

# LES DEUX NATURES DU CHRIST AU CALVAIRE

Par Donald  
COBB\*

*Diplômé de la Faculté  
de Théologie Réformée  
d'Aix-en-Provence,  
ancien professeur de  
l'Institut Biblique  
Emmaüs.*

## Résumé :

La croix demeure d'une actualité brûlante ! Par le biais d'une question précise : comment articuler le rôle des deux natures du Christ au Calvaire ?, cet article, cherche à mieux en comprendre la signification. Afin d'esquisser une réponse, les positions d'un évangélique contemporain (John Stott) et celles de la Réforme calvinienne sont tout d'abord exposées, puis comparées à l'enseignement de l'Apôtre Paul et à celui de l'épître aux Hébreux. Cette étude comparative soulève quelques questions fondamentales : les souffrances de la croix relèvent-elles de la nature humaine ou de la nature divine du Christ ? Quels rôles précis faut-il attribuer à chacune d'entre-elles ? Quelles sont les conséquences pratiques de cette doctrine ?

## Abstracts :

The cross remains a question of burning importance ! This article seeks to better understand its significance by way of a specific question : how should we articulate the role of the two natures of Christ at Calvary ? In order to come to an answer, the positions of one contemporary evangelical scholar (John Stott) as well as the Calvinist Reformation are presented, then compared to the teachings of the Apostle Paul and the Epistle to the Hebrews. This study brings out, as fundamental questions : Is the suffering of the Cross predicated of Christ's human or divine nature ? What specific part do the two natures play ? What are the practical repercussions of this doctrine ?

---

\* Donald Cobb vit actuellement aux Etats-Unis où il se prépare pour un travail d'évangélisation parmi les musulmans en Europe.

Est-il important de savoir ce qui s'est passé au Calvaire ? L'Eglise à travers les siècles a toujours répondu affirmativement à cette question et a accordé une attention toute particulière à la doctrine de la croix du Christ. Il n'en est plus toujours de même aujourd'hui. En effet, pour beaucoup de chrétiens une compréhension claire et précise de la croix ne semble pas essentielle, du moins pour notre vie chrétienne de tous les jours. Un auteur évangélique s'exprime ainsi : « On nous dit que Christ a été immolé pour nous, que son sacrifice a ôté nos péchés et qu'en mourant il a mis hors de combat la mort elle-même. [...] Voilà le christianisme. Voilà ce qu'il faut croire. *Toutes les théories que nous bâtissons quant à la façon dont la mort de Christ opéra cela sont, à mes yeux, tout à fait secondaires* »<sup>1</sup>.

Cependant, pouvons-nous en rester là ? Force est de constater que ce flou au sujet de la croix tend, à l'heure actuelle, à se généraliser. Or, il est à craindre que si nous ne comprenons pas vraiment l'événement central de la foi chrétienne, nous ne soyons pas non plus en mesure *de communiquer celle-ci aux autres*. En réalité, une carence dans notre compréhension de Golgotha ne peut qu'être désastreuse pour ce qui est de l'évangélisation et, par conséquent, de l'édification de l'Eglise. Il est donc absolument nécessaire de nous pencher, toujours à nouveau, sur ce que Luther, par une formulation heureuse, a appelé « l'admirable échange ».

Une question précise peut nous servir de point de départ : quel est le rôle des deux natures du Christ au calvaire ? Peut-on expliciter la manière dont l'humanité, ainsi que la divinité de notre Sauveur y ont acquis notre salut ? C'est sur cette question que nous nous pencherons plus précisément. Un livre récent de John Stott propose une réponse assez courante<sup>2</sup> ; nous commencerons donc par esquisser cette position, tout en nous interrogeant sur son bien-fondé biblique. Ensuite, nous la comparerons à celle des premières générations de la Réforme calvinienne<sup>3</sup> puis à quelques passages clefs du Nouveau Testament.

<sup>1</sup> C.S. Lewis, *Voilà pourquoi je suis chrétien* (Guebwiller-Bruxelles-Lausanne, Ligue pour la lecture de la Bible, 1979), p. 68 (c'est nous qui soulignons ; nous corrigeons ce passage d'après le texte anglais).

<sup>2</sup> *La croix de Jésus-Christ* (Mulhouse, Editions Grâce et Vérité, [traduction française, Antoine Doriath, 1988]).

<sup>3</sup> Ce choix demande une explication. C'est pendant la période qui s'étend de 1530 (la Confession d'Augsbourg) à 1648 (la Confession de Westminster) que « l'élan premier » de la Réforme a commencé à chercher des assises doctrinales plus explicites. De plus, l'activité théologique de cette époque a constitué « les prémices » de toute la théologie protestante jusqu'à nos jours. Cette période est donc encore déterminante pour les Eglises et la réflexion théologique de notre XXe siècle finissant.

Ces derniers nous aideront à mieux asseoir une doctrine des deux natures du Christ au Calvaire... Et de la sorte, ils nous conduiront plus loin dans notre réflexion sur l'événement fondateur de notre foi.

## I. Les deux natures du Christ à la croix chez John Stott

A la question de savoir ce qui s'est passé à la croix, John Stott donne une réponse qui tient en une phrase : la croix est le lieu où Dieu a lui-même subi le châtement destiné aux hommes. « Mû par son amour parfait — et donc saint —, Dieu en Christ s'est substitué lui-même à nous pécheurs. *Voilà ce qui constitue le centre de la croix de Christ.* »<sup>4</sup> Ainsi, la logique de la croix se trouverait dans *l'auto-substitution de Dieu* (titre du chapitre six). On pourrait même dire que cette notion de l'auto-substitution divine constitue *le* donné fondamental de la position de Stott, le reste de son livre ne faisant que développer l'argumentation et les conséquences de cette thèse<sup>5</sup>.

### a. La croix et l'unité de Dieu

Le point de départ pour Stott se trouve dans la quatrième parole que Christ a prononcée sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34). Il ne s'agit ici de rien de moins, nous dit Stott, que de *l'abandon réel* du Fils éternel de Dieu par le Père, abandon qui irait jusqu'à provoquer une déchirure en Dieu lui-même. Nous y verrions « un abîme insondable » qui « s'est creusé entre le Père et le Fils », un « abandon total et réel »<sup>6</sup>. En quoi consistent cet abîme et cet abandon ? Stott reprend les propos de Jürgen Moltmann, en insistant sur le fait que cette expérience « sépare Dieu de Dieu jusqu'à l'inimitié et à la différence complètes ». Il poursuit en disant : « Nous devons reconnaître que le Père et le Fils souffrent, quoique différemment, du choix qu'ils ont fait de se livrer ». Puis Stott de citer Moltmann à nouveau :

---

<sup>4</sup> P. 159, c'est nous qui soulignons.

<sup>5</sup> Cela se voit bien dans la manière dont Stott développe les notions bibliques de la propitiation, de la rédemption, de la justification et de la réconciliation (p. 159ss). Ces idées ne seraient que des « images », imparfaites et contradictoires, de la réalité fondamentale de la croix, à savoir que Dieu lui-même y a pris la place de l'homme : « [...] les images destinées à éclairer le sens et la portée du salut sont incompatibles entre elles [...], quand bien même elles sous-tendent toutes la vérité primordiale qu'en Christ Dieu a porté notre péché et qu'il a subi notre mort pour nous affranchir du péché et de la mort. Les illustrations ne sont que des aides destinées à faciliter aux humains la compréhension de la doctrine » ; p. 160.

<sup>6</sup> P. 70 et 71. Pour ce qui suit, p. 210.

« Le Fils souffre de mourir, le Père souffre de la mort du Fils. La douleur du Père est ainsi de même poids que la mort du Fils. A la perte du Père par le Fils correspond la perte du Fils par le Père ».

On peut se demander toutefois comment Stott évite ici de faire du Père et du Fils, non seulement deux membres de la Trinité, mais encore *deux Dieux différents*. Peut-on parler dans cette perspective, comme l'Eglise l'a fait dès les premiers siècles, du Dieu unique, dont les membres se différencient, certes, par les relations qu'ils assument l'un par rapport aux autres, mais non par une quelconque indépendance de pensée, de sentiment ou d'être<sup>7</sup> ? En parlant de « la différence complète » entre le Père et le Fils, et en affirmant que ces deux souffrent « quoique différemment », c'est l'unité de la Trinité qui menace de se briser au profit d'une métaphysique spéculative — alors que l'Ecriture, sur ce point, garde un silence significatif.

### b. La croix et la souffrance de Dieu

On le voit bien, cette présentation de la croix pose également, et ce de manière très aiguë, la question de *la souffrance en Dieu*. En réalité, l'idée de la souffrance divine constitue le fil d'Ariane dans tout le développement de Stott. Cela est évident, par exemple, dans la manière dont l'auteur rejette l'impassibilité (*Impassibilis*) de Dieu, c'est-à-dire l'idée que Dieu n'est pas, comme les hommes, capable de souffrir. Stott souligne que cette doctrine, courante chez les Pères de l'Eglise, a certes eu le mérite de souligner la perfection absolue de Dieu. Cependant, s'il faut militer pour la perfection et la constance de Dieu, on devrait néanmoins s'élever contre la notion de l'*impassibilis*, car elle rendrait le discours sur Dieu « presque entièrement erroné »<sup>8</sup>. Pour Stott, le problème de l'impassibilité gît dans le fait qu'un Dieu impassible serait nécessairement un Dieu sans compassion, insensible à la réalité de ses créatures. Il ressemblerait à un Bouddha — béat, serein, mais « totalement détaché des souffrances de ce monde ». La vérité ne pourrait donc se trouver que dans la souffrance de Dieu à la croix, en notre faveur<sup>9</sup>.

Cette souffrance de Dieu aurait sa source également, voire d'abord, dans la tension entre la justice de Dieu et l'amour que Dieu porte aux

<sup>7</sup> Cf. H. Bavinck, *The Doctrine of God*, (Edimbourg, The Banner of Truth Trust [3e éd. 1979]), p. 298 et 302.

<sup>8</sup> P. 331.

<sup>9</sup> P. 336. Il faut pourtant reconnaître que, tout en affirmant que Dieu est impassible (cf. la *Confession de Foi de Westminster*, II, 1 : Dieu est « sans membres ni passions [corporels] »), l'Eglise a toujours été soucieuse de ne pas conclure de l'impassibilité de Dieu que celui-ci serait donc sans compassion, sans amour ou dénué de tout sentiment vis-à-vis de sa création.

hommes. Stott, se référant à Osée 11,8 et 9, évoque ainsi la « lutte » ou le « conflit » que produiraient ces deux attributs opposés, et conclut : « Qui oserait prétendre [...] que Dieu n'est pas tiraillé par les exigences opposées de ses attributs ? ». Puis il met en avant « l'intensité de la lutte qui se déroule en Dieu entre ce qu'il *devrait* faire en raison des exigences de sa justice et ce qu'il *ne peut pas* faire, par suite des impératifs de son amour »<sup>10</sup>. Mentionnons aussi que, pour Stott, la souffrance de Dieu ne se limite pas au moment de la croix. Elle est — et elle *doit* être — concomitante avec le péché. De la sorte, Dieu aurait souffert dans l'Holocauste et il souffrirait, aujourd'hui encore, de la situation désespérée qui règne dans une grande partie du monde moderne<sup>11</sup>.

### c. Les fondements bibliques de l'argumentation de Stott

Il existerait, selon Stott, « de solides preuves bibliques » pour appuyer une notion de la souffrance en Dieu, et donc, de la centralité des souffrances divines à Golgotha<sup>12</sup>. Mais qu'en est-il réellement ? Nous avons déjà vu l'importance que l'auteur attache à Osée 11,8 et 9 :

Comment pourrais-je te traiter, Ephraïm ? Pourrais-je te livrer, Israël ? Comment pourrais-je te traiter comme Adma ? Te rendrais-je semblable à Tseboïm ? Mon cœur est bouleversé, toute ma pitié s'émeut. Je n'agirai pas selon mon ardente colère, je ne reviendrai pas détruire Ephraïm ; car je suis Dieu, et non pas un homme, je suis le Saint au milieu de toi ; je ne viendrai pas avec colère.

Pour Stott, ce passage serait un tableau idéal pour montrer le tiraillement entre les attributs différents et opposés que sont la justice et l'amour, ainsi que la souffrance divine qui en découlerait. Mais est-ce réellement ce qu'enseignent ces versets ? Ce passage souligne, certes, que le péché même ne pourra ébranler l'amour de Dieu pour son peuple ; malgré le jugement — et en raison de sa compassion incompréhensible — Dieu restera fidèle à ses promesses et à son alliance.

---

<sup>10</sup> P. 122s. (souligné dans le texte. Cf. aussi p. 333). On peut remarquer des inconséquences dans le développement de Stott sur ce point. Il n'est pas aisé, en effet, de savoir comment l'affirmation d'une lutte entre les attributs de Dieu, ou encore de la priorité de certains attributs (l'amour) par rapport à d'autres (la justice, p. 122), s'harmonisent avec ce que Stott affirme au sujet de *l'unité* des attributs : « On peut encore aller plus loin et affirmer que ces sentiments sont plus que 'simultanés', ils sont *identiques*, ou du moins deux expressions de la même réalité. Car [...] la colère de Dieu, c'est l'amour de Dieu, dans la forme où l'expérience l'homme qui s'éloigne de Dieu et qui s'est dressé contre Dieu » ; p. 124 (nous soulignons). Mais alors, comment peut-on parler encore de lutte, de priorités ou de tiraillements ?

<sup>11</sup> P. 333ss.

<sup>12</sup> Cf. p. 336 pour ce qui suit.

Le jugement, pas plus que le péché, ne sera le fin mot des rapports entre Dieu et son peuple. Cependant, il convient de reconnaître le caractère *anthropomorphique*\* de ce passage. Le but de ces versets n'est pas de montrer une contradiction en Dieu !, mais de mettre en avant, dans un langage adapté à notre réalité humaine, la compassion, le pardon et la longanimité\* insondables de celui qui n'est pas un homme, mais qui est le Dieu saint.

Les autres passages de l'Ancien Testament que Stott met en avant sont encore moins à propos. Comment, par exemple, déduire une idée de la souffrance à partir de l'affirmation que Dieu « entendit leurs soupirs » (Ex 2,24) ? Assurément, ce passage nous rappelle, qu'au fort de la souffrance d'Israël, Dieu a eu pitié de son peuple et qu'il a pris la décision d'intervenir. Mais y voir une souffrance en Dieu, c'est employer le texte biblique de manière abusive. De même, quand l'Écriture parle de « toutes leurs détresses — qui étaient pour lui aussi une détresse [...] » (Es 63,9), elle signifie — à supposer que ce soit la bonne traduction — que Dieu ne reste jamais indifférent aux souffrances de son peuple ; il les prend à cœur parce qu'il prend ses élus à cœur<sup>13</sup>. Il nous semble donc difficile d'affirmer, sans outrepasser le sens et la portée des données vétérotestamentaires en tout cas, que Dieu souffre avec les siens.

Stott fait également référence à quelques passages du Nouveau Testament, comme 1 Corinthiens 2,8 qui dit que les « princes de ce siècle » ont « crucifié le Seigneur de gloire », ou Hébreux 9,15 à 17 où l'auteur de l'épître souligne que la mort du Christ est en fait la mort du testateur, c'est-à-dire Dieu lui-même. Stott met également en avant Ac 20,28, où Paul parle de « l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang ». Toutefois, nous devons reconnaître que chacun de ces passages parle de *la mise à mort du Christ*, de celui qui est aussi le vrai Fils de Dieu. C'est tout autre chose que de dire qu'ils parlent de *la souffrance de Dieu* ! Prendre ces versets dans le sens où Stott les comprend conduirait plutôt à dire que Dieu lui-même serait mort à la croix, ce qui, pour les auteurs bibliques, serait autant un non-sens qu'un blasphème<sup>14</sup> ! La vraie portée de ces versets n'est pas que Dieu

\* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire pages 75-77.

<sup>13</sup> Il faut souligner, néanmoins, que cette traduction d'Es 63,9 est loin d'être établie. Ce verset dit, littéralement : « Dans toutes leurs adversités (*tsaratham*), non pas un adversaire (*lô' tsar*), mais un ange (*oumale' akh*) ; sa face les a sauvés ». La TOB, la Bible de Jérusalem et la Bible en français courant suivent ici les traductions grecque et latine : « Dans toutes leurs angoisses, ce n'est pas un messager ou un ange, c'est sa face qui les a sauvés » (BJ) ; « adversaire » et « messager » sont très proche en hébreu ; cf. Es 57,9).

<sup>14</sup> Calvin s'exprime ainsi : « Car Dieu n'a point de sang et ne peut souffrir, ni être touché des mains. Mais d'autant que Jésus-Christ, qui était Dieu et vrai homme, a été crucifié et a épandu son sang pour nous, ce

a souffert à la croix. L'implication est plutôt que celui qui est mort en croix n'est pas un simple homme ; il est aussi le Dieu véritable et éternel.



Le théopaschitisme\* de Stott contient sans doute un certain attrait sentimental — l'idée que Dieu souffrirait pour nous, ses créatures<sup>15</sup>. Le prix en est pourtant élevé puisque, pour élaborer sa position, Stott doit procéder à une révision radicale de la doctrine classique de Dieu. Le développement de l'évangélique britannique bute, en effet, contre l'unité des personnes et des attributs divins ; il soulève donc inévitablement le problème du trithéisme\*. Cette révision entraîne également le rejet d'une vraie immuabilité\*, ou « impassibilité », divine<sup>16</sup>. Plus fondamentalement encore, la présentation de Stott, tout en se prétendant biblique, outrepassa les affirmations claires de l'Écriture ; elle érige une spéculation métaphysique sur le silence des textes bibliques.

La plus grande faiblesse de l'exposé de Stott nous semble toutefois résider dans son incapacité à donner une réponse satisfaisante à la question d'Anselme : *Cur Deus Homo ?* « Pourquoi le Dieu-homme ? ». Pourquoi le Fils éternel de Dieu devait-il assumer *notre humanité* ? En effet, puisque l'essentiel de la croix, pour Stott, est cette déchirure au sein de Dieu, l'incarnation — l'humanité du Christ — peut-elle avoir une vraie valeur pour notre salut ? N'est-elle pas réduite, logiquement, à n'être qu'une manifestation visible de ce qui se passe au sein du Créateur ?

---

qui a été fait en sa nature humaine est improprement appliqué divinité, bien que ce ne soit pas sans raison. [...] d'autant que [Christ] était Dieu et homme, au regard de l'union des deux natures, il attribuait à l'une ce qui était à l'autre » ; *Institution chrétienne*, II, xiv, 2 (p. 239). De la même manière, on peut légitimement appeler Marie *theotokos* (mère, ou « porteuse » de Dieu) parce qu'elle est mère de celui qui est aussi le Fils éternel du Père — ce qui est tout autre chose que de dire qu'elle serait, littéralement, celle qui aurait engendré Dieu !

<sup>15</sup> Dans une partie où il tente de répondre à la question « qui est le substitut ? », Stott récuse le théopaschitisme comme une hérésie, le définissant comme l'idée que c'est « surtout Dieu qui avait souffert en Christ et par lui » ; p. 149 (nous soulignons). Cependant, l'Église a rejeté le théopaschitisme, non parce qu'il faisait une place plus large aux souffrances de Dieu qu'à celles du Christ dans son humanité, mais parce qu'il enseignait « [...] que Dieu le Verbe a éprouvé la douleur et la mort dans sa divinité » ; M. Jugie, *Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC)*, tome 10,2 (Paris, Librairie Létouzey et Ané), col. 2237. Il est notoire, par ailleurs, que nulle part dans son livre Stott n'accentue les souffrances du Christ *dans son humanité*.

<sup>16</sup> Cette transformation se voit encore dans l'idée que les souffrances de Dieu seraient obligatoires (p. 336) et que la croix aurait été un « risque » dont l'issue était tout sauf certaine : « [...] Dieu a pris le risque, en livrant son Fils à la mort de ne plus contrôler les événements et donc de perdre la maîtrise sur lui-même » ; p. 209.

L'insistance unilatérale sur la nature divine du Christ en croix pose donc, nous semble-t-il, plus de difficultés qu'elle n'en résoud. Nous pourrions même dire qu'une telle insistance barre la route à une vraie compréhension de la logique de notre salut puisque, pour l'Écriture, l'humanité du Crucifié y est tout aussi centrale que sa divinité. Existe-t-il une analyse plus satisfaisante de la place des deux natures du Christ au Calvaire ? C'est ce que nous voulons voir maintenant en nous tournant vers la Réforme calvinienne.

## II. Les deux natures du Christ en croix d'après les Réformateurs

Les problèmes posés par l'exposé de Stott nous obligent à regarder plus loin, tout en nous permettant d'affiner le sens de nos interrogations. Dans notre deuxième partie nous voulons développer la manière dont la théologie réformée des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles a conçu la relation entre les deux natures au calvaire. Nous allons le faire en regardant les écrits les plus connus de cette époque.

### a. Abandon ou sentiment d'abandon ?

Ce qui précède soulève une question qui n'est pas sans pertinence pour le sujet qui nous préoccupe : comment la théologie réformée a-t-elle compris le cri de dérélition\* qui est au centre de la crucifixion ?

On peut remarquer, tout d'abord, que les Réformateurs ont affirmé avec beaucoup de force la réalité de la malédiction et du jugement divins. Le *Catéchisme de Heidelberg* exprime bien la pensée de la Réforme en disant que le Christ « a porté en son corps et en son âme le poids de la colère de Dieu contre le péché de tout le genre humain » (Q 37). D'une manière plus personnelle, le catéchisme rappelle que le Christ « [...] s'est chargé de la malédiction qui pesait sur moi, puisque la mort sur la croix était maudite de Dieu » (Q 39). De même, le *Catéchisme de Genève* ; en exposant le sens du *descendit ad inferos* du symbole des Apôtres, précise que Jésus, à la croix, « comparaisait au tribunal de Dieu pour y être puni à la place des pécheurs » (Q 66). Pas de doute possible : pour la théologie réformée, le jugement qui a fondu sur le Christ au calvaire a bien été réel.

Est-il donc permis de parler, à la manière de Stott, d'un « abîme insondable » qui se serait créé entre le Père et le Fils éternels ? Les Réformateurs se refusent, en tout cas, à une telle idée. Dans la même question du *Catéchisme de Genève* que nous venons de citer, il est affirmé qu'il fallait que le Christ connaisse « l'affreux tourment de se croire abandonné, et même haï de Dieu ». Et cela soulève la question : « Son Père était-il donc irrité contre lui ? » (Q 67). Or, la réponse du

catéchisme est sans équivoque : « Pas du tout ! S'il a usé envers lui d'une telle rigueur, c'est afin que s'accomplît la prophétie d'Ésaïe : 'Il a été frappé par Dieu pour nos péchés, meurtri pour nos iniquités' ». Le *Eloï, Eloï, lama sabachtani* du vendredi saint n'est donc pas, dans cette perspective, l'expression d'une déchirure éternelle, mais d'un sentiment humain d'abandon.

Jean Calvin, l'auteur du catéchisme, s'expliquera davantage dans son *Institution de la religion chrétienne* : le cri de Jésus à la croix ne signifie pas que Dieu lui ait retiré son affection paternelle, puisque le Christ peut continuer à intercéder pour les hommes auprès de lui (Lc 23,34). Ce cri nous révèle plutôt que Dieu fait expérimenter au Christ tout ce que doivent éprouver ceux qui sont sous le jugement :

[...] de fait, on ne peut imaginer un abîme plus épouvantable, *que de se sentir délaissé et abandonné par Dieu*, de n'en recevoir aucune aide quand on l'invoque, et de ne rien attendre d'autre sinon qu'il conspire à nous perdre et à nous détruire. [...] Toutefois, par cela nous ne voulons pas inférer que Dieu ait jamais été ou adversaire du Christ ou courroucé contre lui. [...] Mais nous disons que [Christ] a soutenu la pesanteur de la vengeance de Dieu, puisqu'il a été frappé et affligé par sa main et qu'il a expérimenté *tous les signes que Dieu montre aux pécheurs* en se courrouçant contre eux et en les punissant<sup>17</sup>.

La croix n'est pas pour Calvin le lieu d'un « drame inter-trinitaire ». Elle est le moment où le Christ se met à la place des pécheurs et connaît intimement — dans son corps, sa perception et ses sentiments humains — le châtiment qu'auraient dû subir les hommes qu'il y représente. C'est là, en fait, le point de vue de la Réforme calvinienne dans son ensemble. Cette position nous pousse à poser une question dont nous pouvons déjà entrevoir la réponse : de quelle nature, précisément, les souffrances de la croix relèvent-elles ?

*b. A quelle nature les souffrances du Christ doivent-elles être attribuées ?*

Pour les Réformateurs, poser cette question, ce n'est pas diviser l'incarnation. Mais c'est reconnaître que, pas plus que dans la personne du Christ, il n'y a dans son œuvre aucune confusion entre les propriétés ou les actes des deux natures : « Christ, dans l'œuvre de médiation, a agi selon ses deux natures, chacune d'elles agissant selon ce qui lui est propre »<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> *Institution Chrétienne (IC)*, II, xvi, 11 (texte légèrement modernisé ; c'est nous qui soulignons). Cf. aussi II, xvi, 12.

<sup>18</sup> *La Confession de foi de Westminster*, VIII, 6.

Le *Catéchisme de Genève* aborde explicitement la question du rapport entre les souffrances et les deux natures du Christ : « Mais, s'il est Dieu, comment a-t-il pu éprouver un tel effroi : celui d'être abandonné par Dieu ? » (Q 68). Dans la réponse qui suit nous lisons ceci : « C'est en tant qu'homme qu'il est arrivé là. Sa divine nature est restée momentanément dans l'ombre, comme si elle s'était abstenue d'intervenir ». D'après le catéchisme, c'est donc dans sa nature humaine, et non selon sa divinité, que le Christ a souffert.

Le *Catéchisme de Heidelberg* va dans le même sens, en enseignant que le châtement pour le péché fut subi précisément dans l'humanité du Christ. Paradoxalement, cette affirmation apparaît dans une question relative à *la divinité* du Médiateur : « Pourquoi doit-il être en même temps vrai Dieu ? ». Toutefois la réponse est appropriée : « Afin que, *dans son humanité*, il puisse, par la puissance de sa divinité, soutenir le poids de la colère de Dieu, nous acquérant et nous rendant ainsi la justice et la vie »<sup>19</sup>. L'humanité est ici le lieu des souffrances du Médiateur. Ursinus, co-auteur du catéchisme (avec Olevianus), développera cette affirmation dans son *Commentaire du catéchisme de Heidelberg*, en expliquant le cri du Christ à la croix. Voici ce qu'il en dit :

Non pas qu'il y eût une quelconque séparation entre les deux natures du Christ ; mais [...] la Divinité abandonna l'humanité pour un temps, la Parole se tenant en repos ou coi (comme le disait Irénée), n'apportant ni aide ni délivrance à l'humanité affligée jusqu'à ce qu'une passion tout à fait suffisante soit endurée et achevée<sup>20</sup>.

Les souffrances du Christ ne peuvent donc être attribuées qu'improprement à la nature divine du Christ. Toute ambiguïté est ôtée lorsque Ursinus soulève la question : « Le Christ a-t-il souffert selon les deux natures ? » :

Le Christ a souffert, non selon les deux natures, ni selon sa divinité, mais selon sa seule nature humaine, et dans le corps et dans l'âme ; car la nature divine est immuable, impassible, immortelle ; elle est la vie même. Mais le Christ a souffert de telle manière, selon son humanité, que par sa passion et sa mort il a rendu satisfaction pour les péchés des hommes<sup>21</sup>.

Calvin développe cette même perspective dans l'*Institution chrétienne* : le Christ a revêtu notre humanité afin de « [...] souffrir la peine

<sup>19</sup> Question et réponse 17 (c'est nous qui soulignons).

<sup>20</sup> *Commentary on the Heidelberg Catechism* (Presbyterian and Reformed, Phillipsburg, New Jersey [E.U.], s.d.), p. 213 (commentaire sur Q 37). Ce commentaire fut d'abord élaboré en Latin par un disciple et ami proche d'Ursinus, à partir des cours professés par ce dernier sur le catéchisme. La publication originelle date de 1585.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 215.

que nous avons méritée, *en la chair en laquelle la faute avait été commise* »<sup>22</sup>. Cette idée revient également dans des discussions connexes. Ainsi; en réfutant les positions de Michel Servet, Calvin remarque que seule l'humanité du Christ peut assurer notre salut : « Car si la chair [du Christ] était la divinité même, elle ne serait plus son temple ; et aussi nous ne pouvons avoir de Rédempteur, *sinon qu'il soit engendré vraiment selon la chair pour être vrai homme* »<sup>23</sup>. Le fait que Christ prenne réellement *notre* humanité est considéré comme primordial pour notre salut.

Dans tous ces passages l'idée essentielle, c'est que chercher notre salut ailleurs que dans l'obéissance humaine du Médiateur (obéissance qui nous avait été requise) ou dans la mort humaine de celui-ci (mort qui nous était destinée en tant qu'hommes pécheurs), c'est nous ôter toute certitude d'un salut réel et définitif. Les Réformateurs attribuent donc les souffrances du Christ à la nature humaine. Il était même *nécessaire* que le Médiateur souffre selon son humanité puisque, là où l'homme a péché, c'est l'homme qui doit réparer<sup>24</sup>.

Cet enseignement peut paraître excessif ou sembler outrepasser les avertissements de Chalcédoine, à savoir qu'il n'y a pas davantage de *division* ou de *séparation* dans les deux natures du Christ qu'il n'y a de mélange ou de changement. Dans ce contexte, il est intéressant de jeter un regard rapide sur la théologie luthérienne de la même époque. Car, si le reproche a été fait aux Réformés de séparer les deux natures du Christ, on a souvent accusé les Luthériens de prôner plutôt un changement dans les deux natures, voire un mélange des deux. La *Formule de concorde* pourtant, en exposant la « pure doctrine christologique de l'Eglise chrétienne », commence par affirmer l'unité de la personne du Médiateur dans les mêmes termes que Chalcédoine. Puis elle dit ceci, en abordant l'humanité du Christ :

Les propriétés de la nature humaine sont : d'être une créature corporelle, faite de chair et de sang, d'être finie et circonscrite, de souffrir et de mourir, de monter et de descendre, de se mouvoir de lieu en lieu, d'avoir faim et soif, de souffrir du froid et de la chaleur, etc., propriétés qui ne deviennent jamais celles de la nature divine<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> IC, II, xii, 3 (p. 225, c'est nous qui soulignons). Cf. aussi la *Confession belge*, art. XX : « Nous croyons que Dieu étant très parfaitement miséricordieux et aussi très juste, a envoyé son Fils prendre la nature en laquelle la désobéissance avait été commise, pour en icelle satisfaire et punir le péché par la très rigoureuse mort et passion d'icelui ».

<sup>23</sup> IC, II, xiv, 8 (c'est nous qui soulignons). Calvin combat l'hérésie d'Apolinaire de la même manière : II, xvi, 12. Cf. aussi la *Confession belge*, art. XX.

<sup>24</sup> Cf. aussi le *Catéchisme de Heidelberg*, Q 14 et 16 et le *Catéchisme de Genève*, Q 51 et 52.

<sup>25</sup> *Formule de concorde*, Epitomé VIII, proposition 4 in *La foi des* ↪

Partant de cette affirmation, la *Formule* parle, un peu plus loin, des souffrances du Christ à la croix : « Le Fils de Dieu a donc réellement souffert pour nous, *mais selon la propriété de la nature humaine* qu'il a admise dans l'unité de sa personne divine [...] »<sup>26</sup>. On le voit bien, les théologiens luthériens du XVI<sup>e</sup> siècle, que l'on ne saurait accuser de Nestorianisme\*, sont ici très proches des Réformés. Il ne s'agissait, pas plus pour les uns que pour les autres, d'une division des deux natures du Christ ; ce qu'il fallait sauvegarder, c'était d'abord l'affirmation biblique, à savoir que les deux natures ne se confondent pas dans l'incarnation<sup>27</sup>.

Au fond, ces prises de position du XVI<sup>e</sup> siècle proviennent du désir de ne pas défigurer la vérité biblique sur la personne du Christ et la nature de Dieu. Nous y voyons avant tout le souci de sauvegarder, dans l'incarnation, la réalité de la nature divine — Dieu reste pleinement Dieu ! — et la réalité de la nature humaine : c'est véritablement à un homme que Dieu a fait subir ce que l'homme pécheur méritait.

### c. Le « rôle » de la nature divine du Christ à la croix

Tout cela implique-t-il que, selon les Réformateurs, la divinité du Christ n'aurait eu aucune importance pour ce qui est de la croix, ou qu'un Christ seulement humain aurait suffi à acquérir notre rachat ? C'est peut-être l'impression que nous pourrions avoir en regardant ce qui précède.

En fait, la place centrale qu'occupe la notion du *Médiateur* dans la théologie réformée du XVI<sup>e</sup> siècle nous oblige déjà à répondre par la négative. La doctrine du Médiateur y est, en effet, au cœur même

---

*Eglises luthériennes*, Confessions et catéchismes (éd. A. Birmelé et M. Lienhard, Paris-Genève, Le Cerf-Labor et Fides, 1991), p. 436 (c'est nous qui soulignons).

<sup>26</sup> *Ibid.*, Epitomé VIII, proposition 9, p. 437 (nous soulignons).

<sup>27</sup> Cf. aussi *solida declaratio*, VIII, affirmations 1 à 5. Il convient de reconnaître, pourtant, que la *Formule* souffre aussi de certaines incohérences, notamment en ce qui concerne la *communicatio idiomatum* (la communication des propriétés). Cf., par exemple, *Solida declaratio*, VIII, 20 : « En raison de cette union hypostatique, qui ne peut ni exister ni être conçue sans une communion réelle des natures, *ce n'est pas seulement la nature humaine*, dont le propre est de souffrir et de mourir, *qui a souffert pour les péchés du monde entier ; au contraire, c'est le Fils de Dieu lui-même qui*, selon la nature humaine assumée par lui, *a souffert* et, comme l'atteste notre Symbole apostolique, *est réellement mort, bien que la nature divine ne puisse ni souffrir, ni mourir* » ; *ibid.*, p. 510s. (c'est nous qui soulignons). Cf. aussi Epitomé VIII, partie négative, affirmation n° 12, in *ibid.*, p. 438. On peut également consulter, sur toute cette question, G.C. Berkouwer, *op. cit.*, p. 275ss et O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, tome II (Grand Rapids, Eerdmans, 1983), p. 130s.

du salut. Le *Catéchisme de Heidelberg* illustre cela à merveille : la deuxième partie de cet ouvrage, traitant de la délivrance de l'homme, s'ouvre par l'affirmation du jugement divin qui pèse sur la race humaine, et dont l'homme est incapable de s'acquitter (Q 12 à 14). Puis le catéchisme passe à la nécessité d'une médiation entre Dieu et l'homme : « Quel médiateur et libérateur devons-nous donc chercher ? » (Q 15), question à laquelle il donne la réponse suivante : « Quelqu'un qui soit vrai homme et parfaitement juste, et cependant plus fort que toutes les créatures, c'est-à-dire qui soit en même temps vrai Dieu ». Le rôle du Médiateur — de celui qui est vrai homme *et* vrai Dieu — est donc, dans la pensée de la Réforme, capitale pour notre salut<sup>28</sup>.

Ayant dit cela, quel rôle précis devons-nous attribuer à la nature divine du Christ dans l'œuvre de la croix ? Le *Catéchisme de Heidelberg* donne une première orientation, en posant ainsi le problème du péché : « Y a-t-il quelque part une simple créature qui puisse payer pour nous ? » (Q 14). C'est surtout la deuxième partie de la réponse qui retiendra ici notre attention : « Aucune. [...] parce qu'une simple créature ne pourrait ni supporter le poids de la colère éternelle de Dieu contre le péché, ni en délivrer d'autres ». Autrement dit, un simple homme ne saurait tenir devant la colère du Dieu saint sans être anéanti, sans succomber à l'extrémité de l'épreuve. Il fallait donc que la nature divine, au moment de la croix, soit là pour « secourir » la nature humaine du Christ, pour lui donner la force de subir le jugement de Dieu et lui permettre de rester fidèle dans le châtement. La question 17 explique davantage ; après avoir évoqué la nécessité d'un médiateur et, plus précisément, de l'humanité de ce médiateur (Q 15 et 16), le catéchisme aborde la divinité de celui-ci : « Pourquoi doit-il être en même temps vrai Dieu ? ». La réponse donnée, que nous nous permettons de citer de nouveau, va tout à fait dans le même sens que la question 14 : « Afin que, *dans son humanité*, il puisse, *par la puissance de sa divinité*, soutenir le poids de la colère de Dieu [...] »<sup>29</sup>. Le rôle de la divinité se définit ici en termes d'aide ou de soutien en faveur de l'humanité du Christ.

Ursinus, dans son *Commentaire*, revient précisément sur ce point. Dans son explication de la question 17, il affirme :

Si notre Médiateur n'avait été qu'un homme, et qu'il avait pris sur lui le fardeau de la colère de Dieu, il eût été écrasé sous

---

<sup>28</sup> Chez Calvin, cette centralité de la médiation du Christ englobe toute la doctrine de la personne et de l'œuvre du Christ. Cf. *ibid.*, p. 128 et les titres des chapitres de *L'Institution chrétienne* touchant à la Christologie : « Qu'il a fallu que Jésus-Christ, *pour faire office de Médiateur*, fût fait homme » (II, xii), « comment les deux natures font une seule personne *au Médiateur* » (II, xiv). On remarquera notamment le titre de II, xvi : « Comment Jésus-Christ s'est acquitté *de l'office de Médiateur, pour nous acquérir le salut*. Où il est traité de sa mort, résurrection et ascension ».

<sup>29</sup> C'est nous qui soulignons.

son poids. Il était donc nécessaire qu'il dispose d'une puissance infinie et, pour cette raison, qu'il soit Dieu, afin de pouvoir supporter un châtement infini, sans sombrer dans le désespoir, ou en être écrasé<sup>30</sup>.

Ensuite, prévoyant l'objection qu'un simple homme qui serait resté dans l'obéissance aurait pu ainsi satisfaire aux exigences divines, Ursinus souligne qu'une telle obéissance, quoique suffisante pour la justice de son auteur, n'aurait pu acquérir la justice à d'autres hommes. Pour que cela soit possible, il fallait que le Médiateur soit de nature divine :

Quoi que nous concédions [...] qu'un simple homme, par son obéissance, puisse accomplir parfaitement la loi, toutefois cette obéissance n'aurait pu être une satisfaction pour les péchés d'un autre, car chacun est tenu d'obéir à la loi. *Il était donc nécessaire que le Médiateur endure une punition suffisante pour nous et, pour cette raison, être armé d'une puissance divine* ; car si les démons eux-mêmes ne sont pas capables de supporter le poids de la colère de Dieu vis-à-vis du péché, combien moins l'homme pourrait-il le faire<sup>31</sup>.

Notons que la nécessité de la nature divine se pose ici spécifiquement vis-à-vis de *la grandeur de la colère de Dieu* ; le châtement qui s'est abattu sur le Christ le vendredi saint n'a pas eu la force d'une punition individuelle seulement, de ce qu'aurait mérité un seul homme. A la croix, le Christ a pris sur lui la totalité du châtement que méritaient tous ceux qu'il représentait. Pour que le Christ procure le rachat à tous les élus, il a fallu qu'il puisse supporter une colère et un châtement sans bornes. Or cela, affirment les Réformateurs, aucun homme n'aurait pu le faire et demeurer dans la soumission et la confiance vis-à-vis de Dieu<sup>32</sup>.

C'est cette même idée que nous trouvons dans le *Grand catéchisme de Westminster*, rédigé presque un siècle plus tard. A la question « pourquoi fallait-il que le Médiateur soit Dieu ? » (Q 38) nous lisons la réponse que voici :

Il fallait que le Médiateur soit Dieu afin de soutenir la nature humaine, de l'empêcher de sombrer sous la colère infinie de Dieu et la puissance de la mort ; d'accorder une valeur et une efficace à ses souffrances, à son obéissance et à son intercession ;

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 87.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 88 (c'est nous qui soulignons).

<sup>32</sup> Ursinus écrit ailleurs : « Comment donc le rachat que le seul Christ a payé peut-il correspondre aux péchés d'un grand nombre d'hommes ? [...] D'abord, en raison de la dignité de sa personne ; et deuxièmement, à cause de la grandeur de la punition qu'il endura ; car il souffrit ce que nous aurions dû souffrir pendant toute l'éternité » ; *ibid.*, p. 214. Cf. également T. de Bèze, *Confession de foi du chrétien*, art. XX et les *Canons de Dordrecht*, II, iv.

et de satisfaire la justice de Dieu, de procurer sa faveur, de s'acquérir un peuple qui lui soit propre, de donner son Esprit aux membres de celui-ci, de vaincre leurs ennemis et de leur apporter un salut éternel.

Dans toutes ces choses qu'énumère le catéchisme, la divinité du Christ est centrale. Mais comme pour le *Catéchisme de Heidelberg*, elle est essentielle, non pour apporter une œuvre parallèle à celle de l'humanité du Christ, mais précisément pour permettre que l'aspect humain de cette œuvre unique s'accomplisse et ait une efficacité auprès du Père. En particulier, c'est la nature divine qui accorde à la nature humaine de supporter la colère divine, tout en restant dans une attitude de fidélité, de soumission et d'obéissance.



En conclusion à cette partie nous pouvons donc affirmer que le propre de la divinité du Christ en croix, selon la théologie des premières générations de la Réforme, n'a pas été de souffrir, ou de subir la colère du Père, mais de permettre à l'humanité du Christ d'accomplir fidèlement le rôle qui lui était échu. En ayant le souci de maintenir l'unité de l'œuvre du Christ, nous pourrions articuler ainsi cette position : *la nature divine du Christ a assuré que les souffrances et le châtement, qui eurent lieu dans le corps et l'entendement de ce dernier, ne l'ont pas écrasé ; au contraire, ce Médiateur a pu, à cause d'elle, rester fidèle à son office et accomplir son œuvre.* C'est à la fois la grandeur du châtement qui s'est abattu sur le Christ, et la dignité de celui qui l'a subi, qui ont fait de la croix le lieu et le fondement de notre salut. A l'inverse de la position de Stott, les Réformateurs donnent donc une réponse précise à la question de savoir pourquoi le Fils éternel devait assumer notre humanité : c'était pour prendre sur lui-même, *dans sa nature humaine*, le jugement qui nous était destiné, à nous les hommes.

### **III. Les deux natures et la croix : examen de quelques passages-clefs de l'Écriture**

L'Écriture elle-même nous permet-elle d'aller plus loin ? Pouvons-nous, sur la base des affirmations bibliques, arriver à une position précise au sujet de « l'admirable échange » qui a eu lieu à Golgotha ? Nous voulons tenter de répondre à cette question dans les paragraphes qui suivent, en nous aidant de deux « lieux » bibliques : il s'agit de l'analogie entre le Christ et Adam, et de l'exposé que fait l'épître aux Hébreux sur l'œuvre et la personne du Christ.

#### *a. Le Christ et Adam dans l'enseignement de Paul*

Paul aborde ce thème en *1 Corinthiens 15*, dans le contexte précis de la résurrection future des croyants. Aux membres de l'Église

de Corinthe qui en sont venus à nier la résurrection des morts, Paul expose le lien nécessaire entre la résurrection du Christ, « le dernier Adam » (v. 45) et celle de l'humanité qui est « en lui ».

Il le fait d'abord à travers une métaphore : notre résurrection est inévitable, car Christ est « les prémices » de ceux qui lui appartiennent (v. 20) : ce qui lui est arrivé leur est également promis, car sa résurrection et la leur ne forment qu'une seule réalité<sup>33</sup>. La métaphore est expliquée dans les deux versets suivants :

En effet, puisque la mort est venue par un homme (*di'anthrôpou thanatos*), c'est aussi par un homme (*kai di'anthrôpou*) qu'est venue la résurrection des morts. Et comme tous meurent en Adam, de même aussi, tous revivront en Christ [...] (vv. 21 et 22).

La mort du premier homme a signifié la mort pour tous ceux que cet homme représentait devant Dieu. Or, de la même manière, nous dit Paul, la résurrection de l'homme Jésus-Christ signifie la résurrection pour tous ceux dont il est le Chef et le représentant auprès du Père. Comme le péché d'Adam contenait en germe toute la suite de l'histoire des hommes, ainsi la résurrection du Christ contient en elle-même ce qui est maintenant réservé aux siens. L'humanité du Chef, implicite déjà dans la notion des prémices, est ici capitale : elle assure la rédemption de ceux qui lui appartiennent. Comme le dit un commentateur, ce qui intéresse Paul dans ces versets, c'est le renversement de la mort par la résurrection ; mais c'est aussi « [...] la manière *humaine* dont la vie et la mort sont communiquées et, par conséquent, l'humanité authentique du Christ. Quelles que puissent être les croyances des Corinthiens au sujet de la résurrection du Christ, on ne saurait dire que celle-ci est d'un autre ordre en raison de la divinité du Christ. Bien plutôt, de même que la mort, la résurrection *vient par un homme* »<sup>34</sup>.

Le « en effet, puisque » du v. 21 est capital : il implique que, dans le dessein de Dieu, le salut doit être en rapport avec la déchéance et ce qui l'a provoquée. Puisque c'est un homme qui a péché, le salut aussi doit passer par un homme. Par un homme est dénouée l'histoire dramatique du péché que le premier homme a déclenchée. Le rapport entre le Christ et Adam sert donc à mettre en avant, dans ce passage, l'aspect profondément humain de la rédemption obtenue par le Sauveur<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Les prémices (*aparchê*) sont les premiers épis à être glanés lors de la récolte. Puisque Dieu a déjà commencé « la moisson » en ressuscitant le Christ, la suite est assurée.

<sup>34</sup> G. D. Fee, *First Epistle to the Corinthians* (coll. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1987), p. 751 (souligné dans le texte).

<sup>35</sup> « L'accent est sur [*anthrôpou*], *homme*. C'est l'origine réellement humaine de ces deux phases opposées de l'existence de l'humanité que Paul veut mettre en relief. Par homme la nécessité de mourir a été

L'analogie entre les deux Chefs de l'humanité revient en *Romains* 5,12 à 21. Après avoir traité de la situation désespérée de l'humanité (1,18 à 3,20) et de la solution divine à ce dilemme (la foi en Christ, 3,21 à 5,11), Paul aborde le fondement « objectif » de notre rédemption. L'essentiel de ce passage tient en une comparaison entre les deux hommes, Adam et Christ, ainsi qu'en la relation de solidarité qui les unit à ceux qu'ils représentent.

Paul commence par l'affirmation que le péché et la mort sont entrés dans l'humanité « par un seul homme » (*di' benos anthrôpou*, v. 12). Comme en *1 Corinthiens*, l'action d'Adam a des conséquences décisives pour tous ceux qui sont issus de lui ; « les nombreux » subissent les effets de l'acte du premier homme (v. 12b à 14). Cependant, en face de celui-ci se tient un autre, celui dont Adam, de par sa représentation, est « la figure » (v. 14) ; c'est de ce deuxième homme, Jésus-Christ, que vient le don de la grâce pour tous ceux qui sont en lui :

Mais il n'en est pas du don gratuit comme de la faute ; car, si par la faute d'un seul (*tou benos*), beaucoup sont morts, à plus forte raison, la grâce de Dieu et le don qui vient de la grâce d'un seul homme (*tou benos anthrôpou*), Jésus-Christ, ont-ils été abondamment répandus sur beaucoup (v. 15).

Ce qui est surtout frappant dans ce tableau qui oppose le Christ à Adam, c'est de voir à quel point est souligné le rapport entre le don du salut et l'humanité du Christ ; c'est *par un homme* (*tou benos anthrôpou*) que nous vient le salut. De même que la perte est le fait d'un homme, de même, la rédemption de Dieu nous est communiquée à travers l'action d'un homme. On pourrait même dire, d'après ce passage, que la représentation du Christ est possible parce que celui-ci est réellement humain ; il est le Chef d'une nouvelle humanité parce que, comme Adam, il est uni à ceux qu'il représente et qu'il partage avec eux une même nature. Son œuvre, comme le péché d'Adam, représente un tournant dans l'histoire *de l'humanité*<sup>36</sup>.

Le rôle central dévolu à la nature humaine du Christ ressort plus clairement encore dans *l'obéissance* de ce dernier :

Ainsi donc, comme par une seule faute la condamnation s'étend à tous les hommes, de même par un seul acte de justice, la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes. En effet, comme par la désobéissance d'un seul homme, beaucoup ont

---

imposée aux hommes ; par homme doit leur venir la puissance de ressusciter. C'est à l'homme à réparer le mal fait par l'homme » ; F. Godet, *La première épître aux Corinthiens*, tome II (Neuchâtel, Editions de l'Imprimerie Nouvelle L.A. Monnier [réimpr., 1965]), p. 351 (souligné dans le texte).

<sup>36</sup> Cf. O. Cullmann, *Christologie* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, [traduction française, 1968]), p. 150 et J. Murray, *The Epistle to the Romans* (coll. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1959 [réimpr., 1984]), p. 206s.

été rendus pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul, beaucoup seront rendus justes (v. 18 et 19).

L'unique acte d'obéissance du Christ, celui par lequel le salut nous est accordé, est le pendant décisif de l'unique acte par lequel le progéniteur de la race humaine s'est révolté contre Dieu, nous éloignant de la bénédiction (Gn 3). Cet acte d'obéissance est spécifiquement celui *de la croix*<sup>37</sup>. Or, cet acte ne révèle pas seulement l'amour de Dieu pour les hommes ; il représente aussi l'obéissance *de l'homme offerte à Dieu*<sup>38</sup>. En parlant de la mort du Christ comme d'un acte d'obéissance — action humaine par excellence ! —, Paul insiste sur le caractère humain de la croix ; « l'obéissance d'un seul », c'est l'obéissance d'un homme, c'est le don de la vie humaine du Christ, livrée à Golgotha.

Cependant, en affirmant l'importance de l'humanité du Christ pour la rédemption, nous aurions tort de négliger l'enseignement de Paul sur *la divinité du Christ* dans ce même événement. On voit cet accent sur la nature divine dans un autre passage où Paul met justement en avant le jugement de Dieu dans l'humanité du Sauveur : « [...] Dieu, en envoyant à cause du péché son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché, a condamné le péché dans la chair » (Rom 8,3). Comme plusieurs commentateurs l'ont remarqué, c'est bien de la divinité du Christ qu'il s'agit dans ce verset : Dieu envoie celui qui, dès avant l'incarnation, est *son Fils*. Le Christ, dans sa préexistence déjà, jouit de la filiation par rapport au Père ; il est de statut divin. Sans cette divinité, il n'y aurait pas eu de Christ ; il n'y aurait pas eu de salut. En même temps, la participation du Fils à notre humanité est totale. Et comme en Romains 5, c'est dans cette humanité que le jugement a eu lieu : Dieu a condamné le péché *dans la chair*, c'est-à-dire dans la nature humaine du Christ<sup>39</sup>.



On voit donc se profiler dans ces passages de Paul les données fondamentales que l'Eglise systématisera plus tard : la divinité du Christ,

<sup>37</sup> Cf. H. Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology* (Grand Rapids, Eerdmans [tr. angl. 1975, 2e éd. 1990]), p. 167. C'est de ce même événement que Paul parle en 5,10 : « Nous avons été réconciliés avec Dieu *par la mort* de son Fils ».

<sup>38</sup> « Dans sa mort, le Christ représente Dieu avec les hommes ; mais il y représente également les hommes avec Dieu (1 Tm 2,5). Dieu prouve son amour envers nous par la mort du Christ (Rom 5,8) ; il l'a livré pour nous tous (Rom 8,32). Mais en même temps, l'obéissance du Christ est celle qui va jusqu'à la mort sur la croix (Ph 2,8), elle est l'acte de l'un par lequel les nombreux sont justifiés (Rom 5,18 et 19). *La ligne ne se trace pas seulement du haut vers le bas, mais en Christ elle remonte à Dieu* » ; *ibid.*, p. 190 (c'est nous qui soulignons).

<sup>39</sup> « Dans cette même nature qui chez tous les autres était

quoique présentée d'une manière encore discrète, est fondamentale pour la rédemption. Mais c'est *dans l'humanité* du Christ que celle-ci s'accomplit, par la condamnation du péché et par la puissance d'une vie renouvelée<sup>40</sup>.

### b. L'œuvre du Christ dans l'épître aux Hébreux

L'épître aux Hébreux prolonge la réflexion amorcée par Paul sur l'œuvre et la personne du Christ. Ecrite anonymement à une communauté tentée d'abandonner la confession chrétienne, cette lettre expose magistralement l'importance de l'incarnation et de la croix. Bien que les thèmes abordés dans cette épître ne soient pas entièrement « inédits » (tous sont effleurés, au moins, ailleurs dans le Nouveau Testament), ils sont néanmoins repris d'une façon originale, y recevant des applications nouvelles.

C'est le cas de *la divinité du Christ*. En effet si, dans les épîtres pauliniennes, le statut divin du Christ reste avant tout tacite, dans celle aux Hébreux elle prend une place prépondérante. On pourrait même affirmer que, de tous les écrits du Nouveau Testament, c'est Hébreux (avec l'évangile de Jean) qui met le plus en avant l'affirmation selon laquelle le Christ est réellement divin : nous lisons dès les premiers versets que le Fils de Dieu est « le rayonnement » de la gloire et « l'expression de l'être » divins (1,3 et 4). Il est Dieu lui-même, le créateur de l'univers (v. 8 à 12). La divinité du Christ fournit encore le point de départ à un des passages capitaux de l'épître, à savoir Hébreux 2,6 à 18. Là, l'auteur cite, en l'appliquant au Christ, le Psaume 8 : le Fils éternel de Dieu a été fait « pour un peu de temps, inférieur aux anges »

---

pécheresse, dans cette même nature qui chez tous les autres était dominée et dirigée par le péché, dans cette nature assumée par le Fils de Dieu, mais immaculée, Dieu a condamné le péché et renversé son pouvoir. Jésus n'a pas seulement effacé la culpabilité du péché. Il ne nous a pas seulement approchés de Dieu ; mais encore, il a triomphé du péché en tant que puissance et nous a libérés de sa domination asservissante. Et cela n'aurait pu se faire autrement que dans la chair. Le combat a été engagé, et le triomphe obtenu, dans cette même chair qui est en nous le siège et le moyen du péché » ; J. Murray, *op. cit.*, p. 281s. Cf. Ep 2,15 ; Col 1,22 ; 1 P 3,18 ; 4,1.

<sup>40</sup> L'importance de la divinité du Christ se voit de façon exemplaire en Ph 2,5 à 11, où « le sujet agissant » dans l'incarnation est clairement le Fils éternel de Dieu. On pourrait dire que, d'après ce passage, c'est la divinité du Christ qui « contrôle » et « meut » le Médiateur. C'est le Fils éternel qui, s'étant trouvé « dans la situation d'un homme », s'est humilié (v. 7s.). L'humanité de Jésus n'y perd rien de sa spécificité ! Mais l'impulsion vient « d'en haut », de la nature divine. Cf. J.-F. Collange, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973), p. 85 et 91ss.

(2,7 et 9). Le Fils s'est abaissé ; il est entré dans le monde comme un homme<sup>41</sup>.

Mais cette insistance sur la divinité n'occulte aucunement *l'humanité du Christ*, et l'épître aux Hébreux est aussi l'écrit du Nouveau Testament qui insiste le plus fortement de tous sur le caractère véritablement humain de notre Sauveur.

Cet accent sur l'œuvre du Christ comme une œuvre d'homme ressort nettement dans *les titres* christologiques. Un des principaux est celui de « souverain sacrificateur » (*archiereus*) — notion-clef pour toute l'épître<sup>42</sup>. Or il s'agit, dans cette sacrificature, d'un office foncièrement humain, puisque le grand prêtre est appelé à représenter les hommes devant Dieu, ce qu'il ne peut faire qu'en étant lui-même un homme<sup>43</sup>. De même, le Christ est appelé « l'auteur (*archêgon*) du salut » et « l'auteur de la foi »<sup>44</sup>. Le terme *archêgos* — ce qui n'est pas évident dans la traduction d'« auteur » — désigne celui qui agit premièrement lui-même, puis en fait bénéficier ceux pour lesquels il a agi<sup>45</sup> : le Christ a d'abord obtenu pour lui-même ce qu'il donne maintenant aux siens. Il y a, là encore, la suggestion d'une nature commune entre le Sauveur et les hommes : « Le *archêgos tês sôtêrias* est celui qui conduit d'autres au salut, en ayant tracé lui-même le chemin auparavant (cf. 5,1) ; le *archêgos tês pisteôs* est celui qui amène d'autres à la foi parce qu'il a lui-même exercé la foi d'une façon parfaite »<sup>46</sup>. Cette même idée est présente lorsque l'auteur des Hébreux nous dit que le Christ a accédé en présence de Dieu « comme un précurseur », c'est-à-dire comme celui qui a ouvert le chemin à ses frères, les précédant dans la « course »<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> La divinité du Christ revient encore en 5,7, où « les jours de sa chair » semblent se référer à l'incarnation. En 9,17 le Christ est encore désigné comme le testateur de l'ancienne alliance, c'est-à-dire comme Dieu lui-même.

<sup>42</sup> L'auteur souligne (8,1) que son enseignement sur le Christ comme Souverain Sacrificateur est « le point capital » (*kephalaion*) de son exposé.

<sup>43</sup> « Seul est prêtre celui qui est à la fois lié intimement aux hommes par toutes les fibres de la nature humaine et pleinement accrédité auprès de Dieu » ; A. Vanhoye, *Message de l'épître aux hébreux* (coll. Cahiers évangile 19, Paris, Cerf, 1977), p. 40. Cf. aussi G. Vos, « The Priesthood of Christ in the Epistle to the Hebrews », *Redemptive History and Biblical Interpretation* (Phillipsburg, NJ [E.U.], Presbyterian and Reformed, 1980), p. 133s.

<sup>44</sup> He 2,10 et 12,2.

<sup>45</sup> Le mot vient d'*archôn*, « chef », « prince », « celui qui est à la tête » (cf. *archê*, « premier » ou « commencement ») et d'*agô*, « aller », « conduire ». La TOB traduit par « initiateur », la BJ par « le chef qui devait les guider ». Cf. aussi S. Bénétreau, *L'épître aux Hébreux*, tome 1 (Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989), p. 120s.

<sup>46</sup> G. Vos, *art. cit.*, p. 133.

<sup>47</sup> Cf. 6,20. *Prodromos* (« précurseur ») est composé de *pro*, « avant » ☞

Mais ce sont *la croix et la résurrection* qui font apparaître avec le plus de clarté l'humanité de Jésus. En 2,9-18 l'auteur, ayant souligné la nature divine du Christ (1,1 à 2,7), s'attache à développer le « pendant » de cela, à savoir la vraie humanité du Sauveur dans l'œuvre du salut. Ce passage commence par l'affirmation que le Christ est maintenant élevé à nouveau, à cause de ses souffrances dans la mort, mort à laquelle il a goûté pour chacun de nous (v. 9). On pourrait penser que, puisque l'auteur vient d'évoquer l'incarnation (v. 7), il parle de souffrances divines. Cependant, la suite du texte suggère autre chose. Aux v. 10 et 11 nous lisons que, dans la logique divine, il était nécessaire que le Christ passe par la mort afin d'être ainsi amené à la perfection, « car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous issus d'un seul » : l'auteur du salut devait obtenir, par son obéissance jusqu'à la mort, *une humanité parfaite*, pour que ceux qui sont à lui y accèdent à leur tour. Les souffrances, comme la perfection ainsi acquise, relèvent ici de l'humanité du Christ<sup>48</sup>.

La communauté de nature entre Christ et les hommes est ensuite développée à l'aide de plusieurs citations mises dans la bouche de Jésus : celui-ci est, au sens profond du terme, le frère de ceux qu'il sauve (vv. 11b à 13). La raison de cette communauté de nature est reprise et développée aux vv. 14 et 15 :

Ainsi donc, puisque les enfants participent au sang et à la chair, lui aussi, d'une manière semblable y a participé, afin d'écraser par sa mort celui qui détenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer tous ceux qui, par crainte de la mort, étaient toute leur vie retenus dans l'esclavage.

La vraie humanité de Jésus dans l'acte rédempteur de la croix, nous dit l'auteur des Hébreux, est la *conditio sine qua non* de notre

---

et de *dromos*, « course, action de courir ». C'est, littéralement, un « avant-coureur ». G. Vos écrit que « le terme *prodromos* en 6,20 partage également, avec *archégos*, cette référence à l'identification dans l'expérience partagée, le 'précurseur' étant celui qui, non seulement conduit et ouvre l'accès, mais anticipe en lui-même le droit d'accès qu'il accorde aux autres par sa médiation » ; *ibid.*

<sup>48</sup> Le *ex henos pantes* (« tous issus d'un seul ») a été diversement compris. Héring, par exemple, y voit une référence à Adam : « En effet, le Fils, par son incarnation, est devenu descendant d'Adam comme tous les hommes » ; *Commentaire de l'épître aux Hébreux* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954), p. 34. D'autres le prennent comme une référence à Dieu lui-même, mais il nous semble que cela manquerait de pertinence : les anges aussi, auxquels le Christ est supérieur (vv. 5 et 16) ont leur origine en Dieu. Vu l'absence de toute référence à Adam dans cette épître, il vaut peut-être mieux comprendre *henos* comme un neutre, soulignant l'origine commune et, par conséquent, la *nature partagée* entre le Christ et nous. La Bible de Jérusalem traduit : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine ».

salut ; le Christ a été fait homme afin d'assumer la mort des hommes et de l'abolir. Les versets 16 et 17 le confirment : pour pouvoir réellement nous venir en aide, le Christ devait être totalement comme nous. C'est cela, seul, qui pouvait donner lieu à une intercession et à une propitiation valables : « Aussi devait-il devenir, en tout semblable à ses frères, afin d'être un souverain sacrificateur miséricordieux et fidèle dans le service de Dieu, pour faire l'expiation des péchés du peuple ».

L'auteur revient à l'offrande que le Christ a faite de lui-même, au chapitre cinq (cf. 5,1). C'est dans ce contexte qu'il aborde la notion de *l'obéissance* que le Christ a *apprise*, soulignant de nouveau l'humanité du Crucifié<sup>49</sup>. Au verset 7 nous lisons que « c'est lui qui, aux jours de sa chair, offrit à grands cris et avec larmes, des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort ». Or, c'est dans cette intercession que le Christ *a appris* à s'en remettre parfaitement à son Père céleste. Nos pensées s'envolent spontanément au jardin de Gethsémani, où la prière de Jésus s'est transformée progressivement en une acceptation totale de la volonté divine (Mt 26,39ss). C'est par ce cheminement que le Christ a repoussé la tentation de faire sa propre volonté et, par conséquent, a atteint une obéissance éprouvée à la croix : « Ayant été exaucé à cause de sa piété, il a appris, bien qu'il fût Fils, l'obéissance par ce qu'il a souffert »<sup>50</sup>.

Il est important de remarquer (contrairement à la position de Stott) que la souffrance n'est pas le point central de ce passage, mais plutôt *l'obéissance que Jésus y a apprise*. La souffrance en est *le moyen*, l'apprentissage, la finalité. L'idée d'un sacrifice parfait se lit en filigrane derrière ces versets : il fallait une offrande pure, sans tache. Le Christ, par son obéissance totale jusque dans les souffrances de la croix, a pu devenir cette offrande immaculée pour le péché et, par conséquent, le moyen de la rédemption. C'est ce que l'on voit au v. 9 : « Après avoir été élevé à la perfection, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent l'auteur d'un salut éternel ». L'insistance sur la perfection de Jésus atteinte à la croix met on ne peut plus fortement en relief l'offrande *de l'homme* Jésus-Christ.

Ce lien intime entre l'humanité du Christ et l'œuvre de la croix est encore confirmé par l'insistance sur *le sang et le corps du Christ*.

<sup>49</sup> « la confirmation la plus nette de l'enseignement de l'épître aux Hébreux sur la pleine humanité de Jésus est l'affirmation selon laquelle il a *appris* l'obéissance » ; O. Cullmann, *op. cit.*, p. 85 (souligné dans le texte).

<sup>50</sup> Hé 5,7b et 8 ; il faut certainement comprendre « l'exaucement » ici comme la force nécessaire d'aller jusqu'au bout de l'œuvre de la croix ; c'est *en étant exaucé* que le Christ a appris l'obéissance dans la souffrance (cela se remarque bien dans l'emploi des participes et des verbes). Cf. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Paris, Seuil, 1980), p. 144ss.

Nous lisons en 9,12 que le Christ est entré en présence de Dieu, « [...] non avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang ». La mort humaine du Christ est la réalité dont les sacrifices de l'ancienne alliance n'étaient qu'une préfiguration (v. 9s.) ; c'est le sang de Jésus qui couvre réellement les péchés du peuple et les efface (cf. v. 7). Si les sacrifices de l'Ancien Testament procuraient une purification rituelle, celui de la croix opère, *a fortiori*, une sanctification radicalement supérieure :

- Si en effet du sang de boucs et de taureaux et de la cendre de génisse, dont on asperge ceux qui sont souillés, les sanctifient en leur procurant la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ, qui par un esprit éternel (*dia pneumatos aiôniou*) s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant<sup>51</sup>.

Deux choses sont à noter : d'abord, ce qui donne l'efficacité au sacrifice du Christ, c'est la dignité singulière de la personne de celui-ci : le Christ est de nature divine, car c'est par « un esprit éternel » qu'il s'est offert<sup>52</sup>. Mais, deuxièmement, c'est *le sang* du Christ (ou, comme nous le lisons au v. 15, *la mort* du Christ) qui « purifie » ; la vie humaine du Sauveur, arrachée et livrée à la croix, nous donne la vie.

Au chapitre dix, l'auteur va plus loin encore en faisant remarquer le contraste entre « le sang des taureaux et des boucs » (v. 4) et *le corps* du Christ. Alors que les sacrifices de la loi de Moïse sont inutiles pour réellement effacer les péchés, le Christ réalise ce pardon dans sa nature humaine. Les paroles du Psalmiste sont ainsi mises sur ses lèvres : « C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice, ni offrande ; *mais tu m'as formé un corps* » (v. 5). Or, poursuit l'auteur, c'est la mise à mort *de ce corps* — de la nature humaine du Christ — qui a accompli ce que les offrandes d'animaux étaient incapables d'opérer : « [...] nous sommes sanctifiés *par l'offrande du corps* de Jésus-Christ, une fois pour toutes » (v. 10). Malgré le fort accent sur le caractère surnaturel de la personne de Jésus (il est celui qui est venu dans le monde afin de faire la volonté du Père), c'est le sacrifice de sa vie humaine qui accomplit le dessein de Dieu. Un commentateur résume ainsi l'idée de ces versets :

Seul un homme, en tant qu'être rationnel, doué d'une volonté et capable d'exprimer des sentiments, peut servir d'équivalent et de substitut aux hommes ; d'où l'incarnation, par laquelle le

<sup>51</sup> Hé 9,13 et 14 (BJ).

<sup>52</sup> « Cet esprit éternel n'est pas l'Esprit-Saint, mais la nature divine de Jésus [...] sur laquelle la mort n'a pas d'emprise » ; C. Spicq, *L'épître aux hébreux* (Sources bibliques, Paris, Gabalda, 1977), p. 155.

Fils de Dieu a assumé notre humanité, afin de s'offrir lui-même comme un homme à la place de notre humanité déchue [...]53.



Nous constatons ainsi, tout au long de l'épître aux Hébreux, deux « lignes parallèles » : la divinité du Christ y est développée de façon explicite dès le premier chapitre, et elle revient sans cesse dans la suite de l'exposé. C'est cette divinité qui est à l'origine de l'humanité du Christ et qui y donne une direction précise — le Fils éternel s'incarne pour accomplir le mandat du Père.

Cependant, malgré l'importance capitale de la nature divine du Christ, les souffrances de la croix, la mort qui s'ensuit et la propitiation que constitue cet événement sont attribuées au Christ *dans son humanité*. Cela est même nécessaire, nous dit Hébreux car, dans le châtement divin, *un homme* doit prendre la place des hommes. C'est encore un homme qui doit accorder aux autres hommes la perfection humaine qu'il y a acquise. De même, et c'est là une des retombées essentielles de l'humanité du Christ pour les Hébreux, seul *un homme* qui a éprouvé ce que nous éprouvons, qui a été tenté comme nous — mais qui est resté fidèle — peut intercéder pour nous auprès du Père. Celui-là seul qui nous a précédés en traçant lui-même le chemin du salut peut nous donner les forces humaines nécessaires pour tenir bon dans la souffrance, et la tentation de nous détourner de l'appel de la foi. Or le Christ peut le faire parce qu'il a été, jusque dans les souffrances d'une mort en croix, comme un de nous.

#### IV. Conclusion

Entre la position de Stott et celle des Réformateurs, il n'y a pas, nous semble-t-il, lieu d'hésiter : notre préférence doit aller à l'analyse calvinienne de la croix. A la question des deux natures du Christ au Calvaire, il convient d'affirmer que c'est dans sa nature humaine que notre Sauveur a connu la malédiction et la souffrance. La nature divine n'y est aucunement minimisée, puisque c'est elle, précisément, qui accorde une valeur particulière et une efficace éternelle à la croix. C'est encore elle qui a soutenu l'humanité du Christ dans son épreuve, et l'a empêché de succomber devant la colère de la sainteté divine.

---

53 P.E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to The Hebrews* (Grand Rapids, Eerdmans, 1977 [réimpr., 1993]), p. 392. Cf. aussi v. 20, où l'auteur affirme que c'est *la chair* du Christ qui fournit désormais le voile que nous traversons pour entrer en présence de Dieu (*tês sarkos autou*). La chair de Jésus, déchirée à Golgotha, nous permet de pénétrer dans le sanctuaire véritable (v. 19) et d'accéder au Père. C'est elle qui rétablit la communion avec Dieu.

Comme dans la vie du Christ, où celui-ci est demeuré dans une obéissance humaine parfaite à cause de sa divinité, de même, c'est grâce à sa divinité que le Christ a pu assumer, totalement et dans une innocence parfaite, la malédiction de Dieu. Mais, tout en reliant intimement la divinité du Christ à la croix, l'Écriture n'y attribue pas les souffrances de la passion.

Est-il nécessaire d'insister sur le fait que cette compréhension de la croix ne fait pas violence à l'unité des deux natures ? En effet, cette unité est maintenue dès que l'on affirme que le Médiateur accomplit, dans la totalité de son être, l'œuvre du salut. Préciser que l'humanité du Christ y concourt d'une autre manière que sa divinité n'y change rien ; l'essentiel se trouve dans l'affirmation que c'est *le Christ* — et dans son humanité et dans sa divinité — qui nous a obtenu le salut au Calvaire.

Le mystère de la croix n'est pas ôté pour autant ! Même en reconnaissant que les souffrances du Christ sont des souffrances d'homme, il faut nous rappeler que l'incarnation elle-même reste au-dessus de notre compréhension. La manière dont le Fils éternel s'est joint à notre humanité en Jésus-Christ demeure un événement unique, impossible à percer par la logique humaine. Comment est-il possible que le Fils éternel ait assumé une nature humaine ? Plus précisément, comment a-t-il pu se faire qu'il y ait « deux natures en une seule personne » et que, pourtant, ce soit uniquement dans le corps, les sentiments et l'entendement humains que le Christ a souffert ? Nous l'ignorons. Qu'il nous suffise de savoir que les textes bibliques affirment clairement que le Christ a pris notre humanité *afin* de souffrir et de mourir pour nous.

Les souffrances humaines du Christ nous révèlent que c'est réellement *un homme* qui a pris le châtement destiné aux hommes. Dieu est donc absolument constant lorsqu'il déclare que l'homme doit être puni pour le péché de l'homme. Le Dieu saint n'a pas eu à retourner en arrière, décidant après tout — et contrairement à sa décision première — de prendre sur lui-même le châtement qu'il avait d'abord pensé infliger aux hommes. Au contraire, *l'homme* Jésus-Christ a réellement pris sur lui le jugement qui nous était réservé à nous pécheurs.

Mais l'humanité du Christ à la croix et dans la résurrection est également pour nous le gage que Dieu tiendra parole dans sa promesse de salut ; à Golgotha, le problème du péché qui nous séparait de Dieu a été réglé dans un homme. C'est *notre humanité* qui a été élevée à une obéissance parfaite, qui a été brisée pour le péché et cachée dans la terre en signe de jugement. Et c'est *un homme* qui, le jour de Pâques, a reçu la vie nouvelle de la résurrection et qui est ensuite entré, avec son humanité glorifiée, en présence permanente du Père. Le Christ, dans son humanité ressuscitée, achevée, nous assure donc du bien-fondé de l'intention divine : le Dieu de Jésus-Christ, parce qu'il a envoyé son Fils éternel comme un homme, nous accorde l'espérance inébran-

lable du salut qui nous sera donné, à nous les hommes, lors du retour du Christ : « Bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que lorsqu'il sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3,2). ■