

LES RELATIONS ENTRE LES DEUX NATURES DU CHRIST

Luthériens et Réformés sur la communication des idiomes

Par Sylvain TRIQUENEAUX, étudiant à la Faculté Libre de
Théologie Réformée d'Aix-en-Provence*

D'aucuns se demanderont quel intérêt il y a à se préoccuper d'un tel sujet dans une période où les débats (?) théologiques sont ailleurs, les domaines pastoral et éthique reléguant au second plan le domaine dogmatique. Il nous semble, au contraire, qu'un tel sujet n'est pas sans pertinence. Se plonger dans les joutes christologiques c'est, sans aucun doute, réfléchir sur les relations entre le divin et l'humain, entre le Créateur et la créature, en ces temps où l'homme est devenu un dieu pour l'homme. C'est aussi, peut-être, l'occasion de reconsidérer sa propre conception de la Cène. Mais c'est avant tout, et sur-tout, se rapprocher de Celui à qui nous devons tout et qui est le « sujet » – objet convient mieux mais on voit ce que cela peut avoir d'ambigu – de notre foi : Jésus-Christ, Dieu incarné pour nous sauver. L'article qui suit ne prétend pas apporter d'éléments originaux, mais bien plutôt présenter les deux positions, luthérienne et réformée, touchant aux rapports des deux natures dans la personne de Jésus-Christ.

* Cet article était à l'origine un devoir académique effectué en cours de licence. Il a été remanié pour les besoins de la publication.

INTRODUCTION : LA CONFESSION CHRISTOLOGIQUE EST UN DON DE DIEU

« Mais vous, qui dites-vous que je suis ? Simon Pierre répondit : Tu es le Christ, le Fils de Dieu vivant. Jésus reprit la parole et lui dit : Tu es heureux, Simon, fils de Jonas ; car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux » (Mt 16,15-17). Une confession christologique est toujours l'objet d'une révélation de Dieu, c'est un don qu'il nous fait (Mt 11,27 ; 1 Jn 5,1). Pour cette raison la confession de l'Eglise quant à Jésus-Christ ne sera jamais une connaissance dont l'Eglise pourra s'enorgueillir. Le Concile de Chalcédoine (451) n'échappe pas à cette règle quand il confesse « un seul et même Christ, le Fils, le Seigneur, l'Unique, révélé en deux natures sans confusion, sans transformation, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, mais la propriété de chaque nature étant plutôt sauvegardée et concourant dans une seule personne et une seule hypostase ». Une telle déclaration ne fut jamais égalée au cours de l'histoire de l'Eglise, mais à la Réforme, une controverse surgit à propos de la nature de cette union hypostatique.

La Réforme et la communication des idiomes

L'opposition entre la conception alexandrine et la conception antiochienne, qui avait animé les joutes patristiques en matière de christologie, se ranima à l'occasion de la controverse sur la Cène (1527-1528) qui séparait Luther des autres Réformateurs. Cependant, au temps de la Réforme, à la différence des discussions du V^e siècle, discussions qui avaient conduit au brillant énoncé de Chalcédoine, l'unité de personne dans le Christ était présumée comme un résultat acquis par l'Eglise ancienne, résultat reconnu fidèle à l'enseignement biblique. Les débats allaient porter sur les conséquences de cette union et les rapports entre les deux natures dans la personne alors que, jusqu'au V^e siècle, ils avaient porté sur ce qui constituait l'unité dans le Christ. Le litige se cristallisera sur ce qu'on appelle la « communication des idiomes ». On entend par là « l'attribution à l'humanité du Christ de certaines propriétés de sa nature divine et, inversement, l'attribution de propriétés de sa nature humaine à sa nature divine. »¹ Il faut s'empresseur d'ajouter qu'à la Réforme, cette doctrine sera comprise différemment par Luther, Calvin et Zwingli. Pour le

¹ F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et Fides, *Histoire et société* n° 9, 1985, 2^e édition, p. 166. Le terme « idiome » est calqué sur le mot grec idioma qui signifie « propriété ».

Réformateur de Zurich ce n'est qu'une métaphore, une figure de style et c'est même une manière inadéquate de parler. Par conséquent l'idée même d'une communication des idiomes est inconcevable. Le Réformateur de Genève, quant à lui, la considère aussi comme une « forme de parler ». Mais il ajoute : « Ce qui a été fait en sa nature humaine est improprement appliqué à la divinité, bien que ce ne soit pas sans raison. »² Il la comprend, à la suite de toute une tradition de l'Eglise, comme une communication à la personne et non entre les natures. Le Réformateur de Wittenberg ira plus loin en considérant qu'il y a réellement communication des propriétés entre les natures.

Elaboration de la doctrine avant la Réforme

Pour l'Eglise ancienne les deux natures étaient clairement distinctes, tout en étant unies. Comment alors expliquer que des textes du Nouveau Testament attribuent des propriétés purement humaines au Fils de Dieu et des prérogatives divines à l'homme Jésus ? L'idée d'une communion plus étroite entre les deux natures habitant l'une dans l'autre et se communiquant réciproquement leurs propriétés semblait fournir une solution à ce problème herméneutique³. Ce furent les Grands Cappadociens⁴ qui formulèrent les premiers cette communion en parlant même de mélange. Ils maintiennent la distinction des deux natures en usant de comparaisons imagées. La divinité pénètre l'humanité de Jésus comme le feu fait rougir un morceau de fer et l'humanité se dissout dans la divinité comme une goutte de vinaigre dans l'océan⁵. A partir de là deux conceptions différentes vont s'affronter. La christologie alexandrine envisage la communication des idiomes comme une pénétration⁶ des

² J. Calvin, *Institution de la religion Chrétienne* (IC), Aix-en-Provence/Seine-la-Vallée, Kerygma-Farel, 1978, II, XIV, 2 p. 239.

³ M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, *Cogitatio fidei* n° 73, 1973, p. 346.

⁴ On nomme Grands Cappadociens trois théologiens de la province de Cappadoce de la seconde moitié du IV^e siècle : Basile de Césarée (env. 329-379), Grégoire de Nysse (330-env. 395) et Grégoire de Nazianze (330-389).

⁵ Ces images seront utilisées par des adversaires de la christologie alexandrine : Apollinaire de Laodicée et Théodoret de Cyr, représentant de la christologie antiochienne (cités par W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, *Cogitatio fidei* n° 62, 1971, p. 379 note 39).

⁶ « Grégoire de Nazianze parlera d'une interpénétration, d'une circumincession (*perichorèsis*), mais c'est surtout Jean Damascène qui développera cette conception » (Lienhard, *op. cit.*, p. 346). Circumincession vient du latin

propriétés « dont la pente va de la nature divine à la nature humaine »⁷. Elle tombera quelquefois dans le docétisme⁸. Pour la christologie antiochienne, en revanche, la communication des idiomes est comprise comme la communication des propriétés tant divines qu'humaines à la personne. Aucun échange entre les deux natures n'est envisagé. Nier cet échange c'est ébranler l'unité réelle du Dieu-homme et tendre vers le nestorianisme⁹. Mais l'affirmer c'est risquer de tomber dans le monophysisme¹⁰. C'est à ce dilemme que la théologie médiévale tentera d'apporter une solution.

Ainsi Thomas d'Aquin, reprenant Léonce de Byzance, pour qui la communication des idiomes est essentiellement une règle de langage, parlera de ce dogme comme d'une façon de s'exprimer. De plus elle concerne la personne unique de Jésus-Christ et non les deux natures. Thomas use d'une image pour expliciter cela : dire que l'Ethiopien est blanc paraît insensé lorsqu'il s'agit d'une proposition générale, mais prend un sens lorsqu'on entend par là : « Il est blanc quant à ses dents. »¹¹ Calvin suivra Thomas et la haute scolastique sur ce point tandis que Luther héritera des vues alexandrines avec les dangers y afférents. De là résidera une importante différence entre Luther et les Luthériens, d'une part, et Calvin et les Réformés, d'autre part, sur les effets de l'union hypostatique.

circumincessio ou *circuminsessio* correspondant au grec *perichôrêsis*, qui a donné périchorèse. Ce terme désigne la présence mutuelle des trois personnes divines l'une en l'autre (cf. Jn 10,38). C'est par extension qu'on appela également ainsi l'immanence de la divinité du Christ dans son humanité.

⁷ Pannenberg, *op. cit.*, p. 379.

⁸ Nom qui vient du grec *dokein* (« sembler », « paraître ») et qui désigne un courant hérétique selon lequel Jésus-Christ n'était pas un homme véritable, mais n'en avait que l'apparence. Cette vision mine sérieusement non seulement l'incarnation, mais aussi l'expiation et la résurrection.

⁹ Enseignement hérétique que l'on doit à Nestorius, mort en 451, qui considérait deux personnes dans le Christ : une humaine et une divine. Cet enseignement fut condamné par le concile d'Ephèse en 431.

¹⁰ Ce courant prétend protéger l'enseignement de l'unité de la personne du Christ en affirmant que, dans l'incarnation, il n'y a eu qu'une seule (*monos*) nature (*physis*) et non deux. L'accent est mis sur la nature divine au détriment de la nature humaine de Jésus-Christ. Ce mouvement est né en réaction aux déclarations du concile de Chalcedoine (451). Il eut comme précurseur Eutychès (env. 378-454) qui, après le concile d'Ephèse, persista à refuser les deux natures dans la personne du Christ.

¹¹ Cité par M. Lienhard, *op. cit.*, p. 347.

La conception luthérienne et le monophysisme

Pour la doctrine luthérienne les propriétés d'une nature sont attribuées à l'autre sur la base d'un transfert réel. Selon elle, l'unité de la personne ne peut être sauvegardée qu'à ce prix : « L'union hypostatique ne peut ni exister ni être conçue sans une communion réelle des natures. »¹² Les Luthériens se défendent de l'accusation de monophysisme¹³ car pour eux il s'agit d'un mélange, terme déjà employé dans l'Eglise ancienne, mais pas d'une confusion : *mixtio* mais pas *confusio*¹⁴. Le monophysisme est d'ailleurs condamné dans la *Formule de Concorde*¹⁵. Il est cependant intéressant de noter que Luther n'a pas bien saisi la pensée d'Eutychès. Celui-ci, condamné à Chalcédoine, s'opposait à Nestorius en accentuant à tel point l'unité du Christ que sa divinité absorbait son humanité. Luther lui reproche, souligne Lienhard¹⁶, ce qu'on pouvait difficilement lui reprocher, à savoir de ne pas avoir lié suffisamment l'humanité à la divinité, puisqu'il refusait, selon l'interprétation de Luther, d'appliquer les « idiomes » de la divinité à l'humanité. En réalité Eutychès le faisait trop, si bien que l'humanité disparaissait. Lienhard¹⁷ ajoute que « d'ailleurs Luther se sent mal à l'aise en face d'Eutychès. Il a le sentiment de ne pas bien le comprendre. » De plus il n'a pas tellement d'estime, semble-t-il, pour le concile de Chalcédoine : « Que faudrait-il faire, si ce Concile était perdu ? La foi Chrétienne ne s'effondrerait pas pour autant, puisqu'il a été perdu bien plus et bien plus utile que ce Concile. »¹⁸

Avant même Eutychès on trouve chez Apollinaire, qui nie l'intégrité de la nature humaine assumée par le Verbe – l'âme humaine

¹² *Formule de Concorde* dans A. Birmelé & M. Lienhard Ed., *La foi des Eglises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris/Genève, Cerf-Labor et fides, 1991, VIII, 1068, pp. 510-511. On notera l'ambiguïté du terme « communion » employé ici.

¹³ *Formule de Concorde* dans *op. cit.*, VIII, 1079, p. 516.

¹⁴ *Formule de Concorde* dans *op. cit.*, VIII, 1067, p. 510.

¹⁵ « Nous rejetons et nous condamnons unanimement, de bouche et de cœur [l'erreur qui consiste] à croire et à enseigner que, du fait de l'union hypostatique, la nature humaine se confond avec la nature divine ou se change en celle-ci. », *op. cit.*, 1087, p. 520. Eutychès est mentionné dans l'*Epitomé* de la *Formule de Concorde* (*op. cit.*, 915, p. 438).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 324.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 325.

¹⁸ A sa décharge, rappelons qu'il se plaint particulièrement du manque d'information sur le sujet traité à ce concile, affirmant que ses sources lui font défaut. (M. Lienhard, *op. cit.*, p. 323).

étant occupée par le *Logos* – comme chez les penseurs d’Alexandrie, une exploitation de la communication des idiomes telle qu’on la retrouve chez Luther. « La chair du Seigneur, bien qu’elle reste chair même dans l’union, sa nature n’étant ni changée ni détruite, participe aux noms et propriétés du Verbe ; et le Verbe, bien qu’il demeure Verbe et Dieu, dans l’incarnation participe aux noms et propriétés de la chair. »¹⁹

L’influence du débat eucharistique

Jusqu’en 1517, Luther ne fait que reprendre la christologie traditionnelle. Il maintient l’union et la distinction des deux natures²⁰, tout en insistant sur le « *vere homo* » (vrai homme) de la déclaration de Chalcédoine. Le Christ est véritablement devenu homme comme nous. Comme le fait remarquer Congar²¹, c’est de sa rencontre avec Zwingli que l’on peut tirer les formules christologiques les plus nettes chez Luther. En effet, la controverse sur la Cène (1523-1528), qui l’opposera au Réformateur zurichois, marquera un tournant majeur. Elle révélera sa véritable pensée sur les relations entre les natures de la personne du Christ²². Le Réformateur allemand va utiliser l’image du fer rougi par le feu, image chère aux Cappadociens, et que la *Formule de Concorde*²³ reprend pour tenter d’expliquer que les propriétés divines sont communiquées à la nature humaine du Christ sans que l’essence ni les propriétés de chaque nature soient changées. A partir de cette controverse

¹⁹ Cité par J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l’Eglise*, Paris, Cerf, 1968, p. 305. Il ajoute : « Dans l’emploi qu’en fait Apollinaire, ce n’est pas cependant un simple échange de mots et de titres rendu possible par le fait qu’une seule Personne est le sujet en cause. Comme le révèle le fait que la chair peut être adorée, cela implique un échange réel d’attributs. »

²⁰ Il écrira par exemple : « Ainsi le Fils de Dieu, étant mortel et immortel dans la même personne, a, certes, été offert en sacrifice, mais seule sa chair, c’est-à-dire son humanité, a été tuée. » (cité par M. Lienhard, *op. cit.*, p. 79 note 148).

²¹ Cité par Lienhard, *op. cit.*, p. 198.

²² Les avis sont partagés quant à savoir si c’est la christologie qui a influencé sa conception eucharistique ou le contraire. Sans doute les deux sont interdépendants. Torrance pense que c’est la conception de l’espace qu’a Luther qui influence les deux (T. F. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, London, Oxford University Press, 1969, pp. 30-37).

²³ Dans *op. cit.*, 1080, pp. 516-517. On notera en outre que l’article VIII intitulé « De la personne du Christ » commence par un rappel de la controverse avec les sacramentaires. La Sainte Cène (art. VII) est d’ailleurs traitée avant la personne du Christ, ce qui en dit long sur l’influence de ce débat.

on peut discerner chez Luther un certain recul par rapport à l'insistance sur l'humanité véritable du Christ.

Pour Luther parler de l'unité de la personne ne signifie pas seulement une participation de la divinité à l'humanité mais aussi l'inverse. Il continue toutefois à bien distinguer ce qui appartient à une nature et ce qui doit être attribué à l'autre²⁴. « Quand il affirme sa préexistence, le Christ parle en tant que Dieu, quand il parle de son ignorance au sujet de l'heure du dernier jour, ou de la supériorité du Père auquel revient seul le droit de placer quelqu'un à sa droite ou à sa gauche, il parle en tant qu'homme ». « Il crée toutes choses en tant que Dieu, mais, en tant qu'homme, il ne crée rien ». « Le Christ a été présenté de deux manières dans l'Écriture, comme homme et comme Dieu. Lorsque l'Écriture indique comment il est né, comment il a tété²⁵, elle montre qu'il est un homme. En d'autres endroits elle montre qu'il est Dieu ». « Tout ce qui est dit de l'abaissement et de l'élévation du Christ, doit être attribué à l'homme, car la divinité ne peut être ni abaissée ni élevée. » Il précisera bien que la divinité ne peut ni souffrir ni mourir mais « comme la divinité et l'humanité sont une seule personne en Christ, l'Écriture attribue à la divinité tous les caractères de l'humanité, en raison même de cette union personnelle. »

Cependant, parce qu'il admet la réciprocité de la communication des propriétés entre les deux natures, on peut se demander, avec Lienhard²⁶, « s'il ne tend pas vers un certain monophysisme, c'est-à-dire vers une certaine confusion des natures. La communion est tellement soulignée que certaines expressions laissent entendre que sa pensée s'oriente dans ce sens ». Il se défendra face à l'accusation de vouloir diviniser la nature humaine, notamment en attaquant Schwenckfeld²⁷.

²⁴ Les citations qui suivent sont reprises de Lienhard, *op. cit.*, p. 173.

²⁵ On notera quelques différences avec d'autres citations (Lienhard, *op. cit.*, p. 369) : « Cet homme a créé les étoiles ; que Dieu gémit dans le berceau ; que celui qui a créé toutes choses... a tété les seins de sa mère. » Même si la théorie de la communication des idiomes permet de le dire n'est-ce pas aller un peu loin ? Ne faudrait-il pas s'en tenir aux expressions bibliques dans ce domaine ? Il ne faut pas oublier que le symbole de Chalcédoine, s'il proclame Marie « mère de Dieu » (*theotokos*), ajoute que c'est « selon l'humanité ».

²⁶ *Op. cit.*, p. 357, où il continue : « Dans un sermon sur Col 1,18-20 de 1537, le Réformateur dit : « On parle de « *communicatio idiomatum* » lorsqu'on unit et mélange les propriétés des natures en Christ, de même qu'on unit et mélange les natures, Dieu et l'homme, en une personne. » Souvent il remplace le terme « *communicatio* » par des expressions telles que « communion », « mélanger », « confondre », « partager », etc. »

²⁷ Celui-ci ne fait que prolonger logiquement la pensée de Luther sur l'ubiquité du Christ. Selon lui, « en sa nature humaine glorifiée, le Christ n'était plus une

L'ubiquité, attribut nécessaire pour Luther

Le point en particulier sur lequel portera la critique à l'adresse de Luther (et de la doctrine luthérienne) de son vivant même est l'attribution de l'ubiquité au corps du Christ, de par son union avec la nature divine. Cet attribut est essentiel à Luther pour deux raisons. D'une part, selon lui, « depuis l'incarnation nous n'avons plus à rencontrer Dieu en dehors de Jésus-Christ. L'action de Dieu s'exerce en fonction de l'homme Jésus. Celui-ci participe à l'action du Père et l'éclaire. Là où est Dieu, là se trouve aussi l'homme Jésus. L'ubiquité vise ainsi le cœur même d'une théologie de la révélation »²⁸. D'autre part, on le sait, la justification par grâce au moyen de la foi est au cœur de la théologie de Luther. Or, cette justification n'est possible que parce que Jésus-Christ s'est offert dans son humanité en sacrifice au Père. Il faut donc que l'humanité du Christ soit présente dans le sacrement de la Cène. La communication de l'omniprésence, attribut divin, à la nature humaine du Christ rend possible cette présence. Comment alors échapper au docétisme ? La communication des idiomes a ainsi fourni un fondement théologique à sa conception de l'omniprésence de l'homme Jésus. Il doit probablement cette doctrine de l'ubiquité à son professeur, Bartholomé Arnoldi von Usingen (env. 1464-1532), et, par lui, à Gabriel Biel (env. 1420-1495). Mais chez le nominaliste Biel celle-ci est postulée sur la base des possibilités infinies de la liberté de Dieu. « A l'arrière-plan on retrouve l'idée d'un *Deus ex lex*, un Dieu au delà de la Loi, qui n'est pas lié même à sa propre œuvre et donc tout à fait capable de créer un corps illimité. »²⁹

créature, l'unité entre la divinité et l'humanité étant telle que la première avait en quelque sorte absorbé ou radicalement transformé la seconde » (Lienhard, *op. cit.*, p. 343).

²⁸ Lienhard, *op. cit.*, p. 238.

²⁹ O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, vol. 2, p. 130 note 112. On notera aussi l'influence d'Occam dans sa christologie jusqu'en 1517, influence dont il se détachera et à laquelle il s'opposera dans ses *Disputations* de 1539-1540. Cependant il maintiendra une vision occamista dans sa doctrine de la Cène, tant sur l'ubiquité que sur la consubstantiation (Lienhard, *op. cit.* p. 132 note 81). L'insistance sur la divinité de l'homme Christ au point de tomber dans un certain monophysisme et l'élaboration d'un enseignement sur l'ubiquité du Christ tel qu'on les trouve chez Luther étaient préfigurés chez Gerhoh et Arno de Reichenberg, deux théologiens allemands du XII^e siècle (Lienhard, *op. cit.*, p. 30).

Le genre idiomatique

Il appartiendra à l'orthodoxie luthérienne de développer d'une manière plus scolastique cette doctrine de la communication des idiomes telle qu'elle apparaît chez Luther. Elle la subdivise en trois genres. Le premier est le genre idiomatique (*genus idiomaticum*) qui veut que les attributs propres à la nature humaine ou divine du Christ soient conférés à la personne. Ce qui est vrai de chaque nature est vrai de la personne. La théologie réformée, qui est d'accord avec ce genre, distingue trois types³⁰ de passages dans le Nouveau Testament.

D'abord il y a les passages, les plus nombreux, où ce qui est dit de Jésus-Christ est vrai seulement en vertu de tout ce qui appartient à sa Personne divino-humaine. On trouve dans cette catégorie les passages où il porte des titres tels que Rédempteur, Seigneur, Roi, Prophète, Prêtre, Berger, etc. Ces choses sont vraies en tant qu'il est le Dieu-homme. De même quand il est dit s'être humilié, s'être donné pour nous (Ep 1,22 ; 4,15 ; 5,23 ; Col 1,18), être le chef de l'Eglise (Ga 1,4 ; Tt 2,14 ; 1 Tm 2,6), notre vie, notre sagesse, justice, sanctification (1 Co 1,30) ; quand il est dit être élevé au dessus de toutes principautés et puissances (Ph 2,9 ; 1 Tm 3,16 ; He 7,26 ; Ep 1,21 ; 1 Pi 3,22), qu'il est assis à la droite de Dieu (Rm 8,34 ; Ep 1,20 ; Col 3,1 ; He 1,3 ; 8,1 ; 10,12 ; 12,2) et qu'il viendra pour juger le monde (2 Tm 4,1 ; Rm 2,16).

Puis il y a les passages où la personne est le sujet mais ce qui en est dit n'est vrai qu'en vertu de sa nature divine, du Logos (Jn 8,58 ; 17,5 ; He 1,10).

Enfin il y a les passages où la personne est le sujet mais ce qui en est dit n'est vrai qu'en vertu de sa nature humaine (Jn 11,35 ; 19,28 ; Mt 26,38 ; Lc 19,41). Y sont inclus tous les passages où il nous est dit qu'il mangeait, dormait, marchait, qu'on le voyait et le touchait. On peut subdiviser ce dernier type de passage en deux classes : celle où la personne est désignée par un titre divin et dont les actes ou qualités attribués sont humains (Ac 20,28³¹ ; Col 1,13-14 ; 1 Co 2,8 ; 1 Jn 1,7 ; Mc 13,32 ; Lc 1,43

³⁰ Hodge en relève quatre. Le quatrième est en fait une subdivision du premier. Il s'agit des passages où la personne porte un titre divin – mais ce qui est dit n'est pas vrai de la nature divine en elle-même mais seulement du Dieu-homme. Il classe dans cette catégorie 1 Co 15,28 ; Jn 14,28, 5,26. Hodge cite He 1,2-3 comme regroupant les quatre types. (*Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, Vol. II, pp. 393-394).

³¹ Calvin commente ainsi ce passage : « Parce que les natures sont distinctes en Christ, l'Écriture relate quelquefois à part ce qui est propre à chacune d'elles. Mais quand elle nous propose Dieu manifesté en chair, elle ne sépare point sa nature

pour Marie mère du Seigneur) et celle où des qualités et des actions divines sont attribuées à la personne décrite par des titres humains (Jn 3,13 ; 6,62 ; Rm 9,5).

Le genre apotélesmatique

Le second genre, sur lequel s'accordent aussi les théologiens réformés³², est le genre apotélesmatique (*genus apotelesmaticum*³³). Selon ce genre dans tous les actes³⁴ de l'œuvre rédemptrice du Christ, « la personne n'agit pas dans, avec, par ou selon une seule nature, mais dans, avec, selon et par les deux natures, ou, comme le dit le concile de Chalcédoine, chacune des deux natures opère, conjointement avec l'autre, ce qui lui est propre »³⁵. Ce genre apparaît comme central dans la pensée de Calvin³⁶ dans la mesure où le concept pivot de sa christologie est celui de Médiateur. Il est d'ailleurs important, comme le souligne Mueller, quand « on considère que le Christ ne pouvait accomplir son œuvre rédemptrice que parce qu'en Lui, la nature divine et la nature humaine étaient unies »³⁷. Ce genre signifie que la cause efficiente de l'œuvre rédemptrice est le sujet personnel indivisible en Christ, que cette dernière est effectuée par la coopération des deux natures, que chaque nature travaille selon sa propre efficacité (*energeia*) et que le résultat forme une

humaine de la Divinité. Toutefois parce que les deux natures sont tellement unies en Christ, qu'elles constituent une personne, ce qui convient vraiment à l'une, est quelquefois improprement transféré à l'autre. Comme en ce passage S. Paul attribue sang à Dieu : parce Jésus-Christ homme, qui a répandu son sang pour nous, était Dieu aussi. Les anciens ont appelé cette manière de parler, communication de propriétés : d'autant que la propriété de l'une des natures est accommodée à l'autre. »

³² Malgré ce que peut écrire Mueller (*La doctrine chrétienne*, Strasbourg, Ed. « Le Luthérien », 1987, p. 333).

³³ Adjectif qui vient de *apotelesma* signifiant « résultat final » (de l'œuvre rédemptrice accomplie par Jésus-Christ).

³⁴ Terme utilisé par Gerhard, théologien luthérien (cité par Mueller, *op. cit.*, p. 332) et par Hodge, théologien réformé (*op. cit.*, p. 394). On parle aussi d'opérations (L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, 4^e édition, p. 324) ou d'actions (H. Bavinck cité par G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 293).

³⁵ *Formule de Concorde* dans *op. cit.*, 1075, p. 514.

³⁶ Calvin s'intéresse au fait que dans le vrai homme Jésus le vrai Dieu agit en notre faveur tandis que ce qui préoccupe Luther c'est que Dieu vraiment nous rencontre en Christ (Weber, *op. cit.*, p. 128).

³⁷ *Op. cit.* p. 332.

unité indissoluble parce que c'est l'œuvre d'une seule personne³⁸. On rapporte à ce genre des passages comme 1 Co 15,3 ; Ga 1,4 ; Ep 5,2. On retrouve dans cette classe les passages ayant trait à son triple office de prêtre, roi et prophète.

Le genre majestatique

Le troisième genre est celui qui constitue, selon la formule de Blocher³⁹, « l'exclusivité luthérienne » : il s'agit du genre majestatique (*genus majesticum*). On peut le définir comme « celui selon lequel le Fils de Dieu, de par l'union personnelle, communicque réellement et pleinement à la nature humaine dont il s'est revêtu, les propriétés de la nature divine, de sorte qu'il y a dès lors possession, utilisation et désignation en commun »⁴⁰. Dans cette compénétration des natures, la nature divine étant supérieure fait participer la nature humaine à ses propriétés mais ne participe pas en retour aux imperfections de cette nature. En effet l'orthodoxie luthérienne rejette le genre tapeinotique (*genus tapeinoticon*) selon lequel les propriétés de la nature humaine sont attribuées à la nature divine. Ce concept constitue à ses yeux une limitation de la nature divine. En cela elle n'est pas fidèle à Luther lui-même qui envisage une participation « *in concreto* »⁴¹, c'est-à-dire en Jésus-Christ, de la nature divine à la faiblesse humaine⁴². Il est vrai que la *Formule de Concorde*, en

³⁸ Berkhof, *op. cit.*, p. 324.

³⁹ *Christologie*, Vaux-sur-Seine, Faculté Libre de Théologie Evangélique, Fac Etude, 1986, p. 123.

⁴⁰ Mueller, *op. cit.*, p. 323.

⁴¹ On oppose à cela une réflexion « *in abstracto* » qui consiste à envisager la divinité en tant que telle, de façon abstraite tandis que le « *in concreto* » renvoie à une réflexion à partir du Fils incarné. *In abstracto* il faut dire, selon Luther, que Dieu ne souffre pas (cf citations de Luther dans Lienhard, *op. cit.*, p. 350 note 110). La théologie réformée ne considère pas non plus la nature divine d'une manière absolue et en elle-même mais dans la personne du Fils de Dieu. Et comme le signale Berkhof (*op. cit.*, p. 323) : « Il vaut mieux dire que la personne du Fils de Dieu s'est incarnée que de dire que la nature divine a assumé la chair humaine. L'incarnation est un acte personnel. »

⁴² « Certes la souffrance, la mort sont des propriétés étrangères, que d'habitude on ne peut pas attribuer à la nature divine, seulement à la nature humaine [...]. Ce qui advient et arrive à cette personne, le Christ, cela advient et arrive aussi à ce Dieu et à cet homme. De là vient que les deux natures en Christ se communiquent l'une à l'autre leurs idiomes et leurs propriétés [...]. Ainsi, naître, souffrir, mourir, etc sont des idiomes, des propriétés de la nature humaine, auxquelles la nature divine a part, elle aussi, dans cette personne qui s'appelle le Christ [...]. Il faut donc croire avec

accord avec des affirmations occamistes, réétablit le « *in abstracto* » qui avait été rejeté par la haute scolastique, comme le fait remarquer à juste titre Weber⁴³.

Mais le sens unique de communication n'est pas la seule restriction que va opérer l'orthodoxie luthérienne. Elle va distinguer entre les attributs opérants et les attributs latents. Les attributs opérants sont les attributs de la majesté divine, savoir l'omniscience, l'omnipotence et l'omniprésence ; tandis que les attributs latents sont l'infinité, l'éternité et l'immensité. Seuls les attributs opérants sont transférés à la nature humaine. Cependant même les attributs latents ne sont pas tout à fait exclus de l'activité divino-humaine du Christ : « ils s'exercent *ad extra* par l'intermédiaire des attributs opérants »⁴⁴.

Les attributs opérants

En ce qui concerne la connaissance de Jésus-Christ la doctrine luthérienne distingue, comme la doctrine réformée⁴⁵, deux connaissances, l'une divine et infinie et l'autre celle que la nature humaine possède par essence. Mais, à la différence de la doctrine réformée, la doctrine luthérienne considère que la connaissance divine est communiquée à la nature humaine, sur la base de Col 2,3. L'ignorance de Jésus (Mc 13,32) s'explique par le fait que le Christ incarné, dans son état d'humiliation, s'abstenait du plein usage des attributs communiqués lorsque la chose n'était pas nécessaire à l'œuvre rédemptrice.

Pour la dogmatique luthérienne l'Écriture enseigne que le Christ, selon sa nature humaine, a reçu l'omnipotence divine (Dn 7,13-14 ; Mt 16,27 ; 28,18 ; He 2,8 ; Jn 5,26-27 ; Lc 22,69 ; Col 2,9). C'est ce pouvoir tout-puissant qui lui permettait d'accomplir miracles et guérisons. Mais le Christ, dans son état d'abaissement, possédait aussi un pouvoir fini et limité. Avant de passer au troisième attribut opérant, il est intéressant de noter que Luther ne prône pas la toute-puissance de l'humanité du Christ.

certitude que tout ce qui revient et advient en propre à la nature humaine en Christ, cela est communiqué, approprié et donné aussi à la nature divine. » *Propos de Table* cité par Lienhard dans *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris, Desclée, *Jésus et Jésus-Christ* n° 48, 1991, p. 176.

⁴³ *Op. cit.*, p. 127. Il ajoute que c'est ce qui lui attirera l'opposition non seulement des Réformés et de l'école de Mélanchthon mais aussi du luthéranisme strict.

⁴⁴ Mueller, *op. cit.*, p. 332.

⁴⁵ « Christ dans sa nature humaine a une connaissance limitée et dans sa nature divine une connaissance infinie » (R. L. Dabney, *Systematic Theology*, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1985, p. 467).

Il écrit ceci : « L'humanité du Christ, comme celle de tout autre homme saint et véritable, n'a pas toujours pensé, dit, voulu, remarqué toutes choses, comme certains font de lui un homme tout-puissant, mélangeant et confondant inconsidérément les deux natures et leur œuvre. »⁴⁶

La propriété la plus discutée est sans aucun doute l'omniprésence. Les Luthériens se basent sur des textes comme Mt 28,18-20, Ep 1,20-23 ; 4,10 ou Jn 1,14 et Col 2,9 qui enseigneraient que partout où le *Logos* est présent, depuis l'incarnation, il l'est en tant que Fils de Dieu incarné : ni le *Logos* hors de la chair ni la chair hors du *Logos*. Luther, reprenant une triple distinction introduite par la scolastique et employée par Occam, distingue trois genres de présences qu'il attribue à la nature humaine du Christ : le mode local, circonscrit (Jn 4,4) ; le mode illocal, définitif – c'est le cas des anges et du Christ ressuscité (Jn 20,19) – et enfin le mode surnaturel, seul divin (Ep 1,23 ; 4,10). L'omniprésence de la nature humaine relève de ce troisième mode. Ces trois attributs ne sont pleinement révélés, épanouis que dans l'état d'exaltation. Dans l'état d'humiliation, ils étaient présents mais soit exercés en secret soit retenus volontairement.

Un fondement scripturaire fragile

Après avoir présenté la doctrine luthérienne il nous faut à présent l'interpeller et la critiquer⁴⁷. Il ne suffit pas de qualifier cette doctrine, comme Dabney le fait, « d'absurde et impossible »⁴⁸. Le manque de cohérence dans l'approche de l'Écriture pour justifier la vision luthérienne de la communication des idiomes constitue la première critique que l'on peut adresser à l'encontre de cette doctrine. En effet, si on doit déduire de Jn 3,13 que la nature humaine de Christ a reçu l'omniprésence, il faut alors déduire de 1 Co 2,8 que la capacité à souffrir a été communiquée à la nature divine. Ce que l'orthodoxie luthérienne n'accepte pas. Sur ce point Luther

⁴⁶ Cité par Lienhard, *Luther...*, p. 170.

⁴⁷ Lienhard fait la critique de Luther en utilisant Luther (par exemple dans *Luther...*, pp. 174, 239, 247 et 359). Nous n'avons pas adopté la même démarche. D'abord parce que nous ne connaissons pas suffisamment les écrits du Réformateur. Ensuite, la confrontation avec la pensée réformée nous paraissait plus fructueuse, notamment parce qu'elle offre une alternative que nous présentons dans cet article. Enfin, de nombreux lecteurs francophones ne connaissent pas ou, ne lisant pas l'anglais, n'ont pas accès aux grands théologiens réformés que sont, entre autres, C. Hodge (1797-1878), L. Berkhof (1873-1957) et G. C. Berkouwer, né en 1903.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 469.

est conséquent à la différence de ceux qui le suivront. De même, Mt 28,18 ne prouve pas plus que sa nature humaine est toute puissante que Jn 8,58 ne prouve que son humanité est éternelle. D'autant que l'éternité est un attribut latent (ou quiescent) et, par conséquent, non communiqué.

La séparation entre la nature et les attributs

En second lieu on est en droit de se demander comment les attributs d'une nature peuvent se transmettre alors que les natures elles-mêmes demeurent distinctes. Si l'on retire les attributs la nature disparaît. C'est en effet une impossibilité physique que les attributs soient séparés des substances dont ils sont la manifestation. Hodge fait remarquer que « les propriétés ou les attributs d'une substance constituent son essence, de sorte que si elles sont enlevées ou si d'autres d'une nature différente leur sont ajoutés, la substance elle-même est changée [...]. Si des attributs divins sont conférés à l'homme il cesse d'être un homme, et si des attributs humains sont transférés à Dieu, il cesse d'être Dieu. »⁴⁹ L'argument nous semble fort car il renvoie à la doctrine eucharistique luthérienne qui est en partie à l'origine de la communication des idiomes chez Luther. Il s'agit d'une objection soulevée par les Luthériens à la doctrine catholique romaine de la transsubstantiation en ce qu'elle suppose qu'existent toujours les accidents du pain et du vin alors que leur substance n'existe plus. De la même façon, selon la doctrine luthérienne, les attributs de la nature ou de l'essence divine sont transférés à une autre essence. Si un tel transfert n'a pas lieu alors la nature humaine du Christ n'est pas plus omnisciente ou toute-puissante que celui qui opère un miracle n'est omnipotent. Si la nature divine exerce seulement son omnipotence en lien avec l'activité de l'humanité, alors l'humanité n'est qu'un simple organe ou instrument de la nature divine. Or, les Luthériens n'acceptent pas cette idée. De plus l'omniprésence et l'omniscience ne sont pas des attributs dont une créature peut être fait l'organe. La connaissance est quelque chose de subjectif. Si un esprit connaît tout alors cet esprit, et non pas un autre en relation avec lui, est omniscient. Si le corps du Christ est partout présent alors c'est la substance de ce corps, et non pas l'essence de Dieu, qui est omniprésente. Il est contradictoire de dire que l'humanité de Christ reçoit des attributs infinis et demeure pourtant finie⁵⁰. Une telle communication aboutit à un mélange du divin et de l'humain et porte atteinte à l'intégrité de l'humanité du Christ.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 390.

⁵⁰ Berkhof, *op. cit.*, pp. 417-418.

L'humanité véritable de Jésus-Christ remise en cause

Ceci nous amène à la troisième critique. Le corps présent dans la Cène est le même corps que celui sacrifié pour nous sur la croix. Sur la base de l'union avec la nature divine, ce corps a don d'ubiquité. Mais un corps ainsi omniprésent est-il encore un corps humain, soumis aux lois de l'espace et du temps ? N'est-ce pas diviniser de façon illégitime l'humanité du Christ et tomber en fait dans le docétisme ? Ce corps est-il encore consubstantiel à notre humanité ? Il est permis d'en douter.

C'est « dès le premier instant de l'union personnelle »⁵¹ que la nature humaine a reçu les attributs opérants. Ce qui fait surgir une nouvelle critique. En effet cela paraît inconséquent avec l'image du Christ incarné pendant son humiliation tel qu'il nous est présenté dans les récits évangéliques. Ce n'est pas le portrait d'un homme omniprésent et omniscient qui nous est fourni. Cela ne laisse plus de place pour un développement, une croissance de sa nature humaine (Lc 2,40,52).

Cela va même plus loin et détruit l'incarnation, c'est la cinquième critique. Les Luthériens distinguent entre l'incarnation et l'abaissement (ou humiliation). *Le Logos* n'est le sujet que de l'incarnation. « Il rend la nature humaine réceptive pour l'habitation de la plénitude de la divinité et lui communique quelques attributs. Mais en faisant cela il fait disparaître la nature humaine en l'assimilant à la divine qui seule reste. »⁵² En pratique cela va annuler la distinction entre l'état d'humiliation et l'état d'exaltation. Brenz dit même que ce ne sont pas des états successifs mais qu'ils ont coexisté pendant la vie terrestre de Jésus⁵³. Pour échapper à la difficulté ici, les Luthériens ont introduit dans la doctrine de l'humiliation dont le Dieu-homme est le sujet (et non le Logos) le fait qu'il se soit pratiquement vidé de lui-même ou qu'il ait laissé de côté les attributs divins. Ce qui donnera naissance à la doctrine kénotique au milieu du XIX^e siècle.

L'incohérence de la doctrine luthérienne

Le manque de cohérence de la doctrine constitue une sixième possibilité de critique. Si certains attributs sont communiqués alors tous doivent l'être. Nous l'avons déjà signalé, mais il est bon de le rappeler ici,

⁵¹ Mueller, *op. cit.*, p. 329.

⁵² Berkhof, *op. cit.*, p. 326.

⁵³ En outre il dira que le corps du Christ est présent dans tous les événements parce que la nature humaine participe aux attributs de majesté (genre majestatique) de Dieu et donc partage leur ubiquité. Luther approuvera (Weber, *op. cit.*, p. 129).

l'interpénétration des natures, telle qu'elle est conçue par les Luthériens, nécessite une communication réciproque de propriétés entre les natures et pas seulement dans un sens.

Enfin, et c'est la septième interpellation adressée à cette doctrine, on est en droit de se demander comment peuvent cohabiter dans la même nature deux propriétés qui s'excluent. En effet on ne peut concevoir une nature humaine ignorante et omnisciente à la fois. Alors que le problème ne se pose plus dès que l'on abandonne l'idée d'une communication entre les deux natures et qu'on s'en tient à l'attribution des propriétés de chaque nature à la personne.

La doctrine de l'ubiquité du corps du Christ a obligé les Luthériens à riposter aux théologiens réformés, au premier rang desquels se trouve Calvin⁵⁴, face à l'affirmation que le Verbe était et est dans la chair et hors de la chair à la fois. Le Fils de Dieu était complètement mais pas entièrement présent dans le Christ historique et il est complètement mais pas entièrement avec nous⁵⁵. Ils donnèrent à cette doctrine biblique, selon l'expression de Blocher⁵⁶, « le vilain nom d'*extra-calvinisticum* »⁵⁷. Ils oubliaient que les Pères grecs à l'origine de leur conception de la communication des idiomes, à savoir Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène, n'en admettaient pas moins que, dans son être et son action, la nature divine dépassait infiniment la nature humaine. Et si, face à l'accusation de monophysisme, les Luthériens lancèrent à l'adresse des Réformés celle de nestorianisme, il faut se rappeler que celle-ci fut aussi faite, en son temps, à Chalcédoine.

Cette négation de l'*extra-calvinisticum* et du *Logos asarkos* (*Logos* hors la chair) ne porte-t-elle pas atteinte à la liberté de Dieu ? Luther ne renverserait-il pas le concept d'anhypostasie, qui veut que l'humanité du Christ n'ait pas existé à part de la divinité, en disant en quelque sorte que la divinité n'existe pas sans l'humanité ?

En contraste avec la simplicité de l'Évangile qui nous présente le Christ, Dieu et homme, en deux natures distinctes et une personne pour toujours, la doctrine luthérienne apparaît comme « un essai d'expliquer l'inscrutable »⁵⁸.

⁵⁴ Cf *JC* II, XIII, 4 et IV, XVII, 30.

⁵⁵ Weber, *op. cit.*, p. 132.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 125.

⁵⁷ Berkouwer écrit : « Le fait que cette défense ait été connue sous l'horrible nom d'*extra-calvinisticum* est une page sombre dans l'histoire des dogmes » (*op. cit.*, p. 326).

⁵⁸ Hodge, *op. cit.*, p. 414.

La proposition réformée

Au genre majestatique de la communication des idiomes, la théologie réformée oppose une communication des grâces ou des dons. Selon ce type de communication la nature humaine du Christ fut parée, depuis le tout premier moment de son existence, de toutes sortes de dons riches et glorieux. Ces dons lui étaient nécessaires pour remplir sa mission. Ce n'est pas l'offre du surnaturel à la nature humaine mais l'équipement, par les dons de l'Esprit, de Jésus-Christ pour accomplir l'œuvre qui lui était assignée. Grâce à cette doctrine, la théologie réformée a résisté à toute déification de la nature humaine du Christ. Dans cette doctrine il y a place pour un développement humain de Jésus-Christ. L'Écriture parle de l'Esprit qui lui fut donné sans mesure (Jn 4,34). Parmi les dons on compte, d'une part, la grâce et la gloire d'être uni au divin Logos – ce qu'on appelle la grâce « éminente » – par laquelle la nature humaine est élevée au-dessus de toutes les créatures et devient même l'objet d'une adoration ; et d'autre part la grâce « habituelle » qui consiste en les dons du Saint Esprit, particulièrement ceux de l'intellect, de la volonté et de la puissance par lesquels la nature humaine de Christ fut élevée au-dessus de toutes les créatures dotées d'intelligence. Entre dans cette catégorie l'impeccabilité⁵⁹. Berkouwer peut dire : « La confession de la communication des dons est un résultat direct de la confession de l'Église à Chalcédoine. Nous sommes témoins ici que la nature humaine de Jésus-Christ n'a pas été consumée dans l'union avec la nature divine, mais qu'elle fut réellement unie avec cette nature divine pour l'accomplissement de l'office du Christ. »⁶⁰

Conclusion : foi et sagesse

L'office primordial du Christ fut de nous sauver. Luther et Calvin ont eu la même approche sotériologique de la doctrine des deux natures. Il faut que Dieu s'unisse à l'humanité pour sauver celle-ci⁶¹. Mais Calvin

⁵⁹ Berkhof, *op. cit.*, p. 324.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 295.

⁶¹ « Il est nécessaire que le même sujet qui doit accomplir cette satisfaction soit lui-même à la fois Dieu parfait et homme parfait, puisque cette satisfaction n'est possible qu'à un Dieu véritable et qu'elle n'est due que par un homme véritable » (Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Paris, Cerf, *Sources chrétiennes* n° 91, 1963, II, VII, p. 367). Ou comme le dira la *Confessio Belgica* (art. XIX) : « Voilà pourquoi nous le confessons être vrai Dieu et vrai homme : vrai Dieu pour vaincre la mort en sa puissance, et vrai homme, afin qu'il pût mourir en la chair de son infirmité. »

s'efforcera de maintenir nette la distinction Créateur-créature, même dans la personne du Christ, tandis que Luther fera de l'humanité le révélateur de la divinité. Les deux Réformateurs aborderont l'incarnation comme un acte et leur réflexion se fera « *in concreto* », échappant ainsi aux catégories du fini et de l'infini⁶². Dans sa conception de la personne du Christ, Calvin ira moins loin que Luther emporté par sa controverse eucharistique, et, en cela, sera plus fidèle à Chalcédoine, mais plus important encore, au « mystère de Dieu, Christ » (Col 2,2).

La doctrine luthérienne de la communication des idiomes est, s'il en était besoin, une mise en garde à l'adresse de ceux qui voudraient, dans leurs affirmations christologiques, aller plus loin que la magnifique déclaration équilibrée de Chalcédoine. L'au-delà de Chalcédoine, c'est l'Écriture, le texte biblique qui révèle le Christ plus profondément que ne pourra jamais le faire le langage de l'Église. Le but des textes confessionnels est d'en faire prendre conscience au chrétien. C'est seulement par la foi que l'unité du Christ, telle que la Bible nous la présente, peut être comprise. Mais cette compréhension du grand mystère (1 Tm 3,16), aussi grand peut-être que celui de la Trinité, c'est plutôt une vie de communion avec celui qui, bien qu'il fût le Fils, est pourtant devenu l'un de nous. Que faire d'autre que prier et adorer le Dieu-Homme :

« Je bénis ton saint nom et te glorifie de tout mon cœur, Dieu tout-puissant et miséricordieux, pour cette admirable et inexprimable union de la divinité et de l'humanité en une seule personne, qui fait qu'il n'y a pas un Dieu et un homme, mais un seul et même Dieu et homme, homme et Dieu. Bien qu'avec son admirable bonté le Verbe se soit fait chair, aucune de ses deux natures n'a changé de substance. Au mystère de la Trinité ne s'est pas ajoutée une quatrième personne. Oui, la substance du Verbe Dieu et homme n'est pas mélange, mais une, de sorte que ce qui était né de nous est entré en Dieu, et ce qui n'avait jamais cessé d'être est demeuré ce qu'il avait toujours été. O mystère admirable ! ô échange inexprimable ! ô merveilleuse et toujours étonnante bonté de la miséricorde divine ! Nous étions indignes d'être esclaves, et voilà que nous sommes devenus fils de Dieu ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, comment cela nous est-il arrivé, qu'avons-nous fait pour cela ?

⁶² La formule « *finitum non capax infiniti* » ne se trouve pas chez Calvin. Elle a son origine à Antioche, dans la christologie de Nestorius. On la retrouvera chez Thomas d'Aquin puis elle sera figée dans la scolastique réformée. Blocher (*Christologie*, *op. cit.*, pp. 125-126) a raison de renvoyer dos à dos les deux adages, les Luthériens ayant rétorqué par un « *infinitum capax finiti* ».

» Mais je te demande, Père très clément, par ta bonté inestimable, par ton amour et ta charité, que tu nous rendes dignes des belles promesses du même Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur. Envoie ta puissance, et affermis l'œuvre que tu as commencée en nous. Achève ce que tu as entrepris, pour que nous puissions parvenir à la plénitude de la grâce de ton amour. Fais que nous comprenions par l'Esprit-Saint, que nous méritions et que nous vénérions toujours d'une même louange ce grand mystère d'amour qui s'est manifesté dans la chair, a été justifié dans l'Esprit, est apparu aux anges, a été proclamé aux nations, cru dans le monde et élevé dans la gloire. »

Jean de Fécamp (990-1078)⁶³

⁶³ *Les Méditations selon s. Augustin*, Paris, Migne, *Les pères dans la foi*, 1991, p. 66.