qui est l'un des personnages importants, sinon le plus important dans les premières communautés chrétiennes vu la place qu'il occupe et l'admiration dont il jouit dans les évangiles. Plus tard Jean Baptiste affirme que celui qui baptise dans l'Esprit Saint est l'homme sur lequel l'Esprit descend et demeure (v.33).

A côté du témoignage de Jean Baptiste, il y a aussi celui des disciples: les premiers disciples sont invités à venir et à voir, pour souligner justement que tout ce qui est dit de Jésus est fruit d'une expérience sensible, crédible pour le témoignage. A ce propos saint Jean est encore plus explicite dans sa première Lettre:

«Ce qui était dès le commencement  
Ce que nous avons entendu  
Ce que nous avons vu de nos yeux,  
Ce que nous avons contemplé  
Ce que nos mains ont touché  
Du Verbe de vie;  
Car la vie s'est manifestée:  
Nous l'avons vue, nous en rendons témoignage  
Et nous vous annonçons cette Vie éternelle,  
Qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue  
Ce que nous avons vu et entendu,  
Nous vous l'annonçons,

Afin que vous aussi soyez en communion avec nous» (1Jn 1, 1-3).

Le fait d'insister sur le témoignage montre aussi que la conception du *Logos* dans le Nouveau Testament en général, et chez Jean en particulier, concerne l'homme Jésus. Il ne s'agit pas donc d'une conception, comme celle de l'Ancien Testament, basée seulement sur la personnification du *Logos* qui ne trouve pas sa réalité dans l'histoire. La réflexion sur le *Logos* néotestamentaire est fondée sur la réalité historique de Jésus<sup>21</sup>. La Parole faite chair c'est Jésus qui a vécu, qui a mangé et bu avec ses disciples et qui est mort.

Le fait de centrer la conception du *Logos* sur l'incarnation s'explique en partant du contexte historique de l'évangile. La culture de l'époque de saint Jean était familière au concept du *Logos* et cela a influencé d'une certaine manière la conception du Nouveau Testament et de l'évangéliste. Les notions qui ont influencé cette conception sont en général la notion biblique de l'activité de la Parole dans l'œuvre de la création et dans l'œuvre prophétique, les diverses conceptions hellénistiques qui étaient aussi bien connues dans les domaines culturels

---

<sup>21</sup> G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. IV, Brescia 1970, p. 366.

et certainement la foi chrétienne qui a reconnu Jésus comme le Christ et donc existant avant toute chose auprès de Dieu et par qui toute chose fut créée (Eph 1, 4).

Ainsi pour l'évangéliste, Jésus est la Parole préexistante auprès du Père, il est la Parole qui crée avec le Père, il est la Parole qui illumine le peuple d'Israël quand les prophètes l'annoncent, il est la Parole incarnée. C'est en lui que les hommes peuvent contempler la gloire de Dieu car c'est à travers sa chair, c'est-à-dire son être homme, que se manifeste l'amour du Père<sup>22</sup>.

#### *d. Le Logos chez saint Paul*

La conception du *Logos* chez saint Paul s'exprime dans deux mots qui, dans certains contextes, s'appliquent à la personne de Jésus, et dans d'autres, à l'enseignement que l'apôtre lui-même a reçu et qu'il transmet: l'évangile. Il s'agit des mots «sagesse» et «parole». Le texte où le mot *Logos*, dans le sens de sagesse en s'appliquant à la personne du Christ, est plus utilisée est la Première Lettre aux Corinthiens. Parlant de la médiation du Christ, nous limiterons notre exposé au mot sagesse, car le *Logos* comme parole signifie l'évangile.

Dans certains passages de la Lettre, le mot est utilisé pour montrer la contraposition entre la sagesse divine et la sagesse humaine, qu'il appelle aussi la sagesse de ce monde. Dans ces passages la sagesse divine se concrétise dans l'histoire des hommes par la croix du Christ<sup>23</sup>. Cet événement est considéré par ceux qui ne croient pas comme une folie, car ils se confient à la sagesse de ce monde:

«Où est-il le sage? Où est-il l'homme cultivé? Où est-il le raisonneur de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde? Puisqu'en effet le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants. Alors que les juifs demandent des signes et que les grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, juifs et grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu» (1 Cor 1, 20-24).

La même conception du *Logos* se retrouve dans d'autres passages où la croix est considérée comme le signe où se manifeste la sagesse divine. Toujours dans la Lettre aux Corinthiens, Paul affirme qu'il a

<sup>22</sup> V. PASQUETTO, *Abbiamo visto la sua gloria. Lettura e messaggio del vangelo di Giovanni*, p. 15.

<sup>23</sup> Pour un commentaire plus ample, cf. R. PENNA, *L'Apostolo Paolo. Sudi di esegesi e teologia*, Cisinello Balsamo 1991, pp. 200-212.

été envoyé à évangéliser non pas avec la sagesse du langage afin que la valeur de la croix du Christ ne soit pas vidée (1Cor1, 17).

A côté de l'application particulière de la sagesse à l'événement de la mort de Jésus-Christ et au signe de la croix, Paul parle de la sagesse quand il parle du Christ. C'est dans ce sens que toute la personne du Christ constitue la sagesse pour les croyants. Ainsi tous les événements de sa vie et tous ses actes, en particulier, sa parole qui est éternelle (Mt 24, 35), qui est esprit et vie (Jn 6, 63) font partie de la sagesse divine dans le monde. Toutefois pour donner un sens spécifique à sa conception, toujours en opposition avec celle de la culture hellénistique, il insiste sur l'événement de la croix. L'œuvre de l'évangélisation de Paul consiste justement dans l'annonce de Jésus et Jésus-Christ crucifié. A côté du Crucifié, il n'y a pas d'autres fondements de la foi chrétienne.

«Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié... et ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse; c'est une démonstration d'Esprit et de puissance, pour que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu» (1Cor 1, 2-5).

Pour marquer toujours l'opposition entre la sagesse de ce monde et la sagesse d'en haut, Paul utilise aussi le mot esprit. L'esprit qui a été reçu par le croyant n'est pas l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu. En effet, l'esprit du monde est à la recherche de la sagesse de ce monde et se préoccupe d'utiliser un langage doué, tandis que ceux qui ont reçu l'Esprit de Dieu cherchent les réalités spirituelles et s'expriment dans un langage spirituel.

Dans d'autres passages, le mot sagesse est appliqué à son propre enseignement. Dans ce sens, l'apôtre exhorte les fidèles à ne pas se laisser tromper par les discours inspirés par la seule sagesse humaine en oubliant la parole qui leur a été annoncée. Pour marquer la différence entre les deux formes d'enseignements il utilise certaines expressions antithétiques:

– La seule sagesse humaine en opposition avec les paroles révélées par Dieu (1The 2, 11).

– Les paroles des hommes en opposition avec la Parole de Dieu (1The 2, 11).

– La philosophie avec de détours vides inspirés par la tradition humaine en opposition avec l'enseignement du Christ (Col 2, 4).

On trouve un autre sens que Paul attribue au mot *logos* dans sa Première Lettre à Timothée. Ce mot est utilisé négativement dans le sens de bavardage, de mensonge et de paroles inutiles. Le quatrième chapitre de la Lettre parle des faux docteurs, des esprits trompeurs, des menteurs hypocrites qui séduisent avec des doctrines diaboliques, des fables profanes et des racontars de vieilles femmes. Ce sont surtout la doctrine du gnosticisme qui condamnait le mariage, et le ju-

daïsme qui, en continuité avec sa tradition, insistaient sur les interdictions alimentaires, rejetées déjà à partir de l'apôtre Pierre et refusées progressivement dans les communautés chrétiennes.

C'est ainsi qu'il exhorte Timothée à ne pas se perdre derrière ces fables inconsistantes et sans aucune finalité. Les paroles recommandées sont surtout celles qui ont un objectif éducatif pour sa foi comme pasteur et pour la foi de la communauté chrétienne. Pour que Timothée devienne un bon serviteur du Christ, il doit se laisser nourrir par l'enseignement de la foi et la bonne doctrine qu'il a apprise, l'unique espérance du salut de tous les hommes et des croyants en particulier (1 Tim 4, 1-4).

## 2. La présence du Christ

La conscience de la présence du Christ comme fondement de la présence de Dieu dans la communauté chrétienne se révèle déjà dans la prédication et le témoignage des apôtres et des premiers croyants. Cette conscience doit, toutefois, se solidifier vu les tendances internes envers le judaïsme qui résistaient à la nouveauté radicale de la personne et du message du Christ.

### a. Etienne et la rupture avec le Temple

L'un des premiers témoignages les plus expressifs de la nouvelle conception de l'Eglise se trouve dans la discussion entre Etienne et certains membres de la synagogue sur la loi de Moïse. Ne pouvant pas résister à la sagesse et à l'Esprit avec laquelle Etienne parlait (Ac 6, 10-11), ses adversaires l'accusent qu'il aurait dit que Jésus changerait les lois de Moïse et détruirait le Temple.

Il s'agit d'une accusation qui se répétera plusieurs fois contre les apôtres, d'une manière particulière, contre saint Paul<sup>24</sup>. Parler contre la loi de Moïse et penser de détruire le Temple constituait un délit grave dans la culture religieuse juive. La première accusation n'était pas si grave, car on pouvait interpréter ou discuter sur la loi de Moïse; c'est donc l'enseignement sur la destruction du Temple, symbole de la présence de Dieu qui était intolérable<sup>25</sup>. A ce sujet, il suffit de rappeler les réactions des grands prêtres et des scribes envers Jésus après avoir chassé les vendeurs du Temple et dit qu'après sa destruction, il le re-

<sup>24</sup> H. MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen 1987, p. 185.

<sup>25</sup> I. HOWARD MARCHALL, *Gli Atti degli apostoli. Introduzione e Commentario*, Ed. G.B. U, Roma 1980, p. 173.

construirait en trois jours: «depuis ce jour ils cherchèrent comment le faire périr» (Mc 11, 18).

Tout en connaissant le danger de parler contre le Temple, Etienne n'hésite pas, comme beaucoup des prophètes de l'Ancien Testament, à critiquer l'importance exagérée attribuée à ce bâtiment. D'ailleurs il montrera qu'avec la présence de Jésus, le culte du Temple et sa fonction médiatrice sont désormais vaines et inutiles. En effet, sans attendre longtemps il y aura, dans son discours devant le sanhédrin, l'affirmation solennelle qui confirme la rupture entre les communautés chrétiennes et le judaïsme: «Ce fut Salomon, toutefois, qui lui bâtit une maison. Mais le Très-Haut n'habite pas dans des demeures faites de main d'hommes» (Ac 7, 46-47).

Si donc le christianisme primitif a cherché à se détacher du Temple, il convient alors de se poser la question sur la manière dont ils organisaient leur culte. Partant toujours du livre des Actes des apôtres et des témoignages de l'Eglise primitive, on sait que les chrétiens ne se sentaient pas obligés de prier ou de faire leurs réunions dans des espaces bien déterminés<sup>26</sup>. Ils célébraient leurs réunions et faisaient leurs prières dans des maisons des personnes privées (Ac 1, 13-14).

Aussi la recommandation de Jésus de se retirer dans la chambre, de fermer la porte et de prier le Père qui est dans le secret (Mt 6, 6) peut se comprendre dans ce processus des premières communautés de se détacher du Temple et donc du judaïsme. Celui-ci fait partie de ce que Jésus, lui-même, avait qualifié d'ancien et d'extérieur, c'est-à-dire le ritualisme religieux imposé au peuple<sup>27</sup>.

### *b. Un nouveau Temple et un nouveau peuple*

Le détachement du judaïsme est le point de départ pour la conception de l'identité chrétienne. Le fondement de la nouvelle identité, c'est Jésus-Christ, celui qui est au milieu d'eux. L'idée de la centralité du Christ dans le rapport entre les croyants et Dieu sera dominante dans toutes les communautés chrétiennes. Sa présence remplace les autres formes de sacralité. Sa présence remplace le Temple, les prêtres de l'Ancien Testament, les tables de la Loi... Comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, l'évangile de Marc fait référence à cela quand il parle de la destruction du Temple et de sa reconstruction en trois jours par Jésus (Mc 14, 58). La destruction du Temple est sa mort, pendant que la reconstruction est sa résurrection. Vivant il sera au milieu de l'Eglise jusqu'à la fin des temps.

<sup>26</sup> J. M. CASTILLO, *Simboli di libertà*, p. 50.

<sup>27</sup> F. HAHN, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*, Paideia, Brescia 1972, p. 30.

Les signes les plus expressifs de la centralité de Jésus-Christ pour les premières communautés chrétiennes sont le baptême et l'eucharistie. La foi en Jésus-Christ et l'expression rituelle du baptême au nom de Jésus sont les conditions nécessaires posées par les apôtres pour faire partie de la nouvelle communauté. Le fait d'insister sur l'expression «au nom de Jésus» est significatif. Utilisé souvent dans la vie quotidienne et surtout dans le domaine commercial, prendre un crédit au nom de quelqu'un signifiait avoir une garantie devant le créancier. Ainsi, celui qui croit et reçoit le baptême professe que Jésus-Christ est le Seigneur, l'unique garantie pour son salut, mais aussi, il s'engage à lui être fidèle<sup>28</sup>. C'est donc par le baptême que celui qui professe sa foi obtient la rémission des péchés et le don de l'Esprit Saint qui l'établit en communion avec Dieu.

La présence de Jésus dans la communauté chrétienne, plus précisément dans la communauté de Jérusalem, est vécue aussi dans la célébration de l'eucharistie. Certes, il ne s'agit pas du sacrement de l'eucharistie comme nous le concevons actuellement, après une longue histoire de la théologie de l'eucharistie. Dans les premières communautés chrétiennes, le rite de la fraction du pain faisait partie d'une liturgie constituée par l'écoute de l'enseignement des apôtres et de la prière. Ce qui caractérise ce repas c'est la joie avec laquelle les chrétiens y participaient. Comme affirme Rossé, «chez Luc, la joie caractérise le temps nouveau comme temps du salut; c'est une joie qui se répand en même temps que se répand l'évangile. Liée au repas chrétien, elle rappelle aussi le caractère eschatologique de ces repas et la conviction de la présence du Seigneur au milieu des siens réunis pour l'eucharistie»<sup>29</sup>.

La conviction de la présence du Seigneur dans la célébration eucharistique sera mieux exprimée par saint Paul. Dans sa Lettre aux Corinthiens, l'apôtre cherche à affirmer la sacralité de l'eucharistie contre la déviation de certains chrétiens qui participent aux banquets païens où on mange de la viande sacrifiée aux idoles. La coupe de bénédiction bénite par la communauté est la communion avec le sang du Christ et le pain rompu et partagé est la communion avec le corps du Christ. Donc, ceux qui participent à la table du Seigneur sont en communion avec le Christ par son corps et son sang, et par conséquent ils ne peuvent pas participer à la table des démons (1 Cor 10, 16-21).

L'idée centrale de l'exhortation de Paul est celui de la communion. Comme membre de l'Eglise, les croyants constituent le corps du Christ; mais plus concrètement ils sont en communion avec lui par la

---

<sup>28</sup> I. HOWARD MARCHALL, *Gli Atti degli apostoli. Introduzione e Commentario*, p. 101.

<sup>29</sup> G. ROSSÉ, *Atti degli apostoli. Commento esegetico e teologico*, p. 169.



communion à son corps et à son sang. Ainsi donc, participer aux repas offerts aux idoles ne signifie pas seulement être infidèle au Christ présent dans la communauté, plus encore, il s'agit d'une contradiction dans la vie du croyant. Il est impossible d'être en communion avec le Christ et en même temps avec les idoles<sup>30</sup>.

Aussi la Lettre aux Hébreux exprime d'une manière claire la centralité de la présence du Christ dans la communauté chrétienne. Sa personne remplace tout ce qui constituait le culte judaïque dans le Temple. Il est le médiateur parfait devant Dieu comme prêtre et comme victime pour la communauté des croyants:

«Le Christ, lui survenu comme grand prêtre des biens à venir, traversant la tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire, qui n'est pas de cette création, entra une fois pour toute dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs ou de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle» (He 9, 11-12).

Le fait que le Christ remplace la Tente la plus parfaite signifie que désormais pour les croyants l'unique personne et l'unique lieu pour rencontrer Dieu est constitué par la personne du Christ. C'est lui le nouveau Temple et c'est de son sacrifice que l'homme obtient le salut. C'est ce qu'écrivit Castillo avec ces mots:

«Quel sera alors le Temple des chrétiens? Quel est, de conséquence, l'espace où le croyant se rencontre avec son vrai Dieu? La première réponse à cette question se trouve déjà en Jn 2, 19-21, où l'on fait savoir que la communauté chrétienne, après la résurrection de Jésus, avait compris comment le Temple était Jésus lui-même, sa personne ressuscitée. L'importance de ce texte est donnée par le fait que Jésus parle de manière à faire comprendre que le sanctuaire, l'espace sacré, n'est plus le Temple matériel, mais plutôt sa personne»<sup>31</sup>.

Mais quel sens les premières communautés ont-elles attribué à la médiation du Christ? Comme il n'y a plus désormais ni le Temple, ni le sang des taureaux et de boucs, quelle est la signification de la nouveauté constituée par le Christ? L'une des réponses à ces questions nous est donnée dans la Première Lettre de Pierre. La communauté chrétienne unie au Christ constitue la maison spirituelle capable d'offrir le sacrifice parfait à Dieu: «Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ» (1P 2, 5).

Le passage de Pierre fait référence au livre de l'Exode, notam-

<sup>30</sup> J. CASTELLANO CERVERA, *El misterio de la eucaristía*, EDICEP, Valencia 2004, p. 67.

<sup>31</sup> J. M. CASTILLO, *Simboli di libertà*, p. 52.

ment à la rencontre du peuple d'Israël avec Dieu au mont Sinaï par l'intermédiaire de Moïse (Ex 19) et au sacrifice qui a scellé l'alliance entre Dieu et le peuple (Ex 24). Dans le texte de Pierre, il y a toutefois une nouveauté. Il suffit d'examiner les mots utilisés pour s'en rendre compte. En effet, dans le livre de l'Exode, le peuple se rassemble au bas du mont Sinaï mais il ne s'approche pas: «Allons, descends et remonte, toi et Aaron. Mais que les prêtres et le peuple ne franchissent pas les limites pour monter vers Yahvé, de peur qu'il ne se déchaîne contre lui» (Ex 19, 24).

Dans la Lettre de Pierre au contraire, le peuple est invité à s'approcher de Jésus-Christ, ce qui signifie l'adhésion au Christ par la foi. Par cette adhésion, le peuple est constitué comme peuple sacerdotal par Jésus-Christ. C'est donc en vertu de l'union au Christ par la foi que le peuple peut exercer la fonction sacerdotale<sup>32</sup>. La médiation du Christ pour l'exercice du sacerdoce du nouveau peuple est d'une nécessité absolue et constitue un élément fondamental dans la doctrine sur le sacerdoce de l'Eglise<sup>33</sup>.

L'image utilisée pour exprimer la nécessité de l'union au Christ dans l'exercice du sacerdoce est celle de l'édifice. Ici on ne doit pas se limiter au sens métaphorique qui fait référence à sa réalité matérielle. Il faut aller plus en profondeur et recueillir son sens biblique. Dans l'Ancien Testament, il est utilisé dans le livre de Samuel quand le roi David propose son projet de construire une maison au Seigneur. La réponse par l'intermédiaire du prophète Nathan montre que la maison du Seigneur n'est pas l'édifice matériel mais plutôt la formation d'un peuple saint. Il s'agit d'un projet que seul le Seigneur peut réaliser: «Va dire à mon serviteur David: Ainsi parle Yahvé. Est-ce toi qui me construira une maison pour que j'y habite?... C'est moi qui t'ai pris au pâturage derrière les brebis, pour être chef de mon peuple Israël... Yahvé t'annonce qu'il te fera une maison» (2 Sam 7, 5; 8; 11).

Le nouvel édifice, c'est-à-dire, le nouveau peuple, est fondé sur Jésus-Christ. Il est la pierre angulaire sans laquelle l'édifice n'aurait pas de solidité. Il est la pierre vivante qui fait que les autres pierres, les membres de l'Eglise, deviennent aussi vivantes. Certes l'adhésion au Christ ne se limite pas à son accueil dans la foi. Celle-ci implique aussi l'imitation de son existence surtout sa passion car c'est par cette dernière qu'il est parvenu à la résurrection. C'est parce qu'il a été rejeté par les constructeurs qu'il est devenu la pierre d'angle.

---

<sup>32</sup> L. SARTORI, "In persona Christi, in persona Ecclesiae. Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa", in *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della Chiesa*, Ed. Messaggero, Padova 1991, p. 85.

<sup>33</sup> A. VANHOYE - F. MANZI - U. VANNI, *Il sacerdozio della nuova alleanza*, Milano 1999, p. 77; E. SCHÜSSLER, *Priester für Gott*, Münster 1972.

Parce qu'il est la pierre angulaire, Jésus-Christ est aussi le principe sur lequel se fonde la communion dans l'Eglise. C'est par lui que se développe un lien étroit entre les membres et se construit l'unité de l'édifice. Toutefois, l'unité qui a son fondement dans le Christ ne se limite pas aux croyants. Elle s'étend à toute l'humanité: «Jésus-Christ, pierre vivante, est désormais la base d'une nouvelle construction, le lien d'une nouvelle communion entre tous les hommes en les mettant en rapport avec Dieu»<sup>34</sup>.

### c. *L'unique sacrifice du Christ*

Il y a plusieurs textes du Nouveau Testament qui parlent de l'unicité du sacrifice de Jésus-Christ. Dans une période de l'histoire où le sacrifice est l'un des rites dominants dans les religions, les premières communautés chrétiennes ont la certitude du fait que Jésus est l'unique capable d'avoir offert un sacrifice qui trouve pleinement grâce devant Dieu. Cette certitude se justifie par la perfection de son sacrifice. Comme Fils de Dieu et comme prêtre consacré par l'Esprit depuis l'éternité, son offrande est supérieure à celles des hommes. Si les hommes désignés par Dieu sont consacrés par l'Esprit en un moment précis de leur histoire, la consécration du Christ a son origine dans la plénitude de l'Esprit qui habitait toujours en lui<sup>35</sup>.

Dans les premières communautés chrétiennes, on a pris conscience de cette différence qui explique pourquoi le sacrifice du Christ ne peut pas être considéré comme un modèle pour quiconque, même animé d'un esprit héroïque, désire offrir totalement son existence à Dieu. Cette possibilité ne peut se réaliser que s'il y a la participation au sacrifice du Christ. Il n'y a que Lui qui peut rendre le sacrifice de l'homme totalement digne devant Dieu. C'est n'est que par lui, avec lui et en lui, selon cette belle expression de la liturgie romaine de la sainte messe, qu'on peut élever l'offrande de soi-même à Dieu.

A propos de la participation au sacrifice du Christ, la Première Epître de Pierre est encore plus explicite: «Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ» (1P 2, 5).

Certes, les événements qui justifient cette conscience profonde de l'unicité de la médiation du Christ sont sa mort et sa résurrection.

<sup>34</sup> A. VANHOYE – F. MANZI – U. VANNI, *Il sacerdozio della nuova alleanza*, p. 78.

<sup>35</sup> A. VANHOYE, "Liturgia e vita nel sacerdozio dei laici", in *Sacerdozio e Mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della Chiesa*, Ed. Messaggero, Padova 1991, p. 30.

Même si toute la vie de Jésus constitue une médiation entre Dieu et les hommes, le mystère pascal a été, dès le début de l'Eglise, l'événement le plus expressif du sacrifice du Christ, car comme écrit Von Balthasar, «toute la vie de Jésus tend vers la croix»<sup>36</sup>.

Faisant référence aux prophéties de l'Ancien Testament, l'Eglise primitive voit dans la mort de Jésus l'événement rédempteur pour l'humanité. C'est à partir de cette conviction qu'on trouve dans le Nouveau Testament plusieurs parallélismes avec les sacrifices de plusieurs personnages comme le sacrifice d'Abel, d'Abraham et l'offrande de Melchisédech. Parlant d'Abraham, reconnu comme modèle de foi et d'obéissance à Dieu, surtout en acceptant de sacrifier son fils unique, le Nouveau Testament montre une différence de grandeur entre le sacrifice d'Abraham et celui de Jésus-Christ. L'acte d'Abraham d'offrir son fils Isaac est conçu comme une tentation pour exprimer l'amour et la fidélité à Dieu. Le calvaire au contraire est un acte gratuit où se manifeste l'amour de Dieu qui n'épargne pas son propre fils pour le salut de l'humanité<sup>37</sup>.

L'autre référence à l'Ancien Testament pour la compréhension de l'événement de la mort de Jésus-Christ est la prophétie d'Isaïe sur le serviteur souffrant. Les différents aspects caractéristiques de la vie et de la souffrance du serviteur de Dieu se retrouvent dans la vie et la souffrance de Jésus. Quand on compare le chapitre 53 d'Isaïe sur le serviteur souffrant et les récits des évangiles sur la passion de Jésus, on trouve beaucoup de ressemblances, pas seulement au niveau du contenu, mais aussi au niveau des expressions littéraires utilisées:

- Le serviteur est celui qui endure la souffrance et le mépris (v. 3).
- Il a été transpercé à cause des crimes et des fautes des hommes (v. 5).
- Mais sa souffrance est une offrande pour le salut des multitudes (v. 11).
- Il offre sa vie en sacrifice expiatoire comme accomplissement de la volonté de Yahvé (v. 10).

Dans les récits de la passion, on trouve Jésus qui, en silence, endure la souffrance et le mépris de ceux qui se moquent de lui, qui meurt à cause des péchés de l'humanité. Sa passion est un don de soi pour le salut des multitudes et son sacrifice expiatoire est un acte volontaire d'obéissance à la volonté de Dieu de sauver l'humanité.

- La conclusion du chapitre montre comment la souffrance du serviteur mérite la récompense de la part de Dieu:

---

<sup>36</sup> H. U. VON BALTHASAR, *La Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1995, p. 83.

<sup>37</sup> A. MARANGON, "Mediazione di Cristo e dei cristiani nel NT", in *Sacerdozio e Mediazioni*, p. 236.

«C'est pourquoi il aura sa part parmi les multitudes  
Et avec les puissants il partagera le butin  
Parce qu'il s'est livré lui-même à la mort  
Et qu'il a été compté parmi les criminels  
Alors qu'il portait le péché des multitudes  
Et qu'il intercédait pour les criminels» (Is 53, 12).

La même récompense est attribuée à Jésus pour les mérites du don total de soi jusqu'à la mort sur la croix. En parlant de la reconnaissance de ces mérites, La Lettre aux Philippiens utilise la même expression initiale du prophète Isaïe:

«C'est pourquoi Dieu l'exalté  
Et lui a donné le Nom  
Qui est au dessus de tout nom» (Phi 2, 9).

L'exaltation de Jésus-Christ est donc l'œuvre de Dieu qui commence avec la résurrection, l'ascension et l'attribution du Nom qui est au-dessus de tout nom. Le nom (en minuscule) fait référence au nom de tout être vivant. Le Nom donné à Jésus est celui de Seigneur et donc qui a part à la gloire divine. Il s'agit d'une profession de foi qui reconnaît que le Christ est l'unique médiateur, car assis à la droite de Dieu il intercède incessamment pour l'humanité entière.

L'unicité de la médiation du Christ à travers son sacrifice sur la croix est encore mieux approfondie et exprimée d'une manière plus claire dans la Lettre aux Hébreux<sup>38</sup>. Celle-ci, tout en faisant référence à l'Ancien Testament, elle établit une différence entre les sacrifices offerts au Temple et le sacrifice du Christ. La même Lettre montre nettement comment le sacerdoce du Christ se distingue du sacerdoce antique. Dans l'Ancien Testament, le sacerdoce, outre à être défini par l'appartenance à un groupe sociale, c'est-à-dire, l'appartenance à la tribu de Levi<sup>39</sup>, est mis en exercice après l'institution à partir d'un rite. Par contre, Jésus n'a pas reçu l'institution au sacerdoce par un rite. Comme nous l'avons dit dans les pages précédentes, c'est par toute son existence qu'il est institué comme prêtre. Comme fils, toute son existence a été vécue dans l'obéissance au Père. C'est pour cela qu'il est devenu principe de salut éternel pour ceux qui lui obéissent, puisqu'il est salué par Dieu du titre de grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech (He 5, 7-10).

Le même texte présente la vie de Jésus comme une existence marquée par la souffrance. Celle-ci est toutefois affrontée par Jésus au moyen de la prière. Le point d'arrivée de cette existence est la passion qui l'a conduit à la mort. Il s'agit d'une continuité qui embrasse toute

<sup>38</sup> Pour plus d'analyse et d'approfondissement; cf. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdozio secondo il Nuovo Testamento*, ELLE DI CI, Torino 1985.

<sup>39</sup> C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, p. 112.

sa vie à partir de sa naissance jusqu'à sa mort sur la croix. Comme l'affirme A. Innocenti «pour Jésus-Christ, ce qui donne unité et signification à son existence rédemptrice, c'est l'oblation de soi-même dans son sacerdoce ontologique de médiateur, qu'il fait à l'entrée dans le monde, et qui accompagne toute sa vie jusqu'à l'immolation sanglante du Calvaire<sup>40</sup>.

L'autre différence avec le sacerdoce antique concerne l'offrande. Les prêtres de l'Ancien Testament offraient le sang de boucs et de taureaux; le Christ offre son propre sang. Il est le prêtre et la victime en même temps. Il s'agit d'une différence de grande importance quant à la considération de la valeur de l'offrande. Les prêtres antiques faisaient un rite dans lequel ils n'étaient pas impliqués. Au contraire, le Christ est en même temps le prêtre et la victime. Son offrande est un acte personnel où il est totalement impliqué<sup>41</sup>.

Certes, les prêtres de l'Ancien Testament ne pouvaient pas offrir leur propre sang à cause de leurs faiblesses. En offrant le sang des animaux, ils intercédèrent pour les péchés du peuple et pour leurs propres péchés (He 9, 7). Seul le Christ pouvait offrir son propre sang, car il est supérieur aux lévites par sa sainteté et son innocence. C'est la perfection de sa personne qui donne valeur à la perfection de son offrande. Avant lui, comme aussi après lui, aucun homme n'a jamais fait et ne fera une telle offrande. Son sacrifice reste donc unique et ne peut être répété:

«Oui, tel est précisément le grand prêtre qu'il nous fallait, saint, innocent, immaculé, séparé désormais des pécheurs, élevé plus haut, qui ne soit pas journallement dans la nécessité, comme les grands prêtres, d'offrir des victimes d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même» (He 7, 26-27).

Le fait que l'offrande du Christ est unique ne signifie pas l'exclusion d'autres offrandes, surtout si celles-ci sont faites en son nom. Son sacrifice est le début d'une histoire dans laquelle toute célébration et toute offrande doivent être rattachées au sien. Cette histoire, c'est l'histoire d'une Eglise qui ne peut jamais se séparer de son origine, c'est-à-dire, le sacrifice du Christ.

---

<sup>40</sup> A. INNOCENTI, "Una significativa risposta alle attese dei laici e dei sacerdoti di oggi", in *Il cuore di Cristo e il sacerdozio comune e ministeriale*, Roma 1986, p. 27.

<sup>41</sup> J. M. CASTILLO, *Simboli di libertà*, p. 91.

## Conclusion

L'unicité de la médiation de Jésus-Christ est l'un des thèmes importants dans le débat actuel de la théologie. En effet, dans une époque marquée par le changement rapide des mentalités à cause de la globalisation et donc du pluralisme, on court facilement le risque de la perte d'identité en adoptant des formes de pensées sans fondement culturel. Ce risque n'épargne pas le monde religieux et donc aussi le christianisme. On s'en rend compte surtout quand on assiste à certaines décisions, prises dans certaines Eglises chrétiennes, qui ne sont pas toujours en harmonie avec les principes fondamentaux du christianisme.

Aussi en théologie, surtout dans les débats sur le pluralisme religieux, on trouve plusieurs positions sur la question de la médiation. Certains théologiens affirment que pour faciliter le dialogue entre les religions il faut mettre au centre du débat le Dieu unique et parler moins des figures médiatrices. A ce propos on peut faire référence aux théologiens qui soutiennent le théocentrisme lequel, selon eux, devrait remplacer le christocentrisme. D'autres encore soutiennent qu'il faut parler des figures médiatrices évitant qu'aucune religion ne prétende affirmer la supériorité de sa propre figure au-dessus des autres.

Il est des positions qui ignorent certains principes fondamentaux pour chaque religion. L'un de ces principes est la conception de son identité propre qui n'est en aucun cas un obstacle au dialogue. Cette identité est basée sur sa figure médiatrice qui ne s'oppose pas aux autres médiateurs. Ainsi donc, chercher à ignorer les médiations ou éviter d'affirmer la fonction médiatrice de sa propre religion ne peut avoir comme conséquence que de vider le contenu de sa foi et donc de l'identité propre, se perdant dans une confusion des conceptions sans aucune base solide.

Parlant précisément du christianisme, il faut rappeler que son identité est définie à partir de la personne de Jésus-Christ et du contenu de son enseignement. Toutefois, la personne de Jésus-Christ et son enseignement ont été approfondis et interprétés par la communauté chrétienne dans l'histoire postérieure selon les époques et les mentalités qui les ont caractérisés. Il s'agit de l'approfondissement et de l'interprétation qui ne peuvent jamais mettre en doute ni changer les principes doctrinaux de la tradition surtout ceux sur lesquels se fondent la foi des premiers témoins de la vie de Jésus et de son enseignement dont le contenu nous a été transmis dans les écrits du Nouveau Testament.

Comme nous l'avons montré, le principe de l'unicité de la médiation de Jésus-Christ est assez clair dans le témoignage de l'Eglise naissante. Comme Verbe éternel de Dieu, il exprime la Parole de Dieu

qui va à la rencontre de l'homme dans son incarnation. Par sa présence dans l'histoire, il est le fondement du témoignage de l'Eglise de son amour non seulement pour ceux qui croient en lui, mais aussi pour tout homme. Par son sacrifice sur la croix, il est l'expression de l'amour infini de Dieu qui n'épargne pas son Fils unique pour le salut de tous. Par sa résurrection, il est le Seigneur par qui tout homme vit en communion avec Dieu. Seulement celui qui partage la condition divine et humaine peut exercer la fonction médiatrice entre Dieu et les hommes<sup>42</sup>, une fonction qui n'est pas exclusive, mais plutôt inclusive. Dans sa mission, l'Eglise et tous les hommes qui croient à l'amour de Dieu pour l'humanité participent à cette fonction médiatrice.

**Abstract.** – L'unicité de la médiation de Jésus-Christ est l'un des thèmes importants dans le débat théologique actuel, surtout dans le domaine de la théologie du pluralisme religieux. L'étude que nous nous proposons de faire veut montrer que ce principe doctrinal est bien défini dans l'enseignement des premiers témoins de Jésus-Christ. Donc, chercher à le mettre en doute ne peut amener qu'à la déformation de l'identité chrétienne.

---

<sup>42</sup> H. U. VON BALTHASAR, *La Teologia dei tre giorni*, p. 128.