

Un questionnement

Collectif

I. Quelques réactions spontanées des séminaristes

La lecture par les séminaristes de l'ouvrage a suscité des découvertes et des interrogations. Les découvertes concernent la Parole de Dieu : les difficultés rencontrées pour sa réception, le don qu'elle représente, l'évangile de Jean sous un jour nouveau. Les interrogations portent toujours sur la Parole de Dieu : son actualité, sa position par rapport à notre corps, son statut avec notre corps, les raisons de son incompréhension.

1. Des découvertes

La Parole de Dieu a rencontré plusieurs fois dans l'histoire des difficultés pour sa réception

La connaissance et la compréhension que l'on a du Christ et de sa Parole ont connu des fortunes diverses au cours des premiers siècles du Christianisme : Au Ve siècle, le débat se centre sur la personne du Christ ; après le mystère de la Trinité, c'est logiquement celui de l'Incarnation qui suscitait les interrogations. Successivement, la crise nestorienne, puis la crise monophysite, en quelque sorte symétrique, en seront l'illustration.

Pourquoi rappeler ici ces hérésies ? Sans doute pour dire la fragilité de Celui qui porte la Parole, toujours à la merci de nos divergences d'interprétation des textes et des variations de notre manière de concevoir l'Homme-Dieu, tantôt privilégiant l'homme et oubliant Dieu, tantôt privilégiant Dieu et édulcorant l'homme. Bien que les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine aient réglé ces questions, on se retrouve encore aujourd'hui, dans un contexte culturel bien sûr différent, en prise à ces interrogations récurrentes, pour peu que l'on soit confronté, par exemple lors des préparations aux sacrements, aux questionnements et aux incompréhensions autant des enfants que des adultes.

Nous constatons souvent combien l'herméneutique et la transmission de la foi sont liées, tellement la juste interprétation des Paroles du Christ et une communication adaptée sont essentielles pour diffuser le message, pour faire connaître le Verbe de Dieu dans notre culture scientifique et sécularisée. Mais c'est cependant dans ce monde-là qu'il est urgent de proposer les Paroles du Christ au plus grand nombre.

La Parole de Dieu nous apparaît comme un don.

Ainsi Michel Henry montre à travers les paroles du Christ adressées aux hommes dans leur langage mais parlant du Christ lui-même, comment cette révélation de la vraie et unique Vie de l'homme est un don absolu du Christ ; le reconnaître est le fondement de toute conversion chrétienne.

L'évangile de Jean nous apparaît sous un jour nouveau.

Michel Henry donne à entendre l'évangile de Jean dans une perspective saisissante et tout à fait originale (par rapport à la dimension poétique ou mystique qu'on lui prête souvent). Sa démonstration de la puissance d'engendrer sans cesse la Vie que le Père partage avec le Fils présente une très grande cohérence. Il procède à un recentrement et à un renforcement de la notion de Révélation, autorévélation de la Vie qui ne peut pas s'éprouver elle-même autrement qu'en diffractant, en faisant rejaillir cette vie en plénitude sur son Verbe, puis, en Lui, sur tous les vivants, donnés à eux-mêmes comme fils de Dieu dans le Fils

2. Des interrogations

La Parole de Dieu peut-elle encore être entendue aujourd'hui ?

Aujourd'hui, elle n'est plus transmise dans nos écoles, elle n'influe pas l'organisation de nos démocraties. Le bruit de notre civilisation consumériste ne nous permet plus de l'entendre. La Révélation de la Parole de Dieu semble déphasée par rapport à la prétention de la science à la vérité. Dans ce contexte, les hommes peuvent-ils entendre cette Parole ? Si nous comprenons bien notre condition humaine, nous le pourrions et nous entrerions dans cette relation à la Vérité et à l'Amour qu'est Dieu.

La Parole de Dieu est-elle externe à notre corps de chair ?

La mise en évidence de la Parole de vie, une parole qui s'éprouve en soi, donne une place très importante au corps et à la chair sur la voie de la connaissance de Dieu. Elle nous fait prendre conscience de la présence de Dieu en chacun de nous, à tous les instants. Cependant le caractère d'immanence de cette Parole de vie ne risque-t-il pas de nous faire oublier ce que la création dit de Dieu et ce que nos frères nous disent de Dieu ? Cette Parole nous est donnée par Dieu. Chrétiens nous sommes Fils de Dieu, ne nous faut-il pas essayer d'être parole de Vie pour nos frères ?

Quel est le statut des paroles auxquelles Michel Henry fait référence ?

Cette question mériterait une analyse. S'agit-il d'« *Ipsissima verba* » ou paroles relues dans la foi ? Mais alors, une seconde question surgit. Quel est le nouveau statut du témoignage dans la perspective henryenne ? Car cette parole de vie manifestée en un lieu et un temps c'est au travers du témoignage que nous y accédons, dans une parole d'homme, pour des hommes, dans le langage des hommes.

Quel est le fondement de l'incompréhension de la parole du Christ ?

Nous découvrons dans l'ouvrage de Michel Henry qu'au-delà de la stricte incompréhension de la parole du Christ, il y a le refus, la haine de cette parole. C'est donc à ces deux niveaux qu'il nous paraît nécessaire de nous interroger, celui de l'incompréhension et celui du refus.

L'incompréhension de la parole du Christ, c'est d'abord l'incompréhension même de la vie. En effet, c'est parce que l'homme ne fait pas ou n'a pas fait l'expérience de la vie, c'est-à-dire qu'il vit sans éprouver la vie, qu'il ne peut entendre la parole de la vie qui lui parle. Pourquoi cette vie qui se manifeste en nous et nous parle ne l'entendons-nous pas ? Parce que

nous ne la regardons pas. Nous vivons sans savoir que nous vivons, nous vivons une vie qui ne subsiste que l'instant d'une jouissance provisoire, dans l'oubli de la vie.

Qu'en est-il du second niveau ? Michel Henry nous mène au travers de son livre vers sa conclusion dans la haine de la parole de vie. Mais un préalable s'impose : pour haïr la parole de vie, il faut au moins la reconnaître, du moins reconnaître la vie, avoir fait l'expérience de la vie éprouvée et donc ne rien vouloir entendre de son témoignage. Ne rien vouloir entendre de son témoignage, c'est mettre entre cette parole de la vie et nous-mêmes une distance. Et cette distance n'est rien d'autre que soumission de cette parole à notre propre raison, c'est-à-dire notre jugement. Ainsi s'établit entre nous et la vie une barrière infranchissable, celle du jugement, l'acte transgressif fondamental (Gn 2, 16-17). C'est cet acte transgressif qui, au fond de notre être, nous rend incompréhensible le témoignage de la vie. Et dans la mesure où juger c'est séparer, mettre à distance (le bien, le mal - le beau, le laid.) nous sommes condamnés à vivre une séparation d'avec la vie, la nôtre, celle des autres, celle du monde, c'est-à-dire vivre dans l'égoïsme comme produit de notre propre jugement. Et cette séparation, conséquence du jugement, nous conduit nécessairement à la domination (ou au pouvoir) car elle en est le simple corollaire. Nous établissons ainsi un rapport de pouvoir entre nous et la vie (Gn 3, 4). Et ce pouvoir devient donc source de mort car il est négation de la vie véritable manifestée en nous. Nous sommes ainsi condamnés à mourir. En jugeant, nous sommes donc jugés. Le salut n'est donc pas quelque mirage lointain qui se profilerait dans l'éternité du temps, mais la reconnaissance simple et humble, ici et maintenant (Lc 23, 43), de cette vie qui est en nous, de cette vie qui nous parle et qui nous est révélée en Christ. Car il est la Vie, la Vie qui nous fait vivre et nous appelle à la plénitude de sa propre vie, vie dont il se vide (Ph 2, 7), pour nous et en nous, sur sa croix, nous libérant ainsi de l'entrave qui nous rendait incompréhensible la Vie.

II. Les questions examinées par les séminaristes

Quatre questions ont été proposées par le frère Michel Van Aerde aux séminaristes pour approfondir la pensée de Michel Henry le sens profond. Pour ce numéro de la Revue, nous avons choisi de nous concentrer sur les questions ci-dessous :

Question 1 : Que faut-il penser de la distinction chez Michel Henry, du Christ « en tant qu'homme » et du Christ « en tant que Dieu » . ?

Question 2 : Que faut-il penser des affirmations sur la nature humaine, sur la capacité des disciples à faire plus, sur la différence entre le Christ et les hommes, sur le Verbe caché et la condition de Fils. ?

Question 4 : Le Christianisme de Michel Henry n'est-il pas henryen lui aussi, plus que chrétien ?

Question 1 : Il est question, chez Michel Henry, du Christ « en tant qu'homme » et du Christ « en tant que Dieu ». Qu'en pensez-vous ?

Avant d'aller plus loin, il nous faut constater que Michel Henry nous propose une Christologie phénoménologique. Dans son ouvrage Christ est considéré comme un phénomène à étudier et l'étude est poussée jusqu'à montrer que Christ n'est pas seulement un phénomène particulier : il est la condition de possibilité (ou la source) universelle de toute phénoménalité en général, il est - parce qu'il est la Vie- celui en qui tout sujet qui applique la méthode phénoménologique peut en droit se reconnaître vivant. Michel Henry, dans sa méthode s'appuie sur des distinctions de raison qui, sur le plan des manifestations, font sens pour le sujet qui les produit et dont il use pour produire son enquête et engendrer de nouvelles distinctions, etc. Dans l'Introduction, Henry précise aussi que son ordre d'étude relève de telles distinctions, et non pas d'un ordre chronologique ni d'un ordre dogmatique ("ordre de fondation", axiomatique, déductif).

Le fait de proposer une Christologie phénoménologique induit un questionnement : la théologie peut-elle se permettre de n'être que dogmatique ? nous dit Jean-Luc Marion. Les propositions de la foi sont-elles, aujourd'hui, ce dont on doit partir ou bien ce à quoi il s'agit d'arriver ? Historiquement, ni l'Eglise ni la chrétienté ne sont triomphantes (si elles l'ont jamais été... cependant, il faut convenir que lorsqu'existait une papauté temporellement puissante, c'était bien le cas, au moins en Occident). Eglise et chrétienté ne peuvent plus imposer la foi et les dogmes, cela en réclamant une obéissance interprétée comme soumission (ou même en présentant les dogmes comme des axiomes et la dogmatique comme une axiomatique d'où il faut partir pour former un rapport à Dieu et à son Fils). Il semble plutôt qu'elles doivent gagner les humains à Dieu et à la foi à partir des limites humaines de ces derniers. Il leur faut reconsidérer l'injonction du « Shéma, Israël », la réinterpréter en réinterprétant ce qu'est l'obéissance. En effet, il s'agit non pas d'abord d'obéir, mais d'abord de comprendre, au sens « ne plus rester extérieur à » la parole de Dieu, quand aujourd'hui, il est si facile de demeurer dans l'extériorité à toute forme de foi et de religiosité reconnues. La phénoménologie n'exige de l'homme que de faire attention à ce qui apparaît, à ce qui est phénomène pour lui (mais ajouter « pour lui » est un pléonasme, il n'y a de phénoménalité que pour un sujet). Les paroles du Christ sont phénomènes auxquels les hommes peuvent être attentifs. Pour un théologien phénoménologue (ou un phénoménologue théologien), il s'agit de s'appuyer sur ce phénomène pour élaborer les propositions de la foi, remonter jusqu'à elles. C'est ce que fait Michel Henry.

Mais cette théologie ne laisse pas de place à la Croix, pourquoi ? Peut-être peut-on trouver explication elle-même phénoménologique de cela. Cette explication se trouve dans la nature du phénomène de la mort. Il y a un problème très difficile à résoudre et peut-être insoluble pour un phénoménologue dans le phénomène de la mort. En effet, la mort est sans doute le phénomène le plus paradoxal de tous, le plus étrange de tous, car il est inexpérimentable par le sujet, sinon de l'extérieur (en voyant autrui mourir ou mort). Nul n'a expérimenté la mort de l'intérieur pour en rapporter une description rationnellement recevable. On peut expérimenter de l'intérieur l'auto-affection, le rapport de soi à soi constitué dans la vie et qui nous fait être 'vivants'. Mais on ne peut pas expérimenter la dissolution de ce rapport que constitue la mort, car, si on le pouvait, cela signifierait que le rapport n'est pas dissout et que nous ne sommes pas morts.

Cette distinction vous semble-t-elle pertinente ?

Les réponses des séminaristes à cette question sont variées. L'un d'entre eux nous explique en quoi consiste l'opération de distinction. Un autre s'interroge sur le sens de la question, un autre encore rappelle que cette distinction n'est pas une séparation. Cependant comme nous l'explique un séminariste, cette distinction est à comprendre et Michel Henry peut nous y aider et un autre séminariste y voit une méthode pédagogique. Malgré tout cette distinction est nécessaire comme le montre un séminariste, elle reste toujours mystère comme nous le rappelle un autre.

Les catégories de distinction sont multiples

Avant de répondre à la question, une distinction doit d'abord être établie entre différentes catégories de distinctions. Classiquement (on pourra ici consulter Descartes, "Principes de la philosophie" I, § 60, § 61, qui reprend des catégories scolastiques), trois catégories peuvent ici être évoquées :

- La distinction réelle : deux ou plusieurs choses sont substantiellement séparées, ce sont deux ou plusieurs choses distinctes en soi et dont la différence prend effet dans l'ordre réel des choses, quoi que nos esprits ou nos raisons en pensent ou s'en représentent. Il y a, en ce cas, réelle pluralité de substances.
- La distinction de raison : une différence entre deux choses est produite et aperçue par notre esprit ; que cette différence prenne ou non effet dans l'ordre des choses lui-même, notre raison a besoin ici des différences aperçues pour pouvoir travailler à éclaircir ses connaissances et sans ces distinctions elle reste dans la confusion.
- La distinction modale : une même chose exprime sa substance selon des modalités différentes.

Il nous semble que Michel Henry propose entre Christ en tant qu'homme et Christ en tant que Dieu une distinction de raison qui ne préjuge en rien de l'existence ou de l'inexistence d'une distinction réelle. Il se place du point de vue de la raison car son approche est premièrement philosophique.

On pourrait ajouter que, du point de vue de la méthode phénoménologique, il semble difficile de commencer par faire reposer les considérations sur des distinctions réelles. La méthode phénoménologique exige la considération des phénomènes, de ce qui apparaît au sujet réfléchissant. Ce qui apparaît au sujet réfléchissant, ce sont d'abord les distinctions qu'il aperçoit à partir de lui-même et de sa propre réflexion, sans préjuger de l'existence ou l'inexistence d'un ordre des choses extérieur à cette phénoménalité.

En quoi cette distinction est-elle pertinente ?

S'agit-il de dire que l'utilisation de ces deux expressions est pertinente pour exprimer l'être du Christ ? Ou bien entendons-nous la pertinence de ces expressions comme moyen d'accéder à la compréhension de sa double nature, c'est-à-dire l'homme Jésus dans sa filiation divine ?

En qualifiant Jésus-Christ soit « en tant qu'homme » soit « en tant que Dieu » l'on a tendance à juxtaposer ses deux natures. Le danger est alors grand de dissocier en Jésus-Christ sa nature humaine et sa nature divine et d'être renvoyé selon le cas à des formes qui privilégient sa divinité ou son humanité avec toutes les difficultés que cela comporte. D'autant que c'est

bien tout le contraire que nous faisons en disant « Jésus-Christ ». En effet, lorsque nous disons « Jésus-Christ » nous disons tout à la fois : Jésus est le Christ et le Christ est Jésus, formules dont la traduction matérielle est le « trait d'union » qui associe les deux termes pour ne former qu'un seul nom. Est-ce alors à dire que nous devons rejeter la pertinence de ces deux expressions ? Pas forcément. Car en parlant de Jésus-Christ « en tant qu'homme » et « en tant que Dieu » c'est, nous semble-t-il, à une manière différente d'aborder le mystère Christique que nous sommes invités à nous engager. C'est-à-dire à découvrir la nature de Jésus-Christ au travers de son annonce « en tant qu'homme » sur les routes de Judée et de Galilée afin de le reconnaître « en tant que Dieu ». Il ne s'agit plus d'aborder sa double nature en partant de sa divinité pour comprendre son humanité mais, au contraire, partir de son humanité pour comprendre sa divinité. Car c'est bien dans son annonce, ses comportements et ses attitudes, son appel à le suivre et l'expression de son rapport exclusif à son Père (W. Kasper *Dieu des chrétiens* p. 251-254), c'est-à-dire sa manifestation en actes et en paroles dans le champ humain, que s'exprime l'union de cette humanité et de cette divinité.

Une distinction n'est pas une séparation.

Le projet de Henry n'est pas du tout de séparer en nature l'humanité et la divinité du Christ. Il est, tout au contraire, de les distinguer en raison pour montrer comment elles s'articulent et se relient. Il est impossible de penser une relation quelconque si on n'a pas aussi distingué ce qui est relié. C'est la seule manière de faire si l'on veut penser avec rigueur et éviter de rester dans des confusions. Par ailleurs, le cas particulier est ici d'une puissance de relation (Dieu) qui produit elle-même la distinction réelle de ses relais personnels (Père, Fils, Esprit). Ce n'est que dans la relation (en Dieu) que les personnes divines reliées trouvent à se définir et se distinguer réellement. On ne saurait mieux dire que distinguer n'empêche pas de produire la relation, puisque c'est la relation qui ici produit les distinctions. N. B. Ce qui précède n'est intelligible qu'à condition de distinguer deux sortes d'ontologie de la relation. Une première ontologie de la relation fait naître cette dernière de termes distincts qui la précèdent. Cette ontologie de la relation est intuitivement celle que nous pratiquons dans la vie ordinaire quand nous composons des ensembles ou des groupes avec des éléments ou des individus qui préexistent à ces ensembles ou ces groupes.

Une seconde ontologie de la relation fait au contraire naître des termes distincts d'une relation qui les précède. Les termes sont alors des coproductions corrélées qui n'ont pas d'existence hors de la relation qui les engendre en même temps qu'elle les unit. Les sciences (les mathématiques et la physique, notamment), la philosophie et la théologie nécessitent le développement de ce second type d'ontologie de la relation.

Pour finir : Henry ne fait pas que distinguer un Christ humain et un Christ divin. Dans ces trois premiers chapitres, il distingue aussi (en les hiérarchisant) au moins trois définitions possibles de l'humanité.

Cette distinction est à comprendre

Nous pouvons éclairer notre compréhension avec Michel Henry lui-même en ouvrant son ouvrage « *C'est Moi la Vérité*, Le Seuil, 1996 ». Il y explicite la phénoménologie du Christ : Sa naissance n'appartient au monde et elle est de l'ordre de l'invisible. La Vie n'apparaît dans

aucun monde, « Personne n'a jamais vu Dieu ». D'où le rejet violent par le Christ de sa généalogie humaine : « Avant qu'Abraham fut, Moi je suis. » Cette conception de la naissance qui fait du Christ un étranger au monde et à sa temporalité propre est cause du drame dont le Christianisme est l'histoire car, dans la vérité du monde, le Christ n'est qu'un homme parmi les autres et ce qu'il dit passe pour blasphème. Le Prologue de Jean explique la Trinité dans cette perspective d'une phénoménologie de l'invisible : le Verbe est l'accomplissement de la révélation, auto-engendrement de la vie qui « se fait chair » sous la forme d'une personne le Christ, Premier Vivant, aussi ancienne qu'elle. La proposition, « En lui était la Vie », désigne l'intériorité phénoménologique réciproque du Père et du Fils, ce qui n'existe jamais dans la génération humaine. En Christianisme, il s'agit de rendre le Père manifeste, révélation qui se fait dans un mouvement sans fin grâce au Fils incarné, le Christ ne disant rien d'autre que ce que dit « Celui qui m'a envoyé ». Mais pas plus que le Père, le Fils ne peut se montrer dans le monde en tant que tel. Le système autarcique constitué par la relation de la Vie et du premier vivant signifie qu'il n'est d'accès au Christ que dans la Vie. Le Christianisme n'enseigne rien d'autre que cela et défait la conception de l'homme comme être du monde, il est Fils de Dieu.

Cette distinction est pédagogique

A première lecture, la position de Michel Henry va à l'encontre des décisions des conciles relatives à la nature de Jésus. Mais si on y regarde de plus près, Michel Henry ne perd pas l'idée d'unité de la personne de Jésus, il a utilisé cette distinction pour clarifier son propos sur les Paroles du Christ et bien distinguer ce qui se manifeste dans le monde (parole du monde) et ce qui se révèle dans le cœur (parole de vie, vie de Dieu)

Les théologiens ont élaboré deux orientations : une Christologie « d'en bas » et une Christologie « d'en haut ». Les exégètes reconnaissent un double mouvement dans la Christologie du Nouveau Testament. Le premier est celui de la genèse en la foi apostolique, de la foi en Jésus Christ, Seigneur, Sauveur... dont le point de départ est son existence terrestre dans un mouvement qui va vers sa mort et son exaltation. C'est l'ordre de la découverte ou de la manifestation. Après Pâques s'est développé un mouvement d'avant en arrière, la fin de la vie de Jésus, son exaltation renvoie au commencement ; élevé sur la croix Jésus monte vers le Père et révèle ainsi d'où Il vient, sa préexistence originelle. C'est un approfondissement de la foi qui part d'en haut. C'est l'ordre de la réalité, de la réalisation.

Ce double mouvement opère une boucle où ils sont complémentaires. Les théologiens du XX^e ont systématisé à l'extrême une Christologie d'en bas et une d'en haut. La Christologie d'en bas ou ascendante considère l'homme historique que fut Jésus pour suivre la démarche par laquelle les disciples en sont venus à confesser l'origine de Jésus. C'est une Christologie possible qui a une grande valeur sur le plan pédagogique car elle nous fait entrer dans le cheminement des apôtres et puis elle rejoint aussi la sensibilité de notre temps pour l'histoire et pour l'humanité dans ce qu'elle a de plus concret. Son risque est que, pour atteindre son point d'arrivée, elle doit faire intervenir la foi en la divinité, si on regarde seulement l'histoire on ne peut pas aboutir à la divinité de Jésus, le danger est donc de faire une « jésulogie » et non plus une Christologie.

La Christologie d'en haut ou descendante décrit un enseignement sur le Christ qui part de la préexistence du Verbe et dont le pivot est l'incarnation. Cette Christologie est abondamment

présente dans la tradition patristique. La grande valeur de cette Christologie c'est sa capacité à dévoiler pleinement le sens de ce que Jésus a dit et fait et le sens de sa mort. Son risque c'est que si elle n'est pas pratiquée de manière complémentaire à l'autre elle risque de négliger une attention suffisante à l'humanité de Jésus, c'est ce qui a conduit au monophysisme.

La Christologie que veut défendre Michel Henry se distingue de ces deux orientations. Il nous parle du Christ en tant qu'homme et du Christ en tant que Dieu.

- Christ en tant qu'homme, Michel Henry se rapproche de la Christologie d'en bas. Sa Christologie est de l'ordre de la découverte ou de la manifestation mais il ne laisse pas ou peu de place à l'événement Passion Résurrection.
- Christ en tant que Dieu, Michel Henry se distingue de la Christologie d'en haut car son point de départ n'est pas l'événement Passion Résurrection mais l'événement Incarnation associé à la préexistence du Verbe. Sa Christologie est de l'ordre de la réalité : Jésus vient du Père, il affirme, sa préexistence originelle, il nous révèle notre génération divine.

La question de la pertinence de cette distinction est délicate mais nécessaire

Le débat Christologique des premiers siècles en est une belle illustration. Elle est délicate car d'une manière ou d'une autre, la personne du Christ va au-delà de notre propre entendement et de nos propres catégories. Et pourtant, elle apparaît nécessaire car c'est en fin de compte, la valeur de notre salut qui se joue. En effet, si le Christ agit parfois comme un homme et parfois comme une personne divine, quel statut a sa mort ? S'agit-il de la mort d'un simple homme innocent ou s'agit-il de l'œuvre de Dieu qui se donne totalement dans un acte qui crie à l'homme « je t'aime » ? La croix serait-elle une fumisterie où le Messie jouerait à cache-cache entre sa nature humaine et divine ? D'ailleurs, c'était notamment le risque du nestorianisme qui affirmait que deux personnes distinctes, l'une humaine, l'autre divine, coexistent dans le Christ. Michel Henry semble au premier abord emprunter cette voie lorsqu'il écrit : « le Christ en raison de sa double nature, ne s'adresse-t-il pas à nous de deux façons différentes, tantôt comme une parole d'homme, tantôt comme la Parole même de Dieu ? ». S'il y a 2 paroles, y a-t-il deux personnes ?

Le concile de Chalcédoine lors de sa 5ème session, le 22 octobre 451, a proposé une définition dogmatique sur les deux natures. C'est le texte célèbre ci-après :

« ...nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en déité, le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la déité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché, avant les siècles d'une part engendré du Père selon la déité, au dernier jour, d'autre part, le même à cause de nous et pour notre salut engendré de la Vierge Marie, Mère de Dieu selon l'humanité, un seul et le même Christ Fils seigneur monogène reconnu comme étant en deux natures sans confusion, sans mutation, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de chacune des natures étant bien plutôt sauvegardée et concourant à la formation d'une seule personne et d'une seule hypostase, un seul et même Christ ne se fractionnant ni ne se divisant en deux personnes mais étant un seul et même Fils monogène, Dieu, Verbe... »

D'autre part, la relecture de l'acte d'union entre l'école d'Antioche (l'évêque Jean d'Antioche) et celle d'Alexandrie (Cyrille d'Alexandrie) en 433 peut nous éclairer :

Cette formule de foi insiste sur l'union et affirme que Marie est mère de Dieu. Il reconnaît la « communion des idiomes » (Ce que fait Jésus -il pleure devant Lazare mort-, c'est Dieu qui le fait ; ce que fait Dieu - il ressuscite Lazare-, c'est l'homme Jésus qui le fait) et un seul Fils. Ce sont là les quatre arguments de la théologie alexandrine. Mais d'un autre côté on affirme aussi que Jésus-Christ est Dieu parfait et homme (pas chair) parfait, qu'il est le salut des hommes et que c'est pour cela qu'il s'est incarné, qu'il y a une dualité des natures dans l'union, que la mère de Dieu est reconnue, mais parce que le Verbe s'est fait chair et s'est fait homme. Ce sont là les points qui étaient défendus par Nestorius et par les antiochiens.

Ainsi la double nature du Christ n'exclue pas une unité dans son agir. Le concile de Constantinople III (680-681) élève la problématique de Chalcédoine au niveau de la question plus subtile de la liberté et de la volonté humaine du Christ qui correspond, par la spontanéité de sa liberté obéissante au Père, à sa liberté divine. La double volonté ou liberté du Christ tendent à faire communion.

Des théologiens comme Karl Rahner et Karl Barth se soucient des deux natures. Par exemple, K. Rahner poursuit cette logique au niveau Trinitaire lorsqu'il énonce son axiome fondamental : « La Trinité économique est la Trinité immanente, et réciproquement ». En résumé, bien que Dieu ne se résume pas à l'histoire du salut, tout ce que Dieu fait pour nous dans l'histoire du salut, son économie dans toutes ses manifestations, l'exprime authentiquement. Nous pouvons nous élever à partir de la Trinité économique à une connaissance de la Trinité immanente.

Pour sa part, K. Barth explore la notion de la pro-existence (l'homme pour les autres). Il s'agit d'affirmer que nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime. Mais ce dessaisissement est le fruit d'une volonté libre, comme Jésus le précise lui-même en Jn 10, 18 : Personne ne m'enlève (la vie), mais je m'en dessaisis de moi-même.

Le Christ est Fils de Dieu et donne sa vie pour son peuple. De plus, Jésus étoffe cette mission théologique par la densité existentielle de son engagement total humain et divin. Jésus a vécu avec une même passion la cause de Dieu et de l'homme, existant seulement pour leur médiation. Dès lors, Le Christ ne fait pas d'ombre entre Dieu et l'homme. Il est tout entier l'un et tout entier l'autre simultanément.

Les paroles du Christ nous apparaissent dans cette même dynamique. C'est tout l'entier du Christ qui proclame la Bonne Nouvelle du Royaume. La parole humaine du Christ assume la parole divine. Quand Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ, sa toute-puissance n'a rien fait exploser de la nature humaine. Sa nature humaine assume sa nature divine, délivre la même révélation et réciproquement.

Dans le livre *Incarnation*, M. Henry rappelle quelques-unes des difficultés rencontrées lors des premiers siècles, par exemple, celle relative à l'union des deux natures, à l'union des deux séries de propriétés (les unes appartenant à Dieu, les autres à l'homme), ou encore les discussions pour savoir en quel sens le Christ peut s'approprier des propriétés humaines et en

quel sens il peut s'approprier des propriétés divines. Cela n'est pas sans rappeler la « séparation » des paroles du Christ (en tant que Dieu et en tant qu'homme).

Toutes ces difficultés, Jean les rompt, selon Michel Henry, pourquoi ? Parce que le devenir-homme de Dieu (le « se faire chair » du Verbe) n'ajoute rien à la définition de l'homme comme chair. En se faisant chair, le Verbe « a habité parmi nous ».

Dès lors, l'habitation transforme en tension l'opposition de deux séries de propriétés divines et humaines dans la personne du Christ. Cette tension est en réalité celle du salut : le devenir-homme de Dieu fonde le devenir-Dieu de l'homme. C'est en cela que consiste le salut chrétien : la *déification* (notion que l'on retrouve fortement dans Paroles du Christ). Celle-ci est possible, parce que l'homme porte en lui la vie divine qui est éternelle et lorsqu'il s'identifie à cette vie, il échappe à la mort. En d'autres termes, si le devenir-homme de Dieu réside dans l'Incarnation du Verbe, en s'identifiant à la chair du Verbe, le chrétien s'identifiera à Dieu. Le salut, et l'on retrouve l'affirmation johannique relative à l'Incarnation « le Verbe s'est fait chair », le salut donc relève de l'unité de la chair avec la chair du Christ. Mais cela suppose que l'unité du Verbe et de la chair soit possible et qu'elle se réalise là où le Verbe se fait chair, dans le Christ.

Ainsi, la séparation des Paroles du Christ serait en quelque sorte une séparation pédagogique. Dans la mesure, où l'homme est appelé à être élevé et déifié (l'homme doit être compris dans une dynamique de génération et non de création nous dira Michel Henry), les paroles du Christ en tant qu'homme seraient déjà de fait dans cette dynamique. Ainsi, ces différentes paroles ne seraient non pas « antagonistes » mais assumées l'une et l'autre...

Cette distinction fait mystère

Que Jésus soit vrai Dieu et vrai Homme, est une grande révélation. Que ses Paroles aient deux natures : Divine et Humaine, c'est encore un « grand cadeau venant d'une révélation progressive » La distinction n'est peut-être pas pertinente. Pourquoi ? Grâce à ce don de la foi reçu, grâce aux paroles de saint Augustin « croire afin de mieux comprendre », nous pouvons saisir la chose dans nos limites humaines. Nous croyons en Jésus Christ, vrai Dieu et vrai Homme, de même nature que le Père, engendré depuis toute l'éternité, adoré au même niveau que le Père. Cette foi ne perturbe pas notre connaissance, mais plutôt la complète.

La voie possible pour découvrir les deux natures de Jésus (vrai Homme et vrai Dieu) repose sur sa vie, sa mission, sa passion et sa résurrection (sans oublier ses propres Paroles). En elles on découvre sa nature humaine : sa faim... Mc 11 :12-13, sa fatigue... Mc 4 :38, sa colère... Mc 3 :5, ses émotions... Jn 11 :35 et même son angoisse... Mt 27 :46. Dans certaines circonstances, Jésus, vrai homme a eu une expérience de la vie humaine semblable à la nôtre aujourd'hui. D'un autre côté, les Paroles du Christ nous invitent à aller plus loin et à voir en elles sa nature divine. En employant les paroles que voici :

JE SUIS le pain vivant descendu du ciel... Jn 6 :35, *JE SUIS la vie, JE SUIS le chemin, JE SUIS la vérité...* Jn 14 :6 et qu'avant qu'Abraham ne soit, *JE SUIS...* Jn 8 :58..., Il (Jésus) veut nous montrer qu'il est plus qu'un homme.

Les deux natures de Jésus restent un grand mystère pour l'homme. D'après les Ecritures, il nous semble que les auditeurs de Jésus ne sont pas d'accord : à la fois avec lui, à la fois avec

ses Paroles : Quelques-uns le regardent comme l'un des leurs ...Mt 13 :53-56, d'autres pensent que ses propos sont durs ...il n'est qu'un homme et il se prétend Fils de Dieu.... Jn 10 :33. Pourquoi ses auditeurs ne le comprennent pas ? « Pourrions-nous dire que philosophiquement les deux natures du Christ sont trop liées ? » et que les auditeurs de Jésus ne sont pas des philosophes...donc incapables de le comprendre ?

Sur quels critères reconnaître l'homme, reconnaître le Dieu ?

Cette question présente des difficultés mais il est possible d'apporter quelques éléments de réponse, c'est ce que nous propose un séminariste.

Il existe des critères de reconnaissance

C'est en partant de son humanité, c'est-à-dire de sa manifestation dans le champ humain que nous pouvons tenter de définir des critères, c'est-à-dire les référents, les signes qui permettent de reconnaître l'homme et reconnaître Dieu en Jésus-Christ. Cette question réclamerait un développement important difficile à envisager dans le cadre de ce séminaire. Nous nous limiterons donc à un exposé un peu schématique, sans références précises aux textes néotestamentaires.

Une première question se pose : ce que nous savons de Jésus et donc de sa nature, nous ne le savons pas directement, nous ne le savons qu'au travers du témoignage de ceux qui l'ont connu, témoignage transmis au travers des Évangiles. Mais disant cela, nous sommes renvoyés à une nouvelle interrogation. Non pas que ce témoignage puisse être mis en doute (même si cela peut être envisagé par certains), mais que ce témoignage n'est pas un simple compte rendu des actes et des paroles de Jésus, mais qu'il est le témoignage de cette vie et de cette mort de Jésus au travers de la résurrection. C'est-à-dire que c'est la résurrection qui en projetant une lumière nouvelle sur la vie de Jésus donne à ce témoignage d'être empreint de la reconnaissance de Jésus comme Christ et Seigneur.

Mais alors deux nouvelles questions se posent. D'abord, comment a-t-on pu arriver aussi rapidement à concevoir Jésus comme homme et comme Dieu, dire que Jésus de Nazareth est Christ et Seigneur ? Et revenant à notre question initiale : Sur quels critères les premiers chrétiens ont-ils pu se fonder pour affirmer aussi rapidement cette double nature ? Nous disons aussi rapidement, car cette affirmation est bien antérieure aux récits évangéliques et l'hymne au Christ de Philippiens en est une trace indéniable. Ensuite à propos de la résurrection. Si la résurrection explique l'action de Dieu sur l'homme Jésus, elle n'explique pas à elle seule la double nature. En effet, dire que Jésus est ressuscité n'implique aucunement qu'il soit homme et Dieu, l'hérésie adoptianiste qui ne voit en Jésus qu'un homme « adopté » par Dieu ne nie aucunement la résurrection. Tout comme le fait de ne reconnaître en Jésus une seule nature divine ne s'oppose pas à la résurrection. Or, dans l'un comme dans l'autre cas, la double nature est niée. Si l'on veut tenir à cette double nature humaine et divine, il faut nécessairement faire appel à autre chose qu'uniquement à l'événement du tombeau vide, quelque chose qui fasse que Jésus puisse être pensé tout autant « en tant qu'homme » qu' « en tant que Dieu ». Si la résurrection est un critère nécessaire, elle n'est pas un critère suffisant. En effet, la résurrection est un critère nécessaire, car sans la résurrection c'est toute la mission de Jésus, sa vie et sa mort qui sont invalidées et qui se dissolvent dans l'histoire humaine.

Mais si elle n'est pas suffisante à la compréhension de la double nature alors comment face au tombeau vide l'évangéliste a-t-il pu dire de l'apôtre « il vit et il crut » ? Il faut nécessairement que l'événement ait déjà été compris au moins confusément à l'intérieur même de la vie et de la mort de Jésus. Il fallait donc que Jésus avant sa croix ait déjà manifesté cette double nature humaine et divine et que cette manifestation ait été comprise comme telle, même si cette compréhension était entachée d'incertitudes, de doutes ou d'hésitations voire d'incrédulité. En somme, il fallait qu'il ait révélé cette double nature, car sans cela cette détermination originelle dans la foi chrétienne de l'affirmation de la double nature serait difficilement compréhensible. Le critère qui allait donc permettre de reconnaître cette double nature dans la résurrection s'ancrait donc dans la vie et la mort de Jésus de Nazareth. La vie et la mort de Jésus devenaient donc le lieu de compréhension de son être même. C'est donc dans cette traversée de la mort que la révélation par Jésus de son être prenait sens, mais c'est aussi par cette révélation que la résurrection était comprise. C'est donc dans un double mouvement celui de la parole et des actes vers la résurrection et celui de la résurrection vers la parole et les actes que se fondent les critères de reconnaissance de sa double nature. Il suit de cela que pour aborder méthodologiquement la question de la double nature, il faut d'une part remonter à la lumière de la vie et de la mort du Christ vers la résurrection et inversement aller de sa résurrection vers sa vie et sa mort pour comprendre en quoi les disciples ont reconnu la double nature du Christ. Mais ce faisant, il faut alors, pour aborder le mystère du Christ clarifier les deux perspectives, celles du Christ comme parole de Dieu manifestée aux hommes et celle du Christ crucifié ou en terme plus technique la Christologie du Logos et la Christologie de la kénose.

Peut-on situer philosophiquement ce départage ?

Pour situer ce départage deux séminaristes nous proposent de partir de l'Évangile de Jean et le deuxième s'appuie aussi sur la Tradition et la Parole et laisse une place au mystère de la croix

A partir de l'évangile de Jean

Dans le quatrième évangile, des questions reviennent souvent : « Qui est-il ? D'où vient-il ? Où va-t-il ? » Ce questionnement est posé par Jésus lui-même : « Pour vous, qui suis-je ? »

Il y a donc la possibilité de rencontrer l'homme Jésus et de deviner qu'il est habité par une lumière qui vient d'ailleurs jusqu'à reconnaître en lui le Christ de Dieu. Le travail des conciles a été progressivement d'arriver à discerner dans cet homme Jésus, le Christ de Dieu, une seule personne en deux natures. La tendance a été de majorer son humanité aux dépens de sa divinité, ou à l'inverse de valoriser sa divinité en minimisant cette incarnation réelle. Deux écoles ont dominé le débat : l'école d'Antioche soulignant la dualité et l'école d'Alexandrie soulignant l'unité du Verbe incarné. En lisant l'évangile, nous pouvons voir comment le Christ est vraiment homme : il pleure, il mange, il est fatigué, il souffre, il travaille etc... Les signes de sa divinité, de Celui qui est déjà rempli de la Vie infinie de Dieu est qu'il pardonne les péchés et qu'il fait des miracles, qu'il a pouvoir sur la création et ressuscite un mort, et surtout sa parole est autre, elle vient d'ailleurs, elle vient du Père : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme ». La distinction reste inséparable de la considération de l'unique Personne du Christ Verbe : Né de

Dieu et né d'une femme, c'est le même qui parle. La difficulté est donc de maintenir l'unité de la Personne du fils sans nier les distinctions des natures.

De la double nature du Christ, Michel Henry passe à une nature double de la parole : parole divine, parole humaine. On peut dire que la parole du Christ peut être accueillie humainement par autant d'hommes qui discerneront une sagesse humaine, restant dans l'horizontalité de ce monde. A partir du moment où le Christ parle de lui-même et révèle son identité, il y a un changement de niveau, une autre écoute.

Situer philosophiquement ce départage entre l'humanité et la divinité de Jésus nous conduit à penser qu'un philosophe a des concepts sur l'approche de Dieu : Il est immortel, impassible, invisible, tout-puissant, omniscient etc. Penser le Christ en tant que Dieu suscite une confrontation face à ces attributs de l'idée de Dieu et face à l'accueil d'une révélation. L'immortel se fait mortel, l'immuable entre dans la temporalité, etc. L'impuissance à penser deux réalités opposées a pu conduire à l'athéisme. Comment la révélation d'un Dieu infini peut-elle dépendre d'un événement contingent ?

La réflexion s'élargit au salut : comment l'humanité est-elle sauvée ? Toute cette élaboration du dogme n'est-elle pas pour manifester par conséquence la vérité de notre divinisation ? Dans l'expérience d'une vie finie, mortelle, pécheresse, nous espérons une vie infinie, immortelle, rachetée, filialisée et ceci n'est possible que par le Médiateur, en LUI. Donc, nous pouvons réfléchir à la manière d'exister du Christ qui est le mode de la filiation.

Le Christ est le Vivant en qui se croisent la vie humaine dans sa finitude assumée et la vie divine dont il est porteur en son origine et en son accomplissement. En lui, nous avons accès à cette filiation et nous sommes fils de la Vie. A partir de cette unité du Vivant le Christ, nous voyons en son existence comment il vit son humanité et comment il est traversé par la lumière de la vie éternelle qui rayonne au cœur de son apparition d'homme. Pensons à la Transfiguration.

Celui qui est la Vie et la résurrection assume la mort de sa vie humaine et expérimente un écartèlement entre cette Vie absolue qu'il reçoit du Père et son humanité qu'il assume en sa finitude jusqu'à la défiguration.

Jean et la Tradition et la Parole

Michel Henry paraît bien se situer dans cette perspective d'une Christologie du logos, c'est-à-dire d'aborder la problématique du Christ à partir de sa parole. La tradition théologique d'approcher la nature du Christ à partir du concept de parole de Dieu, qui est essentiellement ancrée dans l'Évangile de Jean, n'est pas récente et trouve son origine dans la relecture de la tradition philosophique grecque du logos et particulièrement de Platon. Cette tradition philosophique sera reprise par Augustin et menée à un certain accomplissement par Thomas d'Aquin. Et, comme le fait remarquer W. Kasper, c'est au travers du rapport parole 'intérieure' et parole extérieure de la perspective platonicienne que va progressivement s'élaborer cette réflexion théologique. On retrouve là cette double polarité dans le discours de M. H. qui, de ce fait, s'inscrit dans une tradition longue. Toutefois, comme le fait toujours remarquer W. Kasper « Est-ce que la Christologie classique du logos met suffisamment en valeur les intentions de la théologie biblique de la parole, telles qu'elles apparaissent dans le Prologue de Jean ? Est-elle

en mesure de montrer que le Prologue de Jean culmine dans l'affirmation de « la parole s'est faite chair » ? » (Dieu des chrétiens page 278). C'est tout l'effort de Michel Henry. Comment réintroduire la chair dans le discours Christique, dans cette révélation que le Christ nous fait de lui-même dans son rapport au Père dans l'Esprit ? En somme, comment réinsérer l'événement de la Croix dans la parole et donc la souffrance de Dieu ? Comment maintenir cette transcendance du logos dans le drame de la Croix ? C'est-à-dire sortir du champ d'une théologie à caractère métaphysique pour comprendre Dieu au travers de la Croix. On trouvera un exposé très complet de la problématique chez W. Kasper dans Dieu des chrétiens pages 278-290 et particulièrement 282-284 avec le bouleversement institué par Luther avec sa « theologia crucis » puis les développements relatifs à l'idéalisme allemand (Hegel) et sa critique au siècle dernier. M. H. réintroduit-il cette perspective au moyen de la Vie ? Ce sera probablement l'un des sujets futurs. Mais cela étant dit et, pour revenir à notre sujet relatif à cette distinction du Christ « en tant qu'homme » et « en tant que Dieu », notre interrogation initiale peut-elle trouver un dénouement ?

Comme nous l'avons dit précédemment, si cette compréhension de la double nature doit s'inscrire à la fois dans la parole et dans la croix alors ne sommes-nous pas renvoyés à penser ces deux expressions dans ce drame de la Croix, dans ce cri comme ultime parole du Christ ? Ces deux expressions peuvent-elles tirer une certaine légitimité en cet ultime instant ? Car c'est bien dans cet instant, au moment même où le Christ « se vide » de cet Esprit d'amour et de vie du Père dont il est emplis pour le répandre sur la multitude et qui le fait Dieu et que sa vie toute humaine est broyée, écartelée et exposée à la vindicte humaine, qu'il prononce cette parole sémantiquement inaudible qui retentit pourtant comme l'expression la plus complète de sa nature et dans laquelle se manifeste l'union la plus absolue de sa divinité et de son humanité. Car dans cet instant où il perd tout à la fois sa divinité pour nous la donner et son humanité que nous lui prenons, sa double nature se révèle au moment même où elle le quitte. C'est donc au crible de ce cri que toute expression de sa double nature doit être passée. Quelles expressions humaines peuvent traverser ce cri ? Celui-ci est-il homme ? Est-il Dieu ? « Oui, vraiment cet homme, était Fils de Dieu ».

Ce cri n'est pas le moyen de parler de la double nature, mais il est l'expression de l'humano-divinité du Christ. En somme, qu'en soi, cette unité des deux natures est inexprimable. Est-ce alors à dire que les deux natures ne puissent pas s'exprimer ? Si Jésus de Nazareth a deux natures, l'une humaine et l'autre divine, alors l'une et l'autre doivent être exprimées au travers du témoignage des Evangiles. Mais si, ces deux natures sont également intimement unies au point qu'elles soient inséparables, il faut alors que dans l'une comme dans l'autre de nos paroles humaines il y ait un lien qui assure cette interpénétration des natures.

Comment le Christ est-il qualifié ? Sa nature divine l'est de manière assez nette soit par Pierre soit par le centurion romain, il est Fils de Dieu. Mais comment, ceux qui ne reconnaissent pas cette nature divine le qualifient-ils ? L'épisode de Nazareth est révélateur : « N'est-il pas le fils de Joseph. ». En somme, quand la nature humaine de Jésus est formulée, elle l'est au travers de sa filiation humaine. Et comment Jésus se qualifie-t-il lui-même si ce n'est au travers de l'expression « Fils d'homme ». D'un côté est donc affirmée sa nature divine, au travers de la filiation comme Fils de Dieu et sa nature humaine au travers de la filiation comme fils de l'homme.

Ce qui fait unité en Christ, c'est sa filiation. Dans le champ humain c'est sa filiation humaine, dans le champ divin c'est sa filiation divine. Dire le Christ c'est d'abord le dire fils. C'est la filiation qui institue l'unité en Christ. On ne saurait donc exprimer cette double nature par seulement l'une ou l'autre de ces deux expressions, mais bien par l'une et l'autre. Jésus-Christ est fils de Dieu et fils d'homme.

C'est donc dans cette mise entre parenthèses de la filiation comme lien d'unité que la formulation henryenne peut prêter à interrogation voire à confusion. La difficulté ne tient donc pas tant au fait que Michel Henry parle de Jésus « en tant qu'homme » ou « en tant que Dieu », elle tiendrait au fait, et c'est ce qu'il faudrait analyser pour rendre illégitime son expression, qu'il parle de l'homme en le considérant différent du Verbe et du Verbe en le considérant différent de l'homme. Il serait donc condamnable qu'il parle de l'homme comme si cette parole n'était qu'humaine, mais tout aussi condamnable s'il parlait de Dieu comme si sa parole n'était que divine. Le problème a d'ailleurs été posé par Cyrille d'Alexandrie concernant l'hérésie nestorienne au 4^o point de ses anathèmes contre Nestorius (Denzinger 255) « 4. Si quelqu'un répartit entre deux personnes ou hypostases les paroles contenues dans les évangiles et les écrits des apôtres, qu'elles aient été prononcées par les saints sur le Christ ou par lui sur lui-même, et lui attribue les unes comme à un homme considéré séparément à part du Verbe issu de Dieu, et les autres au seul Verbe issu du Dieu Père parce qu'elles conviennent à Dieu, qu'il soit anathème. »

Peut-on proposer d'autres formulations qui éviteraient de « séparer ce que Dieu a uni » en lui-même : l'humanité et la divinité ?

Deux séminaristes ont fait des propositions. L'un propose de parler du Christ « manifesté » et du Christ « révélé voir auto-révélé », l'autre nous suggère de parler du Christ « même que nous et autre que nous ».

Christ « manifesté » et Christ « révélé voir auto-révélé »

Michel Henry dans son propos distingue deux paroles pour le Christ alors qu'il y a une totale unité des natures et cela peut nous gêner. Les deux paroles du Christ s'adressent aux hommes.

Comme le dit Karl Rahner :

« Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (1 Tm 2, 4). Cette volonté ne peut être réduite à un souhait ou une velléité. Elle n'est sujette à aucune condition autre que la libre acceptation par chaque personne humaine de l'automanifestation et du don de soi gratuits de Dieu. Le genre humain a été depuis le début créé et appelé par Dieu à partager la vie divine... cela fait partie de la tradition chrétienne... offre qui s'étend aussi loin que s'étend l'histoire de la liberté humaine... et le changement recherché est seulement une différence de perception de l'acte de Dieu lié à la Grâce ».

Chaque personne est ainsi orientée vers une autorévélation et un don de soi divins qui doivent être reçus librement et avec reconnaissance. La révélation n'est pas un message ni la communication de vérités que nous ne saurions connaître par le seul usage de l'intelligence. La révélation, c'est Dieu qui se donne à l'homme, c'est Jésus, la Parole de Dieu, Dieu qui sauve. Dieu a tant aimé le monde qu'il a envoyé son fils dans le monde pour que le monde soit sauvé par lui (Jn 3).

Le mystère du Christ est partout où Dieu entre dans la vie des hommes et où sa présence est expérimentée, mais il demeure aussi anonyme pour qui n'a pas été rendu capable grâce à la révélation de le reconnaître dans la condition humaine de Jésus le Nazaréen.

Nous pouvons risquer l'approche suivante autour du titre et du propos de Michel Henry :

Avec la parole du monde, Jésus se manifeste concrètement aux hommes : il parle, il enseigne, il guérit, ... Avec la Parole de Vie, il s'auto-révèle en tant que Dieu. A la place de la formule de Michel Henry, du Christ « en tant qu'homme » et du Christ « en tant que Dieu ». Nous proposons de parler du Christ « manifesté » et du Christ « révélé voir auto-révélé ».

Christ « même que nous et autre que nous » (Altérité divine)

Pour éviter de séparer ce que Dieu a uni, la catégorie de l'altérité peut être une possibilité. Nous confessons que le Christ est le même que chacun d'entre nous (identité humaine) et autre que nous (son altérité divine). Cela permet de rejoindre l'avènement de la résurrection qui éclaire les Ecritures. Or le témoignage apostolique rapporte que Celui qui a cheminé avec les apôtres, avec qui ils ont mangé et bu, celui qui a été condamné et qui est mort en croix est bien le même en son apparition glorieuse. Il apparaît vivant avec les plaies de sa passion et il se fait reconnaître, comme le même et comme différent car la mort n'a plus sur lui aucun pouvoir. Il est dans la gloire du Père.

Peut-être que Michel Henry, dans sa présentation du Christ, accentue-t-il trop fortement la différence des natures. La distinction devient alors séparation quand on lit : « Le Christ en raison de sa double nature ne s'adresse-t-il pas à nous de deux façons différentes, tantôt dans une parole d'homme, tantôt comme la Parole même de Dieu » (p. 12) et « Si profondes cependant que soient les paroles du Christ concernant la condition humaine... si vraies qu'elles doivent apparaître aujourd'hui à tout individu capable d'une authentique réflexion en lui-même, ce n'en sont pas moins des paroles humaines. » (p 25)

Est-ce que son intuition phénoménologique l'amène à dire cela, pour lui permettre d'argumenter sa pensée ? Il nous semble que c'est l'être humain qui, selon son cheminement, reconnaît ou non en toute parole rapportée par les Ecritures, la Parole de Dieu, le souffle de l'inspiration. L'ensemble des paroles du Christ, même celles qui peuvent sembler les plus banales, peuvent se trouver un jour en nous, porteuses d'un sens inouï, spirituel et donc divines.

En général les philosophes ont tendance à réfléchir plus à partir de l'Evangile de Jean, délaissant les synoptiques, moins élaborés dans un type de discours conceptuel. De fait l'auteur est dans la perspective d'une Christologie d'en Haut, du type Verbe-chair qui part du logos et s'efforce de situer, en rapport avec lui, son humanité. Parfois, n'y-a-il pas un risque de sélectionner ce qui est de Dieu, ou ce qui est de l'homme, en oubliant cette unité de la Personne du Christ.

Question 2 : Que faut-il penser des affirmations sur la nature humaine, sur la capacité des disciples à faire plus, sur la différence entre le Christ et les hommes, sur le Verbe caché et la condition de Fils

Comment comprenez-vous l'affirmation : « Il n'y a pas de nature humaine » p 55

Les réponses des séminaristes à cette question sont très variées. Un séminariste soutient la thèse d'un fondement de l'affirmation négative sur une philosophie. Plusieurs séminaristes trouvent des fruits à cette affirmation négative qui nous fait découvrir l'origine de l'homme et la place de Dieu dans l'être de l'homme qui lui ressemble, cependant cette affirmation reste choquante même si elle ouvre une réciprocité entre le Christ et nous et nos frères.

Une affirmation qui repose sur une philosophie

Il nous semble que tout d'abord Michel Henry conteste qu'il faille raisonner sur l'humain et le définir en employant les catégories de substance et d'essence (ou nature) venues de la métaphysique grecque (d'Aristote). Lorsqu'on emploie ces catégories en gardant à l'esprit leur sens technique, on veut dire que c'est la nature qui a fixé ce qu'est substantiellement l'homme, comment il doit se définir et ce qu'il doit être en ses propriétés pour être humain et être pleinement reconnu comme tel. La nature, la *physis*, est alors le principe déterminant de l'humanité et la définition de l'homme lui est subordonnée. L'homme doit être ce que la nature et sa nature lui commandent d'être. Le naturalisme reste aujourd'hui une attitude très courante. Les conceptions objectivistes ou matérialistes de l'homme, qui font de ce dernier un simple produit de l'organisation de la matière physique sont des variantes uniformément répandues de ce naturalisme. Michel Henry dénonce ces conceptions lorsqu'il dit que l'homme n'est pas un objet et que, des trois anthropologies déjà distinguées dans les chapitres II et III, l'anthropologie objectiviste est la plus insuffisante de toutes.

D'autres philosophes influencés par la phénoménologie contesteraient comme Henry la notion de nature humaine comprise en ce sens. Il y a une telle contestation chez Sartre, bien explicitée dans *L'existentialisme est un humanisme*. Sartre oppose nature humaine conçue sur des présupposés métaphysiques et condition humaine conçue phénoménologiquement. Mais la différence entre Sartre et Henry, c'est que pour Sartre, c'est à l'homme qu'il revient de construire ce qu'il est et doit être. Pour Sartre, l'homme est ce qu'il se fait et rien de plus. L'homme est le produit de l'homme. Il n'y a pas à espérer de secours divin dans la production de l'humain. Il n'y a pas lieu de reconnaître non plus phénoménologiquement quelque participation structurelle et réelle de la divinité dans la production de l'humanité. L'humanité n'est pas une donnée, elle est entièrement à produire à partir des conditions phénoménologiques que sont la liberté, l'intersubjectivité, la mortalité et la nécessité de l'action. C'est cet humanisme athée, développé à partir de la phénoménologie, qui me semble particulièrement visé par Henry lorsque ce dernier dénonce les insuffisances de l'anthropologie philosophique qui fait pourtant droit à l'idée que l'homme est bien un sujet qui existe d'abord dans et par l'invisible liberté d'esprit et de sentiment de soi qui sont les siennes et non pas une chose réduite à n'être qu'un objet du monde. Pour Henry, l'humanité est bien une donnée, au sens obvie du mot : c'est la relation intérieure au Christ qui donne pleinement l'homme à lui-même en même temps qu'il se reconnaît fils de Dieu, lui permettant d'échapper à des définitions de lui-même insuffisantes à partir desquelles il ne

peut rencontrer qu'une caricature d'humanité. C'est en Christ et par le Christ, que l'homme peut se rencontrer et se comprendre à hauteur de sa dignité anthropologique et ontologique propre.

Une affirmation qui nous fait découvrir l'origine de l'homme

Pour M. Henry, c'est de la Vie absolue et en elle que chacun des vivants que nous sommes tient sa vie, ce pouvoir de se donner à soi et de s'éprouver dans sa chair – ce qui s'appelle vivre. En réalité, toute vie renvoie à la Vie absolue. Il n'est de vie que dans et par la Vie. A la différence de notre vie, Dieu est la Vie absolue, c'est-à-dire une vie qui ne se reçoit d'aucune autre, une vie qui est source primordiale. Elle est Source-Principe. Ce jaillissement pur est source de Vie.

Au-delà de la biologie, la pensée occidentale, héritée des Grecs, reprise à l'époque moderne à partir de Galilée et de Descartes, ignore dans son ensemble la vie, et l'homme en tant que vivant. Pour elle, la vie se résume ou se réduit à la vie biologique. La Vie, au sens de Michel Henry et du Christianisme, s'éprouve soi-même dans son vivre. Non seulement, la Vie est constitutive de l'essence de Dieu mais elle est aussi l'essence de l'homme, de l'homme comme vivant. Pour sa part, le Fils est engendré dans le dynamisme d'un auto-engendrement de Dieu, de la Vie absolue.

En quoi l'homme est-il différent du Christ ? Attention, il existe une différence fondamentale entre l'homme et le Christ. Le Fils est né de Dieu, engendré et non créé, de même nature que le Père et de même substance que lui (consubstantiel). L'homme, lui, est aussi engendré de Dieu – et non pas « créé », du moins au sens fort du mot, qui implique une séparation d'avec Dieu. L'homme est de la même nature divine que lui, fait « à son image », mais sans lui être consubstantiel. Les Pères de l'Eglise parlaient de « *filis dans le Fils* » (expression reprise dans « C'est moi la Vérité » de Michel Henry).

Il n'y a donc pas de nature humaine. L'homme ne se définit que dans son rapport à Dieu et au Christ. « D'homme qui en soit un, qui puisse être un homme, d'homme qui soit Individu, un Soi et un moi, il n'en est en effet que dans le Christ, à savoir dans l'Ipséité originelle co-engendrée par la Vie dans son auto-engendrement ». (C'est moi la Vérité). En définitive, selon Michel Henry, le Christianisme définit l'homme comme relation essentielle à Dieu.

Une affirmation qui met en lien Dieu et l'homme qui lui ressemble

Cette affirmation nous fait sursauter. Nous avons eu l'habitude en effet de penser une nature humaine, créée, séparée de Dieu, autonome, mouvement qui a abouti à l'homme sans Dieu, qui a l'illusion d'être source et fondement de lui-même. En disant qu'il n'y a pas de nature humaine, Henry introduit un bouleversement qui, pour lui, vient de la vérité du Christianisme. La nature est humaine parce qu'elle est en relation essentielle à Dieu qui est Vie. La nature de l'homme est filiale, c'est une vie reçue dans une passivité radicale. L'homme est donc engendré dans cette Vie absolue qu'il reçoit et qui fait de lui un vivant, un fils de la Vie. Il n'est donc pas un être de la nature ou un être du monde mais fils de Dieu. Tous les hommes étant fils de Dieu par adoption, ils sont constitués frères dans une nouvelle réciprocité. M. Henry parle de la « substitution d'une généalogie divine à la généalogie naturelle ».

Nous avons tellement l'habitude de penser l'homme séparé de Dieu et loin de lui, en vis-à-vis de lui que cette réflexion bouleverse nos habitudes. Elle situe l'homme non plus dans une

extériorité mais dans l'intériorité d'une vie divine qu'il ne fait que recevoir et qu'il croit pouvoir être par lui-même dans l'illusion d'un pouvoir autonome. L'étymologie du mot nature se rapportant à la naissance, nous pourrions réfléchir à ce thème de la naissance, de la nouvelle naissance, au devenir humain comme nouvelle naissance divine. Ceux qui ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir d'homme sont nés de Dieu, ils sont fils de la Vie.

Une affirmation choquante qui ouvre une réciprocité entre le Christ et nous et nos frères

La radicalité de cette affirmation peut frôler l'inacceptable : elle paraît déposséder l'homme de tout ce qui constitue son être, et notamment sa liberté, son libre-arbitre. Et en effet, pour Michel Henry, la conception d'une nature humaine autonome, auto-suffisante, auto-référée, se situant au fondement du monde et suscitant des relations qui n'ont que l'apparence de la réciprocité, se trouve totalement disqualifiée par la Révélation du Christ. Il n'y pas de nature humaine parce que l'homme ne peut s'apporter dans la vie, pas plus qu'il ne peut donner la vie à un autre. Il reçoit sa vie de la Vie absolue, de Dieu. Ce que le Christ nous révèle, c'est que la condition humaine se définit par cette relation intérieure que chaque vivant a avec Dieu, relation qui lui donne la vie et le maintient dans la vie. Le Christ annonce la nouvelle condition humaine, qui est celle de Fils de Dieu ; tous fils d'un même et unique Père.

Dès lors, les relations que nous avons entre nous ne procèdent pas d'une prétendue nature humaine que nous partagerions, mais de cette relation intérieure que chacun de nous a avec Dieu, et qui nous met, naturellement et originairement, en relation et en communion de vie les uns avec les autres. C'est ce passage d'une généalogie naturelle à une généalogie divine qui signe "l'effondrement du système humain" (p. 72), permettant l'éclosion d'une nouvelle réciprocité, en vérité, car fondée dans cette nature divine que nous partageons avec le Christ et entre nous, et qui nous est donnée à chaque instant. (Pour autant, nous ne sommes pas tous "des Christs" ! Le Christ détient et donne la Vie, au même titre que le Père.)

Cette démonstration de Michel Henry de la non-pertinence de la notion de 'nature humaine' montre bien que la distinction 'paroles du Christ en tant qu'homme/paroles du Christ en tant que Dieu', posée au départ, ne constituait qu'une étape de son raisonnement, et non une volonté théologique de séparer nature humaine et nature divine.

Ces positions de Michel Henry nous évoquent la pensée d'Emmanuel Levinas : cette philosophie du Visage d'Autrui qui nous convoque, nous assigne à une responsabilité inconditionnelle et incessible ; nous permettant par là même d'accéder à la condition de sujet en même temps qu'à la liberté. Pour Emmanuel Levinas, l'appel à la responsabilité qu'Autrui nous adresse, de façon singulière et irremplaçable, nous fait entrer dans une relation où le souci de réciprocité ne saurait avoir cours. Nous n'avons pas à attendre un retour de sa part, autre que ce don qu'il nous fait de notre propre existence, par le simple fait qu'il nous convoque à la responsabilité. Certes nous sommes, nous aussi, l'autre pour lui, et en ce sens il est lui aussi appelé à la responsabilité à notre égard, mais "la réciproque, c'est son affaire", dit le philosophe (*Ethique et Infini*, p. 105). Cette position est évidemment assez extrême. Mais nous pouvons nous interroger pour savoir si la condition de possibilité de cette conception d'une responsabilité totalement désintéressée ne pourrait pas résider justement dans l'existence de cette réciprocité fondamentale prenant source dans notre condition de fils de Dieu dont nous parle Michel Henry.

Expliquez, en y rattachant les paroles du Christ qui peuvent l'illustrer : « C'est à l'intérieur de la génération divine elle-même que la différence entre le Christ et les hommes doit être saisie » (p. 60)

Les séminaristes ont pu découvrir les conséquences de cette génération divine. Plusieurs séminaristes s'interrogent sur ce qui fait la différence entre le Christ et les hommes : sont-ils fils de Dieu de la même manière, qu'est-ce qui distingue la vie de Dieu et la vie de l'homme ? En conclusion, un séminariste montre qu'homme et Christ reste différent même s'ils sont tous les deux de généalogie divine.

Christ et homme, fils de Dieu ?

Si les hommes sont fils de Dieu et que le Christ est fils de Dieu lui aussi, il est assez clair que c'est bien à l'intérieur de cette filiation divine que notre statut d'homme peut être compris. Mais alors une question surgit : sommes-nous fils au même titre que le Fils ? Ou bien y a-t-il une différence entre notre propre filiation divine et celle du Christ ? Différence il y a, et pourtant cette différence n'existe pas. En effet, et St. Jean est très explicite à ce sujet, nous sommes fils par notre incorporation au Fils unique. C'est dans la mesure où nous demeurons en Christ, comme lui en nous, que nous sommes fils : « *Demeurez en moi comme moi en vous* » Jn 15, 4 et au verset suivant « *Je suis la vigne vous êtes les sarments* ». Mais ce texte du discours d'adieu va encore plus loin au chapitre 17 en particulier aux versets 20 à 23 : « *Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé* ». C'est probablement les versets les plus explicites sur notre incorporation au corps du Christ et donc au sein même de l'intimité trinitaire (St. Paul reprendra cette thématique de l'incorporation au travers de l'expression « *membre du corps du Christ* » ou « *ce n'est plus moi qui vit, mais le Christ qui vit en moi* »). Ainsi, il n'y a pas une multitude de fils, mais une multitude dans le Fils. Aussi c'est dans la mesure où nous sommes incorporés au Fils que nous sommes insérés dans cette généalogie divine. Notre généalogie divine ne tient que dans le Christ dont nous sommes les membres. Mais alors la question à laquelle nous sommes renvoyés et confrontés est celle de la vérité que l'on accorde à cette parole de Jésus lorsqu'il s'identifie au Fils. Ce sera précisément celle-là dans laquelle Michel Henry s'engage plus loin.

Vie de Dieu et vie de l'homme

Ce qui semble difficile à comprendre finalement c'est cette notion de vie. Il est entendu que pour Michel Henry le Père est la Vie absolue et que le Fils est engendré éternellement de cette Vie, il est le premier Vivant. Et c'est au cœur de cette relation que nous pouvons penser la différence entre les vivants que nous sommes et la Vie Absolue qui est Dieu. Si comme le dit S. Paul, « *Il nous a élus en Lui dès avant la création du monde* » (Eph), si l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn), l'homme est par nature ouvert à un mystère qui le relie à Dieu, il reçoit dans ce mystère, une dignité qui le fait autre que tous les êtres naturels du monde créé. Michel Henry écrit : « *Semblable à Dieu, l'homme n'est rien du monde. L'homme*

n'a jamais été posé hors de Dieu. » (*Incarnation*, p. 327. Et « L'essence d'où l'homme tire sa provenance est celle de la réalité elle-même, de cet absolu qu'est la vie » (*Incarnation*, p. 32.

Or la condition humaine s'éprouve mortelle en sa finitude, douloureuse, pécheresse et séparée de Dieu. Le Christ en son incarnation vient partager cette condition humaine en s'inscrivant dans une histoire. Il devient ce qu'il n'était pas. Penser la continuité entre ce Verbe de Vie et chacun des vivants ne peut se faire sans une certaine rupture qui est l'espace de notre condition créée. Notre chair est devenue la proie du péché et de la mort. Le philosophe l'explique dans *Incarnation*, p. 335 : « En s'incarnant, le Verbe a pris sur lui le péché et la mort inscrits dans notre chair finie et il les a détruits en mourant lui-même sur la Croix. » Ce qui est restauré alors c'est la condition originelle de l'homme, sa naissance transcendantale dans la Vie divine hors de laquelle aucune vie n'advient à la vie. Mais cette restauration n'est possible que si c'est le Verbe lui-même qui s'est incarné dans cette chair devenue pécheresse et mortelle, de telle sorte, que de sa destruction, émerge le Verbe lui-même et avec lui notre génération en lui, dans l'étreinte de la Vie absolue, génération dont la création biblique est la première formulation. L'auteur parle de dissymétrie entre Dieu et les hommes, qui marque un écart infini et qui apparaît bien dans les paroles du Christ.

« C'est en tant que l'Archi-fils engendré avant la création du monde que le Christ, semble-t-il, se sépare radicalement des hommes qui eux "viennent au monde" et ainsi n'apparaissent qu'en lui. Mais lorsque selon l'enseignement du Christianisme, l'homme est compris à son tour en tant que Fils, son essence étant ainsi rattachée à la vérité du monde et ressaisie comme celle de la vie, l'opposition du Christ et des hommes ne peut plus reposer sur l'autorité naturelle de ces derniers. Précisément ce ne sont plus des êtres naturels, ils n'appartiennent plus au monde et ne se montrent plus en lui. L'homme naturel est barré dans le moment où sa condition de Fils est posée. C'est alors sur le plan de la vie elle-même que se creuse l'abîme qui sépare le Christ des hommes, c'est sur ce plan qu'il doit être compris. » C'est moi la Vérité, p. 162-163.

Michel Henry écrit que l'homme ne peut être compris dans l'idée de création mais dans celle de génération. La création est celle du monde, elle consiste dans l'ouverture de cet horizon d'extériorité, de ce Dehors, comme extérieur, autre différent. La création est toujours extrinsèque, elle pose ce qu'elle crée en dehors d'elle. Or, Michel Henry veut nous faire basculer dans le Dans, dans l'intériorité de la Vie où toute la création est créée dans le Verbe. La vie est incréée. De plus, Henry parle d'une perte de cette condition de Fils et d'une possibilité de la retrouver. L'homme, fils prodigue a oublié sa condition de fils mais peut retourner au Père qui est sa source et qui ne cesse de le donner à lui-même.

« Il est le Verbe caché dans la Vie de chacun de ceux auxquels en délivrant leur vie il confère la condition de Fils. »

Il s'agit donc de la conversion au logos de vie, qui est la Vie phénoménologique et qui n'apparaît pas dans l'horizon du monde. Le sujet se découvre un Soi 'transcendental' qui le relie au premier Vivant dans ce lieu du cœur. Il est délivré de cette illusion de l'ego, du système de l'égoïsme. « La vérité vous rendra libre ». (Jn) Ainsi, la vie délivrée se manifeste par une autre éthique, un autre agir, qui n'est plus celui de la réciprocité mais signe de l'invisible. Cette phrase nous rappelle que nous sommes porteurs de Dieu, au plus intime, que Dieu demeure en nous et que notre vie est cachée avec le Christ en Dieu. La relation au Christ Médiateur, à l'Archi-Fils est celle qui nous filialise et qui nous permet d'accéder à la vraie Vie qui est Résurrection

« Comme le Père ressuscite les mots et leur redonne vie, ainsi le Fils donne vie à qui il veut » (Jn 5, 21). Le Christ vient dévoiler à l'homme l'illusion de sa vie qui est une mort, et lui montrer la vie véritable : il s'agit de passer de la mort à la vie (Jn 5, 25) en mangeant le pain de vie (Jn 6, 35).

Le Christ est aussi de généalogie divine mais reste différent de l'homme.

La substitution de la généalogie divine à la généalogie naturelle qui signe la disparition de la nature humaine et la nouvelle naissance de l'homme comme fils de Dieu, engendré à la vie dans la Vie de Dieu, "à son image, selon sa ressemblance" (Gn 1, 26), vaut aussi pour le Christ qui vient porter aux hommes cette révélation. Ce qu'il dit aux hommes de leur véritable nature "rejaillit sur lui" (p. 55). Pour autant, si le Christ participe de la même génération divine que les hommes, il occupe une place à part ; il n'est pas un fils parmi d'autres ; il est le "le Premier Soi Vivant. " (p. 106), "celui en lequel la Vie absolue dit ce qu'elle est,.. le Verbe de Dieu,... sa Parole. " (p. 109).

Certaines paroles du Christ posent cette différence assez brutalement : Mt 9, 11 : "Si donc, vous qui êtes mauvais... ". Mc 7, 21-23 : "C'est du cœur des hommes que sortent les intentions mauvaises... Tout ce mal sort de l'intérieur et rend l'homme impur. ". L'homme oublie sa condition originelle de fils de Dieu, la dénature ; mais le Christ a le pouvoir de restaurer la relation à Dieu et la vie, car il a le pouvoir de pardonner les péchés : Mc 2, 9-11 : "Qu'y a-t-il de plus facile, de dire au paralysé : 'Tes péchés sont pardonnés', ou bien de dire : 'Lève-toi, prends ton brancard et marche' ?". Comme exprimé de façon frappante dans les Béatitudes, le Christ est la porte d'accès au Royaume : Mt 5, 11 : "Heureux êtes-vous lorsque l'on vous insulte, que l'on vous persécute et que l'on dit faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi... votre récompense est grande dans les cieux. ". Il est le sauveur : Mt 16, 22 : "Vous serez haïs de tous à cause de mon Nom. Mais celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé" ; ou en Jn 10, 7 : "Je suis la porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé. ". Ce qui explique pourquoi, paradoxalement, sauver sa vie, c'est y renoncer pour se mettre à la suite du Christ : Lc 9, 24 : "Celui qui veut sauver sa vie la perdra ; mais celui qui perdra sa vie pour moi la sauvera. ".

Le Christ est la condition de possibilité de la relation de Vie qui nous lie à Dieu. Jn 14, 6 : "Je suis le chemin, la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. " ; Jn 17, 23 : "moi en eux comme toi en moi. " ; Jn 20, 17 : "Va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu. ".

C'est en lui que nous accédons à la condition de fils de Dieu : Jn 1, 12 : "A ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfant de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni d'un vouloir de chair, mais de Dieu. ".

Le Christ se différencie des hommes et même des plus grands prophètes, car Lui seul connaît Dieu. Il y a, au sein de la vie divine, une intériorité réciproque de connaissance et d'amour, entre le Père et le Fils, la Vie et le Premier Vivant, : Lc 10, 22 : "Tout m'a été remis par le Père, et nul ne connaît qui est le Fils, si ce n'est le Père, ni qui est le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler. " ; Lc 9, 48 : "Qui m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé. ".

Au même titre que le Père, le Fils unique a le pouvoir de donner la vie : Jn 4, 14 : "L'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissante en vie éternelle. " ; Jn 11, 25 : "Je suis la Résurrection et la Vie ; celui qui croit en moi, même s'il meurt vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais.

Commentez : « Il est le Verbe caché dans la vie de chacun de ceux auxquels, en délivrant leur vie, il confère la condition de Fils » p 67

Cette phrase a engendré des commentaires très variés de la part des séminaristes. L'un y voit le signe d'une relation d'amour entre le Verbe et nous et même pour une intériorité réciproque d'amour. Un autre encore trouve dans cette phrase un questionnement autour de l'identité de Jésus. Enfin un dernier émet l'idée que cette phrase peut nous conduire à une meilleure compréhension des sacrements en commençant par le baptême.

Une relation d'amour

Dans ce contexte, il ne s'agit pas des « semences cachées du Verbe » mais c'est le Verbe qui est caché dans le Christ, et caché est le Christ vivant en ceux qui accueillent sa VIE (Ga 2), faisant d'eux des fils de Lumière, rayonnant sa Lumière, aimant de son amour. « Aimez-vous comme Je vous ai aimés » dit Jésus à ses disciples (Jn 13). Il ne s'agit pas d'imitation, le « comme » de la phrase pourrait nous induire en erreur, mais de se laisser emplir de l'Amour même du Christ, cet Amour qu'il reçoit Lui-même de son Père... ainsi s'établit la relation filiale et amoureuse des fils avec le Père dans le Christ.

Une intériorité réciproque d'amour

C'est dans le Christ, le Premier Vivant, que nous sommes engendrés à la vie divine. Il est détenteur de la vie, au même titre que le Père, puisque le Père s'auto-révèle en lui. C'est en lui que nous sommes sans cesse donnés à nous-mêmes, que nous advenons à cette condition de Fils de Dieu (Jn 1, 12). Et c'est lui qui restaure en nous cette relation lorsque nous l'avons pervertie. C'est ce que M. Henry désigne comme "l'immanence de la Vie en chaque vivant". (p. 132). Le Christ demeure en nous comme lui-même demeure dans le Père et le Père en lui (Jn 17, 23). Par la présence du Verbe de Dieu dans nos cœurs, cette "intériorité réciproque d'amour" qui existe entre le Père et le Fils est étendue à tous les vivants, à tous les fils, et entre les fils.

L'identité de Jésus !

Il nous semble que la question principale ici concerne l'identité de Jésus, le Verbe incarné.... Qui est-il ? Le maître ou bien le serviteur ? Est-il celui qui sert ou bien celui qui est servi ? Est-il celui qui commande ou bien celui qui obéit ? Est-il celui qui loue ou bien celui qui est loué ? Est-il celui qui donne la vie ou bien celui qui la reçoit ?

Cette question reçoit plusieurs réponses de la part de ses auditeurs, ses disciples / Apôtres : Il est l'un de prophète...Mc 6 :15, il est Jérémie...Mt 16 :14, il est Jean Baptiste.... Luc 9 :19, il est le messie...Jn 4 :29.

Mais, que dit-il de lui-même ? Je suis l'envoyé du Père...Jn 5 :37, Je suis uni au Père et le Père est uni à moi...Jn 17 :21, Je suis celui qui est venu pas pour être servi, mais, pour servir et donner sa vie pour la rançon de tous...Mt 20 :28, Je suis celui qui donne sa vie pour les

siens...Jn 15 :13. Je suis celui qui est descendu du ciel pour donner la vie au monde...Jn 6 :51, Je suis celui qui manifeste la miséricorde de Dieu et qui appelle à tous ceux qui sont les fils de Dieu de vivre et pratiquer la miséricorde...Luc 6 :36.

Jésus n'est pas le maître, ni le chef, ni celui qui commande. Il est plutôt, le Verbe Incarné, la source de vie, la lumière de ce monde, par qui tous ceux qui veulent, reçoivent le titre magnifique de « fils du Dieu très haut ». Pour ceux-ci, il est le Verbe caché dans leur vie, qui ne fait que générer la vie du Père en eux. Cette vie est vécue dans la relation authentique du Père qui veut que tous lui soient unis.

Commentez Celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais ; et il en fera même de plus grandes, parce que je vais vers le Père. " Jn 14, 12.

Cette citation de Jean peut surprendre à première lecture, comment un chrétien peut-il faire des œuvres plus grandes que celles du Christ ? Un des séminaristes explique cette possibilité de faire des œuvres plus grandes par le fait que le Christ habite chaque chrétien et agit avec lui. Un autre exprime l'hypothèse qu'avec l'Eglise on passe des œuvres du Christ aux œuvres des membres de son corps.

Les œuvres se déploient dans le temps et dans l'espace

Les Pères de l'Église ont aussi interprété cette parole dans un sens géographique large alors que Jésus lui-même n'a accompli « ses œuvres » (erga), que Jean désigne par « signes » (semeion) dans son Évangile, que sur un territoire limité. Mais on peut aller plus loin. L'expression comparative « œuvres plus grandes » qu'accompliront « ceux qui croiront en Lui », expression que l'on retrouve en Jn 1, 50 et 5, 21 (même terme), serait alors moins une question quantitative qu'une participation intime de « celui qui croit » à l'œuvre de salut du Christ.

De même que le Christ est à l'œuvre dans une parfaite communion avec le Père, de même les croyants sont, dans cette même communion du Père et du Fils, à l'œuvre avec le Christ vers une « surabondance » spirituelle du Don de Dieu qu'est la Vie.

Les œuvres en lesquelles les croyants sont appelés à se dépasser, et même à dépasser les œuvres du Christ, sont plus l'engagement à une œuvre unique d'accomplissement de salut de Dieu proposé aux hommes.

Nous pouvons résumer ainsi ces versets dont il est question en Jn 14, 12s : Ils contiennent un appel à croire. Jésus poursuit l'œuvre du Père, qui est son œuvre, à travers les croyants. Il y a là une promesse d'œuvres « plus grandes », « à cause de son départ vers le Père ». Dans une communion parfaite avec le Père, le Christ continue d'agir. Ils recèlent une promesse de l'assurance de la Présence du Christ par le Don de l'Esprit donnée aux croyants. Une mission est toujours accompagnée de la promesse de la Présence : « Je suis avec toi ». Jésus « est la cause » souligne Frère Michel de « son propre dépassement par nous ». Il en est la cause puisqu'il est l'acteur.

Mais comment comprendre que le Christ lui-même « puisse être dépassé par nous ? » Si on prend l'extension des œuvres au sens géographique et spatial, on peut le comprendre puisque la mission de Jésus a été très limitée et qu'aujourd'hui l'Église est présente sur tous les

continents. Mais si on prend le comparatif « plus grand » dans le sens d'une œuvre de salut du Christ, en communion avec le Père, pour un accomplissement de l'être humain ouvert à la vie divine, donc davantage dans le sens d'une intériorité, peut-Il être dépassé par nous puisqu'Il est en nous l'acteur de ses propres œuvres ? Nous ne prenons pas la place du Christ, nous vivons « en communion » avec Lui pour accomplir ce que nous recevons chacun comme tâche, communion, il faut le dire, mystérieuse autant que discrète du Christ en nous mais qui nous oblige à un dépassement, le nôtre, nous qui sommes souvent dépassés par les « œuvres engagées », « en son Nom ». Il faut dire que communion avec Dieu par la médiation du Christ et de son Église, suppose, prière, attitude contemplative, amour d'adoration, vie fraternelle, foi en sa parole, alors oui les fruits peuvent être abondants.

Des œuvres du Christ aux œuvres des membres de son corps

Ce verset fait partie du second temps du premier discours d'adieu (Jn 13, 31-14, 31) à la suite du lavement des pieds qui ouvre le cycle de la Passion. Le second temps s'organise lui-même en quatre temps autour des apôtres Pierre, Thomas, Philippe et Judas (frère de Jacques). La phrase s'inscrit dans la réponse à la question de Philippe : « Seigneur montre-nous le Père et cela nous suffit ». La réponse de Jésus se développe de 14, 9 à 14, 21 en deux périodes, d'abord celle de la foi (14, 9-14) et ensuite celle du Paraclet (14, 15-22). Dans 14, 9-14 on distingue trois temps dans la réponse de Jésus : Celui des trois questions qu'il pose à Philippe 14, 9-10 puis celui de l'affirmation de son lien avec le Père (14, 11) enfin celui la foi en son lien avec le Père (14, 12-14). C'est notre verset qui ouvre le troisième temps en 14, 12.

Sur quoi se fonde le verset 14, 12 ? Sur le verset précédent dans la foi aux œuvres de Dieu. La question se pose alors : que sont ces œuvres de Dieu ? Le problème des œuvres est un vaste sujet dans l'Évangile de Jean. On ne saurait donc dans cette brève note que l'effleurer. Sans prétendre à aucune exhaustivité, disons : Dans une première perspective, la réponse est donnée au verset 6, 29 par Jésus : « Ceci est l'œuvre de Dieu, que vous croyez en celui qu'a envoyé celui-là (c. a. d le Père) ». Mais cette réponse de Jésus paraît poser problème et la foule lui pose alors la question en 6, 30 « A quoi œuvres-tu ? ». La réponse de Jésus se développe alors dans le discours sur le pain de vie dont la première partie se conclue par « Ceci en effet est la volonté de mon Père, que tous ceux contemplant le Fils et croyant en lui aient la vie éternelle et moi je le ressusciterai le dernier jour » (Jn 6, 40).

L'œuvre de Dieu est donc la vie de l'homme, l'œuvre de Jésus est que l'homme aie la vie et la vie en abondance (Jn 10, 10) qui n'est autre que l'expression johannique du salut. Dans une seconde perspective les œuvres ou l'œuvre de Jésus c'est la glorification mutuelle du Père et du Fils (13, 31 ; 17, 1) « Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils pour que le Fils te glorifie ». Car la glorification du Père se manifeste dans l'œuvre du Fils (« Moi je t'ai glorifié sur la terre en menant à son terme l'œuvre (singulier) que tu m'as donné à faire » (17, 4).

Il y a donc un lien intime entre l'œuvre terrestre (l'économie du salut) et la glorification mutuelle du Père et du Fils (la relation intra-trinitaire). L'œuvre de Dieu se développe donc « pour la gloire de Dieu et le salut du monde » comme nous le disons à chaque eucharistie. Et cette œuvre nous en sommes dorénavant les dépositaires afin de la répandre dans le monde : « Moi, je leur ai donné ta parole... » (7, 14). « Sanctifie les dans la vérité, ta parole est vérité (7, 17). Comme tu m'as envoyé dans le monde, de même moi je les envoie dans le monde

(7, 18) ». On notera que cet envoi est réitéré en 20, 21 avec le don de l'Esprit en 20, 22. L'œuvre à nous remise est donc celle de la proclamation de sa parole, proclamation qui se réalise dans l'Église. Si donc c'est dans l'Église que se réalise l'œuvre de Dieu, c'est bien dans des œuvres bien plus grandes encore que se manifeste l'œuvre de Dieu. Car si le Christ est venu apporter sa parole à ceux que le Père lui avait donnés (Chapitre 17) et que l'œuvre de Dieu s'est manifesté en eux, en eux s'origine une nouvelle source de manifestation de l'œuvre du salut qui ne touche plus simplement quelques hommes ou femmes dans l'espace et le temps de Jésus, mais bien la multitude dans le temps du monde. Œuvre bien plus grande donc en terme que l'on pourrait qualifier de numéraire, mais bien plus grande encore grâce au don du Paraclet pour lequel Jésus retourne au Père afin qu'il soit répandu sur nous. St. Paul s'exprimant à sa manière parlera du corps du Christ. De même que dans son œuvre Jésus a fait ses disciples les membres de son corps, alors c'est à l'Église dans l'Esprit de faire une œuvre plus grande encore : faire de la multitude les membres de son corps.

Question 4 : Le Christianisme de Michel Henry n'est-il pas henryen lui aussi, plus que chrétien et sa phénoménologie fournirait-elle des outils intellectuels pour un dialogue interreligieux renouvelé plus authentiquement spirituel ?

Le Christianisme de Michel Henry n'est-il pas henryen lui aussi, plus que chrétien ?

Cette question sur le Christianisme de Michel Henry a captivé l'attention des séminaristes qui lui ont apporté des réponses variées. Un premier pense que Michel Henry nous propose plutôt une relecture du Christianisme davantage chrétienne. Un deuxième s'interroge sur ce qui définit le Christianisme. Un autre voit dans le Christianisme de Michel Henry, une voie qui mène au Christ. Un autre encore fait remarquer que le Christianisme de Michel Henry donne la première place au Christ, il est chrétien.

Une relecture du Christianisme davantage chrétienne ?

Nous privilégierons cette option. La lecture de M. Henry est certes fort originale, déjà du fait qu'elle se fonde sur une approche phénoménologique. Mais elle nous paraît fondamentalement chrétienne, car vraiment centrée sur le Christ ; non seulement comme la révélation du visage de Dieu, l' "intermédiaire " entre Dieu et l'homme, mais comme celui en lequel nous sommes engendrés à la Vie, et qui donc permet pour chacun de nous le rapport à soi, et par là même, l'accès aux autres. (*C'est moi la vérité*, pp. 147-148).

Par ailleurs, cette lecture s'articule autour de la définition de la condition humaine comme la condition de Fils de Dieu. L'originalité du Christianisme me semble être justement ce souci de dire la relation entre l'homme et Dieu en termes de filiation. Pour moi, sa force est de jeter une passerelle, de réconcilier une démarche raisonnée et logique, et ce que nous ressentons intérieurement comme étant vraiment ontologique, constitutif de notre vérité ultime : par exemple, cette "affinité décisive" entre la Parole du Christ et la parole qui parle en nous dans notre propre vie (p. 129), cette "possibilité consubstantielle" d'entendre la Parole de la Vie dans le silence du cœur (p. 131). Ces impressions, ces intuitions, nous les expérimentons, et elles se situent au-delà, ou en-deçà du dogme, et même des mots que nous posons. Elles parlent

réellement de la Vie qui nous est sans cesse donnée, même si nous la mettons parfois sous le boisseau ou avons de la peine à lui faire confiance.

La lecture de M. Henry (notamment la lecture de l'évangile de Jean, qui fait émerger de ce texte une densité de pensée étonnante, au-delà de son caractère poétique ou mystique) est un approfondissement de la notion de Révélation, révélation du mystère de notre vie en Jésus, par rapport à notre soi et dans la relation aux autres, révélation du mystère de vie du Christ avec Dieu.

Qu'est-ce qu'un Christianisme ? Celui de Michel Henry serait-il henryen plus que chrétien ?

Pour répondre à la question, il nous semble indispensable de nous poser encore quelques questions préalables ? Qu'est-ce qu'un Christianisme ? Sur quelle base se fonde un tel Christianisme ? Quelle est la pensée de Michel Henry par rapport au Christianisme (comme nous le connaissons ?) Peut-on parler de Christianisme de Michel Henry ? Et donc le Christianisme d'un tel ou un tel ? Si oui, Quel est donc le Christianisme de Michel Henry (différent de celui des autres ?)

Y-a-t-il vraiment lieu d'opposer Christianisme henryen et chrétien ?

Michel Henry en regardant l'œuvre de Marx nous fait découvrir la place de l'individu vivant, moteur de toute organisation sociale. M. Henry avance que « Marx est l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident », malgré son athéisme et « matérialisme » affiché. Il y parvient en s'attachant à ce que « pensent les textes qu'il a écrits », il y découvre une « métaphysique de l'individu », une phénoménologie de la vie individuelle, une « philosophie de la vie immanente », ce qui rapproche la pensée de Marx de l'intuition fondamentale du Christianisme définissant notre condition d'être charnel et spirituel vivant d'une vie visible et invisible.

Michel Henry ne nous donne pas une vision globale du Christianisme, il n'insiste pas trop sur la dimension communautaire. Il nous donne un éclairage, il met un coup de projecteur sur l'homme et sa capacité à éprouver la vie, à avoir accès à quelque chose qui à première vue est invisible. Cette capacité, l'homme la tient de son origine, de sa généalogie divine. Un peu comme pour Marx, c'est en s'attachant aux paroles du Christ qu'il nous fait découvrir cette généalogie que nous avons à vivre dans notre chair en Christianisme. Ce n'est pas quelque chose d'extérieur à l'homme. Le Christ vient révéler qu'il nous communique la vie intime de Son Père en se projetant dans le monde, en se rendant visible.

Le coup de projecteur sur l'individu rend peut-être le Christianisme de Michel Henry plus chrétien. En effet dans notre monde d'aujourd'hui n'entend-on pas nos papes successifs intervenir depuis Rome ou dans des instances internationales pour défendre la dignité de l'homme, ne voit-on pas des chrétiens dans des ONG au service d'une plus grande justice et équité dans le monde ?

Michel Henry, une voie qui mène au Christ

Qu'est-ce que le Christianisme ? Les voies qui mènent au Christ ne sont pas uniques et transparentes. Michel Henry en ouvre une. De façon anecdotique je peux vous donner l'exemple

d'un questionnaire que les enfants que j'accompagne pour leur confirmation ont posé à des chrétiens de la mission catholique de langue française de Zürich (y compris les pères dominicains). Une des questions était : A quoi sert de prier ? Et les réponses ont été « à rien » mais aussi « à vivre comme respirer ». Le langage du monde ne peut vraiment pas dire ce qu'est être Chrétien. Je pense qu'il y a des humains qui transforment leur Vie en entendant les paroles du Christ, que tous les humains sont appelés à cette écoute « Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende » (Mc, 4, 9), l'invitation est pour tous. Le Christianisme regroupe tous ces humains et le curseur entre les sourds, les entendants et ceux qui écoutent et font fructifier la Parole est variable, il est probable même qu'il n'existe pas dans la miséricorde de Dieu. Le Christianisme de Michel Henry est à la fois henryen et Chrétien. Michel Henry lui-même semble se situer ainsi, quand il écrit « Dieu voit dans le secret » (p 130). Il faut une disposition à écouter les paroles du Christ, et la parabole du semeur, choisie par Michel Henry pour identifier trois sources du mal, peut être aussi entendue comme autant de passages et d'allers-retours dans notre cheminement vers la bonne terre. Nous sommes tous de filiation divine mais aussi nous nous exprimons dans le monde.

Michel Henry démontre, par des exemples choisis des Paroles du Christ et de l'évangile de Jean, ce que certains chrétiens ont témoigné ou témoignent dans leur vie sans savoir le dire, l'expliquer ou le démontrer philosophiquement. Dire que la lecture phénoménologique henryenne des paroles du Christ, éclaire le chrétien et permet de nommer, rationaliser ce qu'il éprouve ou approche dans sa vie ? Oui certes. Mais ce n'est qu'un éclairage parmi d'autres et il n'est que partiel même s'il touche au profond. Aussi nous ne pensons pas que le Christianisme de Michel Henry soit davantage chrétien.

L'évangile de Marc est peu cité par Michel Henry. Pourtant il illustre bien le Mal décrit par Michel Henry dans le chapitre 9. Les démons reconnaissent toujours le Christ en Jésus alors que les disciples restent stupides. Jésus doit toujours leur expliquer, leur faire comprendre. C'est à la lumière de la Vérité que le mal s'en prend : le péché suprême est la négation de Dieu. (p 126). Au chapitre 10 la parabole du semeur est reprise et Michel Henry écrit « C'est parce qu'elle le démasque que le mal rejette la Vérité » (p 131). Plus loin Michel Henry pose la question « la relation du cœur à la Vérité subsiste-t-elle au cœur de l'abîme ? ». Pour moi cette question rejoint la non-finitude du Christianisme dans la miséricorde de Dieu.

Il est probable que Michel Henry aurait eu une lecture henryenne des autres religions, mais on ne peut pas savoir s'il y aurait adhéré et se serait laissé transformer comme il nous le montre dans la Vérité du Christ. Nous aurions tendance à penser que non quand on lit page 134 « on n'accède pas à la vie, à sa propre vie, à celle des autres, à celle de Dieu, par le moyen des sens ». Le récit de la transfiguration pour nous reste le plus fort à cet égard. Bien qu'il y soit fait allusion aux sens, ce qu'on éprouve à cette lecture est au-delà des sens, on touche ici à une révélation, une communion et le texte nous illumine à chaque fois différemment. Il nous arrive d'éprouver de tels moments de transfiguration dans nos vies. Et nous sommes pratiquement sûrs que ce fut le cas aussi pour Michel Henry. Est-ce que cette approche suffirait à renouveler le dialogue interreligieux ? D'un côté nous pouvons dire oui quand Michel Henry parle de transformation radicale, de l'importance du pardon et de l'extension à tous les vivants de la relation intérieure d'amour du Père et du Fils (P 140). D'un autre côté, et en particulier dans la conclusion, Michel Henry rappelle la supériorité du faire sur le dire dans l'éthique chrétienne

et l'institution souveraine de l'Eucharistie, et nous pouvons dire que le dialogue sera long... La phénoménologie henryenne fournit certainement des outils pour un dialogue interreligieux renouvelé dans ce qu'il appelle « le phénomène de l'expérience religieuse » (p 153).

Phénoménologie de la vie de Michel Henry et théologie biblique ont quelques liens. La langue hébraïque est concrète voire même charnelle. Cette langue, dans laquelle les Livres de la Bible hébraïque ont été écrits, est bien le vecteur de la vie d'un peuple où tout être parle avec son corps, avec les membres de son corps, que ce soient les yeux, les oreilles, le visage, la gorge, les pieds et jusqu'aux organes internes, qui sont le lieu par lequel Dieu interpelle l'homme et lui révèle son Nom. Pensons par exemple à l'épisode du « Buisson Ardent » (Ex 3, 1-15) :

Qu'est-ce qui apparaîtrait aux yeux de Moïse, un familier du montage ? Cette chose insolite, un buisson en flamme qui ne se consume pas (le texte dit « le buisson », ce n'est pas n'importe quel buisson). Tout le corps de Moïse est alors en mouvement, du regard au déplacement pour aller voir de plus près, « faire le tour », pas seulement de ce buisson, mais aussi de la question : Moïse, porteur de toute une tradition, est à l'écoute de cette « grande chose à voir », c'est toute sa « chair » qui est interpellée : « Pourquoi le buisson ne brûle-t-il pas ? » ... Alors Dieu appelle l'homme par son nom à deux reprises. Le nom n'est-il pas constitutif de la personne ?

Moïse devra se mettre pieds nus pour entrer dans le champ sacré de Dieu. Dieu se fait à la fois distinct et proche. Dieu dialogue avec l'homme, jusque dans sa chair, pour lui demander sa collaboration.

Mais Moïse a besoin de connaître le Nom de son Interlocuteur divin, Celui, dont il apprend en lui-même, que Seul il peut allumer un feu qui brûle sans consumer et qui ne s'éteint pas !

Dans le judaïsme, la Torah de Moïse est appelée « Torah de feu » (Dt 33, 2), feu permanent, loi de la connaissance qui guide le peuple.

Jésus, fait aussi référence à ce feu de la Parole qui lui tarde de voir allumer (Lc 12, 49-50).

C'est bien dans sa chair « juive » que Jésus à l'instar de Moïse et au-delà de Moïse, a vécu sa mission au milieu des hommes et la poursuit en tant que Verbe.

Le Christianisme de Michel Henry donne la première place au Christ, il est chrétien

L'œuvre de Michel Henry et notamment, Paroles du Christ, nous permet de comprendre que l'Incarnation du Verbe ne concerne pas seulement le Christ, mais tous les hommes. Parce que c'est le Verbe qui s'est incarné, il nous porte dans sa chair, il assume toute la nature humaine. Nous lui sommes unis « physiquement », comme aimaient le dire les Pères de l'Église.

De plus, puisque l'homme est un vivant, il provient de la Vie même, de la vie divine. En créant l'homme à son image, Dieu a donné à l'homme sa propre essence de vie. Il ne l'a pas créé, si l'on comprend par création du monde l'ouverture de l'horizon transcendantal, et par création de l'homme sa position dans l'extériorité. L'homme n'est pas séparé de Dieu, car le vivant n'est pas séparé de la vie. Évidemment l'homme apparaît avec sa fragilité et ses limites mais sa réalité se teint dans la vie invisible dans laquelle tout homme est engendré comme fils

de Dieu. C'est l'idée henryenne de comprendre l'homme dans un mouvement de la génération... Le Christ restant naturellement le Premier Vivant, le Fils Premier-né.

La démarche de Michel Henry élève l'homme non pour lui-même mais pour le rendre plus proche de Dieu. Cette démarche très « Christique » n'est-elle pas l'attitude de Jésus proclamant le Bonne Nouvelle du Royaume. L'appel d'il y a 2000 ans, ne résonne-t-il pas comme une invitation à mieux se tourner vers ce Dieu qui appelle l'homme et le libère. C'est pourquoi, il nous semble que Michel Henry propose un cheminement propre à ce qu'il est, un philosophe phénoménologue, qui est en fin de compte un cheminement très Christique ! Oui le Christianisme de Michel Henry est chrétien !

Le Verbe-Parole « s'est fait chair », Il s'est fait « pain-nourriture » pour nourrir notre vie de sa Vie divine, pour être Révélation du Père. C'est bien ce qui a interpellé M. H. et qu'il a voulu transmettre à partir de sa lecture de l'Évangile de Jean. Dans cet espace, au-delà de nos conceptions plus habituelles, sa philosophie rejoint la théologie biblique.

Conclusion

Nous pouvons en quelques lignes mentionner quelques-uns des acquis les plus importants des séminaristes. Ils ont pu découvrir la pensée de Michel Henry et, dans l'ouvrage *Paroles du Christ*, ils ont approché sa Christologie phénoménologique. Cette proposition nous interroge sur les évolutions possibles de la théologie et sur la place à accorder à la phénoménologie.

Michel Henry a distingué les paroles de Jésus en tant qu'homme et en tant que Dieu. Ce fait qui à première vue a pu choquer s'avère utile pour comprendre qui est le Christ, une seule personne, deux natures, un mystère à découvrir chaque jour. Pour situer ce départage, les séminaristes se sont placés sur le plan philosophique, en s'appuyant sur l'Évangile de Jean, la Tradition, la Parole et le mystère de la Croix.

Michel Henry nie l'existence de la nature humaine. Cette affirmation qui paraît choquante, en fait en cache une autre, elle a fait découvrir aux séminaristes l'origine de l'homme et la place de Dieu dans l'être de l'homme qui lui ressemble et qui ouvre une réciprocité entre le Christ et nous et nos frères.

Michel Henry nous dit que le Verbe est caché en chacune de nos vies et lui confère la qualité de fils. Les séminaristes y voient le signe d'une relation d'amour entre le Verbe et nous. Ils y pressentent une voie pour arriver à une meilleure compréhension des sacrements en commençant par le baptême.

En s'appuyant sur l'évangile de Jean, Michel Henry affirme que le chrétien peut faire des choses plus grandes que le Christ. Cette citation de Jean a surpris les séminaristes qui se sont mis à l'écoute de saints ou de bienheureux comme Paul, Augustin, Jean Chrysostome et Jean-Paul II pour comprendre. Les séminaristes ont proposé deux explications : le chrétien est habité par le Christ qui agit en lui et le rend capable de faire des œuvres plus grandes, de plus avec l'Église, corps du Christ, on passe des œuvres du Christ aux œuvres des membres de son corps.

Quand les séminaristes ont examiné le Christianisme de Michel Henry pour répondre à la question de savoir si ce christianisme n'est pas plus « henryen » que « chrétien », ils ont répondu que cette approche philosophique est une voie qui conduit au Christ, lui donnant la toute première place, et qu'elle est donc tout à fait chrétienne.

Au terme de ce bilan, nous invitons les séminaristes et les lecteurs de la Revue à réexaminer quel serait l'apport possible de cette phénoménologie henryenne dans le dialogue interreligieux. Nous pouvons imaginer deux nouvelles voies où la phénoménologie de la vie, proposée dans *Paroles du Christ*, pourrait porter des fruits. La première étudierait les sacrements, comme mystère de vie à découvrir toujours davantage (théologie), et comme communication de vie d'une génération à la suivante et d'une culture à l'autre (pastorale). La deuxième approfondirait le mystère de l'Église, Corps du Christ, en utilisant les thèmes du corps et de la chair que développe Michel Henry.