

L'Incarnation comme communication, ou l'auto-communication de Dieu en régime chrétien

Incarnation as a Communication, or the Self-Communication of God in the Christian System

David Douyère



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/8331>

DOI : [10.4000/questionsdecommunication.8331](https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.8331)

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 31 août 2013

Pagination : 31-56

ISBN : 978-2-8143-0162-7

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

David Douyère, « L'Incarnation comme communication, ou l'auto-communication de Dieu en régime chrétien », *Questions de communication* [En ligne], 23 | 2013, mis en ligne le 31 août 2015, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/8331> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.8331>

DAVID DOUYÈRE

Laboratoire des sciences de l'information et de la communication

Université Paris 13

F-93430

david.douyere@gmail.com

L'INCARNATION COMME COMMUNICATION, OU L'AUTO-COMMUNICATION DE DIEU EN RÉGIME CHRÉTIEN

Résumé. — En régime chrétien, la communication du sacré a pris un tour singulier; puisque le dieu chrétien s'est fait homme, communiquant à l'humanité sa divinité. Il ne s'agit pas que d'un don de soi d'un dieu s'extériorisant, mais d'une *communication* faite à l'humanité. C'est du moins ce qu'affirment un certain nombre de textes de la tradition chrétienne catholique, étudiés ici : du *Catéchisme de l'Église catholique* et des textes du concile Vatican II à la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, le dieu chrétien apparaît comme se « communiquant », se manifestant, se disant et se donnant, d'abord et en premier lieu, dans l'Incarnation du Christ, « Verbe » de Dieu. La communication du sacré chrétien serait donc toujours seconde, subordonnée à ce que le théologien Karl Rahner appelle « l'auto-communication » de Dieu. L'article étudie cette racine spécifique de la communication chrétienne catholique dans une approche communicationnelle, à partir de textes ecclésiaux et théologiques qui disent ce qui fut d'abord une nouvelle forme de sacré.

Mots clés. — Communication, auto-communication, incarnation, théologie, médiation, christianisme, sacré.

« *Mache es wie Gott, werde Mensch* »¹
(Henrici, 2003 : 13).

« Dieu, pour parler à l'homme, a employé des hommes qu'il a chargés du soin de parler sa parole, *olim loquens Deus patribus in prophetis* : pour parler à une société, et lorsqu'il est nécessaire que sa parole soit plus générale, il emploie sa parole écrite dans les livres saints, *loquens in scripturis*. Mais lorsqu'il veut parler à la société générale, à l'univers, il est nécessaire qu'il emploie la parole la plus générale et la plus universelle [...]. Elle sera donc l'homme ; car l'homme est la matière la plus parfaite, et celle qui frappe à la fois le plus grand nombre de sens, ou la plus extérieure. Dieu fera donc un homme de sa parole ; et cette parole humanisée, devenue homme ou personne, sera le Fils de Dieu ; parce que la parole est fille de celui qui parle, et l'action fille de celui qui agit. Elle sera Dieu même, comme la parole est l'homme qui parle, et l'action l'homme qui agit [...]. Cette parole devenue homme paroîtra au milieu des hommes, et *Verbum* (qui signifie parole) *caro factum est, et habitavit in nobis* »
(Bonald, 1796 : 160).

« Le drame ne commence que quand le Verbe est dans le coup, quand il s'incarne, comme dit la religion, la vraie. C'est quand le Verbe s'incarne que ça commence à aller vachement mal » (Lacan, 1975 : 90).

On chercherait en vain la communication du sacré chrétien à croire qu'elle réside seulement dans les images de piété, dans la musique liturgique, dans la parure et l'or des habits sacerdotaux, dans le vitrail, dans la célébration liturgique, dans le rite, l'encens, la prédication, ou même dans l'adoration eucharistique catholique. Bien sûr, elle est là, mais si elle est là, c'est qu'en réalité elle vient d'ailleurs. La communication du sacré en régime chrétien catholique est spontanée : elle procède d'elle-même car, pour la théologie chrétienne, « Dieu se communique » en une figure humaine, Jésus-Christ. Si l'on cherche la communication au cœur du christianisme, qui semble consacrer tant d'or et d'art à la construire, c'est dans la théologie de l'Incarnation (Michel, 1923 ; Sesbouë, 1968²), et non seulement dans le « kérygme » (proclamation évangélique) initial, qu'on la trouve : le Fils, personne du dieu trine, devient homme, révélant Dieu à l'humanité, le « communiquant », ce dont le sacrement de l'eucharistie n'est qu'un signe, et le rappel, et que l'art figure souvent (Didi-Huberman, 2007). Pour comprendre cette *auto-communication* de Dieu dans le christianisme, qui est la source, pour les chrétiens, de la communication sacrée et rituelle, il faut emprunter le chemin de la théologie et la lire au plus près de son texte, mais en chercheur de sciences humaines et sociales (SHS), comme une présentation ostensive³ ou une expression rationnelle de la foi. Et comprendre que la communication déployée dans l'Église catholique, qui se manifeste dans et par le sacré et s'effectue par

¹ Proverbe allemand : « Fais comme Dieu, deviens un homme ! ».

² Pour prendre à titre d'exemple un traité de théologie de l'incarnation, diffusé au scolasticat jésuite de Fourvières.

³ La théologie peut se lire comme présentation ostensive car elle *montre* (Torrell, 1999 : 36) les « vérités de la foi ».

les sacrements, *unifiant* la communauté, est issue de celle-ci. Dire que « le verbe s'est fait chair » (*Verbum caro factum est*), comme l'Église catholique le répète (Dumeige, 1969) après l'*Évangile de Jean*, c'est dire que le Christ est communication (Gabel, 1971 : 415), que Dieu s'est communiqué sous forme humaine. C'est cette « communication » de Dieu, cette façon dont il se *donne* – soit un des sens du mot communication – que nous voudrions *prendre au sérieux* ici.

« Prendre au sérieux » : c'est-à-dire ne point la tenir pour une métaphore, mais l'entendre comme une réalité de ceux qui inscrivent leur pensée et leurs affects dans le donner-vie à cette histoire, sans toutefois que cela nous conduise à y souscrire, ni à y assigner notre propre vocabulaire. Analysée notamment par Carlos J. Pinto de Oliveira (1968), l'histoire de la communication chrétienne naît d'une communication qui s'origine dans la communication même de Dieu, dans l'acception chrétienne catholique. Une communication qui n'est pas factice : telle serait la communication chrétienne, qui dénie d'être telle. Lui préexistent la Révélation et l'Incarnation, de telle sorte que la communication chrétienne est communication, mais ne l'est pas tout à fait, car elle se reçoit d'une communication réaliste : Dieu a parlé, et a engendré la communication qui le dit et le montre. Dès lors, cette communication du sacré n'est pas « communication » artefactuelle, faite de mots, d'images et d'outils, puisqu'elle est pensée comme reçue : elle est « transmission » d'une vérité (Debray, 1997), qui s'est énoncée en tant que telle. Cette communication du sacré chrétien mérite, semble-t-il, d'être interrogée, avant tout parce qu'elle est paradoxale : le sacré, qui est ce qui est séparé, mis à part, et fait trembler (Otto, 1917), ou est intermédiaire entre l'humain et le divin (Ries, 2007a), enfreint ici la limite qui le retient pour être le plus trivial (figuré dans la tradition chrétienne par la crèche de la nativité), l'humanité même, et sortir de son enceinte. Le *mis à part* se manifeste pour cesser de l'être. Le christianisme ne fait pas que fonder le sacré en Jésus-Christ, « source et garant du sacré et de son équilibre » (Ries, 2007a : 192), il destitue le sacré, puis le réinstitue par sa liturgie. Il y a là aussi production et déplacement (Dufour, 2011) du sacré. Ainsi le sacré chrétien apparaît-il comme un « total dépassement » du sacré antique païen (Ries, 2007a : 193), grâce à la médiation de Jésus-Christ, l'Homme-Dieu » (*ibid.* : 196). Il y a donc, semble-t-il, à la fois une position et une récusation du sacré dans la communication chrétienne : le divin « a demeuré parmi nous » (« *habitavit in nobis* »). C'est ce paradoxe du sacré-proche communiqué dans la figure du Christ, qui semble avoir constitué une nouvelle forme de sacré, que nous étudierons ici dans la figure de l'Incarnation, dogme chrétien qui dit l'habitation de Dieu en l'homme, et la *communication* de Dieu, au double sens du terme : un Dieu qui se donne et un Dieu qui se dit.

Le présent travail, qui interrogera cette figure de la communication du sacré, entend poursuivre une recherche menée sur les formes et les théorisations de la communication chrétienne catholique (Douyère, 2010c), qui s'est intéressée notamment à la communication angélique (Douyère, 2010 c), mystique (Douyère, 2012a, 2012b), par l'image numérique (Douyère, 2011b), ainsi qu'à l'approche ecclésiale (Douyère, 2010a, 2010b) et théologique (Douyère, 2011a)

de la communication. Dans le cadre d'une recherche à vocation compréhensive, mais épistémologiquement extérieure à la théologie, menée en sciences de l'information et de la communication (sic) sur les représentations chrétiennes de la communication, nous proposons de traiter de la notion d'Incarnation comme communication, non d'emblée au sens – par ailleurs très pertinent – que lui donne François Cooren (2010), de mise en jeu et de mise en œuvre de valeurs et de principes, par le dialogue et des gestes, dans l'interaction communicationnelle, mais au sens – beaucoup plus littéral et peut-être principal – que confère la tradition chrétienne catholique à ce terme, fondateur de cette institution et du sacré qu'elle prodigue en le déniait, en manifestant la proximité ultime.

Afin de mettre en lumière le sens communicationnel de l'« Incarnation » pensée par le christianisme, dans la tradition catholique⁴, nous travaillerons à une lecture rapprochée de deux ensembles de textes, que nous avons choisis parce qu'ils représentent au plus près la tradition catholique, qui disent, de façon différente, et parmi beaucoup d'autres textes, la dogmatique chrétienne de l'Incarnation. D'abord, nous considérerons deux textes de l'enseignement de l'Église catholique : le *Catéchisme de l'Église catholique* et les textes du concile Vatican II ; ces textes, sont de statuts différents – un texte catéchétique, c'est-à-dire de diffusion explicative moderne de la foi et du dogme chrétien, et un texte conciliaire, par lequel l'Église catholique assemblée en ses représentants précise et redéfinit son message et sa foi. Ensuite, nous examinerons deux séries de textes théologiques, qui n'engagent donc pas l'Église catholique en tant que telle : le travail d'un théologien jésuite contemporain, Karl Rahner (1904-1984), qui, avant et après le concile Vatican II, a élaboré le concept d'« auto-communication » de Dieu, puis l'œuvre théologique du dominicain Thomas d'Aquin (ca 1224-1274), une des références majeures de la théologie catholique traditionnelle. Ces deux corpus théologiques ont été rédigés pour l'un par un théologien allemand contemporain reconnu, pour l'autre, par un philosophe et théologien, saint et docteur de l'Église, grande figure de la scolastique médiévale. Ces deux ensembles de textes, ecclésiaux et théologiques, qui ont en partage d'être des écrits importants de l'Église catholique, à divers titres, permettront de comprendre comment l'Incarnation a été pensée dans le christianisme catholique comme la « communication » même de Dieu, du don à la parole. Ils n'ont pas été choisis pour cela (à l'exception, bien sûr, des textes de Karl Rahner, connu pour son travail sur cette question), mais parce qu'ils constituent des textes de référence d'exposition et d'explication de la foi catholique, et qu'ils permettaient ainsi de voir comment l'Incarnation a été pensée et énoncée. Dès lors, ces textes disent, en deçà de toute communication médiatique et numérique, cette *auto-communication* du sacré chrétien, et cette sortie du sacré de celui qui en est l'objet.

⁴ La tradition chrétienne orthodoxe propose des développements d'une grande richesse sur ces questions, qu'il conviendrait d'étudier également dans une approche communicationnelle, ce que nous ne pouvons toutefois faire ici.

La démarche, qui emprunte le chemin de l'élaboration théologique pour essayer de comprendre le sens que les chrétiens catholiques donnent ou peuvent donner à la *communication* du sacré, n'est en rien théologique elle-même – et n'est donc pas assignée à la normativité de cette discipline institutionnelle et académique –, et se tient dans le champ des *sic* (Olivesi, 2004) en tant que celles-ci s'efforcent de comprendre la production et la mise en circulation de sens (Douyère, 2012 a), et les théorisations de cette production. Elle s'inscrit dans l'approche des chercheurs qui, dans ce champ, ou en marge de celui-ci (Debray, 1991, 1997), se sont efforcés de penser la dimension communicationnelle du religieux (notamment Abensour, 2000, 2001 ; Bougnoux, 2007 ; Devèze, 1980, 2001 ; Dufour, 2005, 2010 ; Perriault, 1996, 2000 ; Riondet, 2007). La position adoptée est celle du théisme méthodologique (Piette, 2003), qui pose qu'il convient de partir de la « réalité » supposée de l'objet de la croyance pour comprendre comment celle-ci s'organise. La démarche n'est donc en rien religieuse, mais s'efforce d'étudier la religion chrétienne catholique comme corpus et *terrain*, espace d'énonciation de théorisations de la communication, dans un cadre de sciences sociales laïques.

La méthodologie adoptée est celle d'une lecture analytique et réflexive des textes cités, dans une perspective communicationnelle, c'est-à-dire attentive à ce qui se dit de la communication, du langage, du discours, de la médiation, et de l'image. La citation des textes ecclésiaux et théologiques est utilisée comme indice d'une expression et d'une conceptualisation (Bautier, Cazenave, 2000) tierce. Nous y recourons fortement pour montrer avec précision la formalisation d'une pensée de l'incarnation, et comment celle-ci recourt d'elle-même aux catégories et aux significations de la communication. Par la citation, nous nous efforçons d'être au plus proche de la pensée des « auteurs » de ces textes, cherchant à promouvoir leurs mots plus que les nôtres, quand bien même nous en concevons l'extraction et en organisons l'agencement discursif. Ainsi notre démarche consiste-t-elle à saisir le sens de l'élaboration théologique chrétienne catholique, sans toutefois nous engager dans une histoire de la théologie (qui s'intéresserait à la formation du concept théologique d'Incarnation et évoquerait par exemple Léon de Byzance, la patristique alexandrine et grecque, ou étudierait les concepts de communion ou d'échange dans l'Église ancienne⁵), mais en la considérant sous sa dimension *stabilisée*, telle que formalisée notamment par le concile Vatican II, pour comprendre ce qu'elle dit d'une dimension communicationnelle que quelques auteurs chrétiens (Gabel, 1971 ; Babin, 1986 ; Levalois, 2012) ont fortement soulignée, et qui apparaît dans des textes du *magistère* de l'Église, par exemple dans l'instruction pastorale sur les moyens de communication *Communio et Progressio* (1971) : un Dieu se « communiquant » par l'Incarnation du Christ. « C'est [Dieu] qui, au début de l'histoire du salut, prend l'initiative du contact avec les hommes et qui, lorsque le temps est accompli, se *communique*⁶ lui-même à eux (*seipsum communicavit cum*

⁵ Au sujet de l'Église ancienne, on peut consulter notamment Joseph Doré (1988), Jean-Yves Lacoste (1998, 2009) et Evangelista Vilanova (1997, tome I) pour de premières entrées dans la question.

⁶ Nous soulignons.

eis) : «et le Verbe s'est fait chair» (*Communio et Progressio*, § 10). Ce qui réalise la communication du sacré, en l'abolissant, devrait en somme ici apparaître, encadré de guillemets, c'est-à-dire inscrit dans des textes ecclésiaux et théologiques.

L'Incarnation comme communication de Dieu dans les textes de référence de l'Église catholique

L'Incarnation apparaît dans les textes d'enseignement et d'exposition dogmatique de l'Église catholique que sont le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) et les actes de son dernier « concile œcuménique », le concile Vatican II (1962-1965) qui constituent donc des *textes de référence* pour l'exposition de sa doctrine. Nous considérons ces textes comme émanant de l'institution ecclésiale catholique car ils reçoivent une approbation ou font l'objet d'une promulgation pontificale. Ces textes indiquent donc la *position* officielle et institutionnelle de l'Église catholique sur ces questions, quelle que soit la variation des interprétations spirituelles ou théologiques dont celle-ci ou les questions qu'elle aborde peuvent faire l'objet suivant les courants spirituels et théologiques présents dans l'Église. En effet, ces textes relèvent de ce que l'Église catholique nomme son « magistère » (Église enseignante). Ils indiquent aussi une tradition – dont ils s'estiment porteurs et garants, et qu'ils invoquent systématiquement – autant qu'une actualité de la position de l'Église catholique sur ces questions, ces textes étant à ce jour en vigueur dans l'Église catholique et définissant sa foi.

L'Incarnation du Christ dans le *Catéchisme de l'Église catholique*

Promulgué par le pape Jean-Paul II⁷, le *Catéchisme de l'Église catholique*, conçu à partir de 1985 sous la direction du théologien et cardinal Joseph Ratzinger, qui devint le pape Benoît XVI, et publié en 1992, présenté comme s'inscrivant dans la continuité du concile œcuménique Vatican II, qu'il interprète cependant d'une façon spécifique, entend constituer un « texte de référence » (Église catholique, 1992 : 8) pour la transmission et le « renouveau » de la foi chrétienne – et c'est à ce titre que nous l'avons choisi –, devant « permettre de mieux connaître le mystère chrétien et de raviver la foi du peuple de Dieu » (*ibid.* : 9). S'il est un acte et un support de « communication » de l'Église, il est indiqué qu'il procède aussi d'une certaine façon de Dieu lui-même, car il tient compte « des explications de la doctrine que le Saint-Esprit a suggérées à l'Église au cours des temps » (*ibid.* : 9-10).

⁷ Constitution apostolique *Fidei depositum*, « le dépôt de la foi », dont l'Église catholique se dit « gardienne ».

La section sur l'Incarnation apparaît dans la partie consacrée à « la profession de foi », soit le cœur de l'énoncé de la foi chrétienne (II, 2, 3, 1, 2, § 461). Le texte s'appuie sur le prologue de l'*Évangile de Jean* (I, 14), « le Verbe s'est fait chair... » pour donner la définition suivante : « L'Église appelle "Incarnation" le fait que le fils de Dieu ait assumé une nature humaine pour accomplir en elle notre salut ». Cette « foi en l'Incarnation véritable⁸ du Fils de Dieu [...] est le signe distinctif de la foi chrétienne », « joyeuse conviction de l'Église dès son commencement » (§ 461, 463). L'Incarnation, venue de Dieu dans l'humanité, sans artifice, constitue un « événement unique et tout à fait singulier » (*idem*), mais aussi un « mystère », soit une forme de certitude que la raison peine à éclairer, et qui doit être lue dans la foi, avec l'Église. La forme du mystère dit ici qu'il est légitime que cela échappe, et que cela n'en est pas moins vrai pour autant. « Il s'est fait vraiment homme en restant vraiment Dieu » (§ 464). Jusque là, il pourrait ne s'agir que d'une transformation salutaire, n'était que Dieu lui-même se déplace vers l'humanité. Le texte effectue un bref rappel des hérésies qui, selon l'Église catholique, n'ont pas compris la double nature du Christ, vraiment homme et vraiment Dieu, et les réfute pour conclure : Jésus « est vraiment le Fils de Dieu qui s'est fait homme, notre frère, et cela sans cesser d'être Dieu, notre Seigneur » (*ibid.*). Une manifestation, donc, à défaut d'une communication. Une « venue » de Dieu, en tout cas, qui n'est pas prise au sens métaphorique ou de récit, mais bien dans un sens réaliste, ontologique. L'Incarnation est un événement, pour le christianisme catholique. Si la « communication » est évoquée, c'est pour affirmer qu'elle existe dans le Christ entre ses deux natures (Dailey, 1998), ce qui n'est pas sans faire penser à l'un des rares autres emplois du terme « communication » dans le contexte chrétien pour désigner la relation de Dieu à lui-même, sous la forme de la « communication intra-trinitaire ». Ici, il apparaît que « Le Fils de Dieu communique donc à son humanité son propre mode d'exister personnel dans la Trinité ».

Un peu plus tôt, dans le même chapitre, le *Catéchisme* explique le sens de la Révélation divine (I, 2) : « Par une décision tout à fait libre, Dieu se révèle et se donne à l'homme » (§ 50). Voilà, nous semble-t-il, le sens véritable de l'Incarnation comme communication de Dieu : se révéler, se donner. Le double sens de la communication, sans que le terme ici n'apparaisse. « Il révèle pleinement son dessein en envoyant son Fils bien aimé, notre seigneur Jésus-Christ, et l'Esprit Saint » (*ibid.*). Sans doute comprend-on mieux le caractère réaliste de ce don de Dieu, et l'idée qu'« il se communique » aux hommes. L'article I du chapitre « Dieu à la rencontre de l'homme » est plus explicite encore :

« Dieu qui "habite une lumière inaccessible" (1 Tm 6, 16) veut communiquer sa propre vie divine aux hommes librement créés par Lui, pour en faire, dans son fils unique, des fils adoptifs. En se révélant Lui-même, Dieu veut rendre les hommes capables de lui répondre, de Le connaître et de l'aimer bien au-delà de tout ce dont ils seraient capables d'eux-mêmes » (§ 52).

⁸ Nous soulignons.

C'est donc un *process* de communication qu'inaugure Dieu, entre parole et réponse (Chrétien, 1992 ; Douyère, 2012 b), et une auto-communication divine qui divinise l'homme. En se « communiquant » à l'homme, il lui confère sa divinité, dont l'image était posée dès la création. Tel est cet « admirable échange » dont a pu parler la tradition catholique. La « Révélation » est pour le christianisme catholique progressive et terminale : « Dieu se communique graduellement à l'homme. Il le prépare par étapes à accueillir la Révélation surnaturelle qu'il a faite de Lui-même et qui va culminer dans la Personne et la mission du Verbe incarné, Jésus-Christ. » (§ 53). La Révélation annonce l'Incarnation, et les Écritures la préparent puis la relatent. Celle-ci est donc le centre, et l'objet même de toute communication chrétienne, qui s'origine dans une « communication » première, celle du Verbe, la Parole même de Dieu : « Le Christ, le Fils de Dieu fait homme, est la Parole unique, parfaite et indépassable du Père. En Lui il dit tout, et *il n'y aura pas d'autre parole que celle là*⁹ » (§ 65). La communication (divine) est donc terminée, à défaut d'être une affaire entendue. Quelque relais reste nécessaire. D'ailleurs, une institution conserve et entretient cette parole, l'Église catholique : « Ainsi la communication que le Père a faite de Lui-même par son Verbe dans l'Esprit saint demeure présente et agissante dans l'Église ». Regardons donc précisément comment l'Église, en son 21^e concile, le deuxième concile du Vatican, a exposé l'Incarnation et formulé la communication de Dieu.

L'Incarnation comme communication de Dieu dans les textes du concile Vatican II

« Dieu [...] "qui jadis avait parlé bien des fois et bien des manières à nos pères par les prophètes" (He¹⁰, I, 1), lorsque vint la plénitude des temps, envoya son Fils, le Verbe fait chair, oint par le Saint-Esprit, pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres [...] comme "médecin charnel et spirituel" le Médiateur entre Dieu et les hommes. En effet, l'humanité de celui-ci, dans l'unité de la personne du Verbe, fut l'instrument de notre salut » (*De sacra liturgia*, 1963, I, 1, 5).

Ce texte de la constitution du concile œcuménique Vatican II (1962-1965) consacré à la liturgie (la célébration de la messe et des offices, notamment) dit l'emboîtement – pour ne pas dire la cascade – de communication divine : une parole de Dieu précède (celle des prophètes) et suit (la prédication de Jésus-Christ, puis celle des apôtres : « pour annoncer ») l'incarnation du Verbe, manifestation de la présence de Dieu dans la perspective du salut humain. Cette venue a, pour les pères conciliaires, représentant, assemblés, l'Église catholique, transformé l'humanité : « Le Fils est donc venu, envoyé par le Père [...]. C'est pourquoi le Christ, pour accomplir la volonté du Père, a inauguré sur terre le Royaume des cieux et nous a révélé son mystère » (Vatican II, constitution dogmatique *De ecclesia*, 1964, I, 3). Par l'Incarnation, quelque chose de Dieu se

⁹ Nous soulignons.

¹⁰ Épître de Paul de Tarse aux Hébreux.

« révèle » donc. Le décret sur l'œcuménisme en dit la perspective : « Le Fils unique de Dieu a été envoyé dans le monde par le Père pour que, s'étant fait homme, il régénérât tout le genre humain » (I, 2).

Si elle manifeste et confère Dieu à l'humanité, cette incarnation divine est-elle pour autant communication de Dieu ? La constitution dogmatique sur la révélation, *De divina revelatione* (Église catholique, 1965, I, 2) avance un peu sur ce point, indiquant qu'« Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître [*revelare et notum facere*] le mystère de sa volonté (voir Ep. I, 9), par lequel les hommes ont accès auprès du Père par le Christ, Verbe fait chair ». On a là proprement un processus communicationnel, lié à l'Incarnation du Verbe. En effet, pour les pères conciliaires, le Christ « achève la Révélation en l'accomplissant [et] confirme par le témoignage divin [*testimonio divino*] que Dieu est avec nous » (Église catholique, 1965, I, 4). Jésus-Christ accomplit donc une carrière testimoniale qui vient « dire », au sens propre, Dieu : « Par la Révélation divine, Dieu a voulu se manifester et se communiquer lui-même¹¹ [*manifestare ac communicare*] et manifester et communiquer les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes » (*ibid.* : I, 6).

Cette communication se fait dans le langage humain (*ibid.*, III, 13) du fait que « le Verbe du Père éternel, ayant assumé la chair avec ses faiblesses, est devenu semblable aux hommes ». Cette communication humanise donc la communication divine, pour conduire les hommes à Dieu. Cette humanité de Jésus-Christ assure une force particulière à sa communication : comme le spécifiera un texte ultérieur, issu du décret *Inter mirifica* du concile Vatican II, consacré aux « moyens de communication sociale » (Jankowiak, 1999 ; Douyère, 2010 a), « le Christ s'est révélé lui-même le parfait "Communicateur". Devenu, par l'Incarnation, semblable à ceux qui devaient recevoir son message, il a proclamé celui-ci avec puissance et sans compromission » (Église catholique, 1971, § 11). En effet, « le Fils de Dieu », « véritable médiateur entre Dieu et les hommes », « a emprunté les voies d'une Incarnation véritable pour faire participer les hommes à la nature divine » : Dieu « décida de s'engager, d'une manière nouvelle et définitive, dans l'histoire des hommes, en envoyant son Fils dans notre chair » (décret *De activitate missionali ecclesiae*, 1965, I, 3).

Un sens très réaliste, ontologique, est donc donné à cette incarnation du Verbe, posé comme personne même de Dieu. Par cette incarnation, Dieu se communique et se transmet ainsi aux hommes, qu'il renouvelle « par son incarnation le Fils de Dieu lui-même s'est en quelque sorte uni à tout homme » (*Gaudium et Spes*¹², I, 1, 22). Cette « communication » n'est donc pas sans effet : elle apparaît comme pleinement régénératrice. Selon l'Église catholique, elle change tout. Cette communication est d'ailleurs aussi communication de l'homme à lui-même : « Le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son

¹¹ Nous soulignons.

¹² *Gaudium et Spes* est une constitution pastorale « L'Église dans le monde de ce temps ».

amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui dévoile sa plus haute vocation » (*ibid.*). L'Incarnation apparaît donc dans les textes du concile Vatican II comme ce qui annonce et transmet l'amour de Dieu : elle « communique » au double sens du terme : « Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait s'est lui-même fait chair et, venu habiter la terre des hommes, homme véritable, il est entré dans l'histoire du monde [...]. C'est lui-même qui nous révèle que "Dieu est charité" (1 Jn, 4, 8) » (*Gaudium et Spes*, I, 3, 38). Les textes du concile Vatican II, marqués par la perspective de faire entendre la Parole de Dieu « aux hommes de ce temps », posent donc un lien très net entre incarnation et communication de Dieu, dans « l'économie de la Révélation ».

L'Incarnation et la communication de Dieu dans deux élaborations théologiques catholiques

Si la parole ecclésiale institutionnelle catholique fait apparaître une compréhension de l'Incarnation du Christ comme « auto-communication » de Dieu, il nous a semblé important de considérer également, pour poursuivre et approfondir cette investigation, de considérer le travail de théologiens catholiques, qui, s'il n'engage pas l'Église catholique tout entière, indique une élaboration théorique et rationnelle qui a parfois contribué à l'élaboration dogmatique. Ces travaux constituent des recherches au sein d'une « science » institutionnelle (Létourneau, 1996, 2000), mais aussi académique, en évolution, et de statuts variés suivant les époques. Nous avons choisi de considérer les travaux de deux théologiens catholiques, pour deux raisons différentes. Le travail de Karl Rahner (1904-1984), contemporain du concile Vatican II – pour lequel il a été l'un des experts – et dont on dit qu'il en a influencé l'élaboration dogmatique, est incontournable sur cette notion de communication puisqu'il a été à l'origine de la notion d'« auto-communication » de Dieu¹³. Il constitue donc un exemple d'élaboration spécifique, particulièrement approfondie, et qui lui est propre, autour de cette notion de communication. Quant au corpus théologique de Thomas d'Aquin (*ca.* 1224-1274), saint et docteur de l'Église, il a été central dans l'élaboration doctrinale de l'Église catholique, et c'est à ce titre que nous le considérons ici. Il a également donné naissance à plusieurs courants, parfois novateurs, parfois conservateurs, dans l'Église catholique (thomisme, néo-thomismes). Ces deux œuvres nous intéressent donc car elles proposent, au sein de l'Église catholique, un travail théologique qui touche la question de l'Incarnation.

¹³ Pour notre part, nous sommes venu à la notion et question d'auto-communication de Dieu par d'autres chemins, dans le cadre d'une réflexion menée *in situ* (Douyère, 2010c) et non par la théologie de Karl Rahner.

Incarnation et auto-communication dans la théologie de Karl Rahner

Au commencement de cette recherche, nous posons la notion d'auto-communication de Dieu (sans entendre faire référence au travail théologique de Karl Rahner, et sans que la notion d'ailleurs en procède). Désormais, il convient de considérer cette élaboration théologique qui nous maintient encore auprès de l'Église catholique contemporaine et du concile Vatican II. En effet, selon le théologien jésuite allemand Karl Rahner (1904-1984), le grand, le seul mystère du christianisme est l'auto-communication de Dieu, qui se donne, amour et vérité, dans l'Incarnation, « Dieu lui-même, plénitude qui se communique » (Rahner, 1960 : 94). « Ce terme d'auto-communication de Dieu (*Selbstmitteilung Gottes*¹⁴) exprime donc que ce qui est communiqué est réellement Dieu dans son être propre, et partant justement la communication ordonnée à la saisie et à la possession de Dieu dans la vision et dans l'amour immédiats » (Rahner, 1976 : 141). Cette auto-communication est don de la « deuxième personne » de la Trinité, le Fils, et a pour fonction tant le salut de l'humanité que la divinisation de celle-ci. D'une façon très originale, elle comporte en elle-même les conditions de sa réception et donne ce qui permet de l'accueillir; Il s'agit, nous semble-t-il, d'une réinterprétation globale du mystère de la Révélation, qui pense le lien entre Dieu et le sacré, cette auto-communication étant communication du mystère même de Dieu.

Cette auto-communication de Dieu ne résorbe pas le sacré, bien au contraire : « Dieu demeure le sacré qui n'est réellement accessible qu'à l'adoration » ; « c'est justement dans cet événement de l'auto-communication absolue de Dieu que ce caractère divin de Dieu comme mystère sacré devient pour l'homme réalité radicale, irréductible ». Cette manifestation renforce par conséquent le sacré : « Cette immédiateté de Dieu dans son auto-communication est précisément le dévoilement de Dieu *comme* mystère absolu permanent » (Rahner, 1976 : 143). Ce sacré se distingue toutefois de celui défini par Rudolf Otto (1917) : « Dieu ne donne pas quelque chose de différent de lui, un quelconque don numineux et mystérieux, mais se donne lui-même » (Rahner, 1976 : 149). C'est un sacré personnel, proche de ce que la tradition chrétienne nomme le « saint ». Toutefois, le sacré quitte le séparé, pour entrer dans la proximité de la présence :

« Et, lorsque nous disons que Dieu pour nous est donné en auto-communication absolue, nous voulons dire par ailleurs que cette auto-communication de Dieu est donnée sous le mode de la proximité, et pas seulement sous le mode de la présence-absence, comme ce-vers-quoi d'une transcendance dans laquelle Dieu ne devient pas singulier catégorial, mais néanmoins s'affirme comme celui qui se communique lui-même, et pas seulement comme le ce-vers-quoi lointain, à jamais insaisissable, asymptotique, de notre transcendance » (Rahner, 1976 : 143).

¹⁴ Le terme « *Selbstmitteilung* » provient de la même racine que « *Mitteilen* », qui dit la communication comme échange.

La dimension philosophique kantienne du théologien allemand apparaît ici en arrière-plan. Le travail théologique de Karl Rahner se propose d'approfondir et d'éclaircir la dogmatique chrétienne. À propos de l'Incarnation (« *Menschwerdung* »), devenir-homme de Dieu, Karl Rahner estime qu'il faut « débarrasser les énoncés traditionnels de la dogmatique de cette impression mythologique que [...] Dieu serait allé sur terre voir ce qu'on y fait » et penser celle-ci comme mise en accessibilité de Dieu, liberté d'accéder à lui, conférée par lui-même, *réalisation* divine : « la Parole de Dieu est *devenue* quelque chose » (*ibid.* : 248), « dans et nonobstant son immutabilité [Dieu] peut vraiment devenir quelque chose : lui-même, dans le temps. » (*ibid.* : 251). À propos du Père, première « personne » de la Trinité, Karl Rahner écrit que : « sa "Parole" n'est autre que sa propre expression projetée au cœur de l'histoire » (Rahner, 1965 : 55). « Le "Fils" [seconde personne] c'est [...] la communication que fait le Père de lui-même au monde, et cela d'une façon telle que, dans ce "Fils", Dieu soit *là* de façon radicale, et que cette communication produise elle-même l'attitude radicale d'accueil qui lui est faite. Le Fils est la communication que le Père fait de lui-même dans le cadre du dessein et de l'histoire du salut » (*ibid.* : 74). Il y a donc un lien entre Dieu et la communication qu'il fait de lui-même.

Cette communication est-elle contrainte ? « La liberté de l'Incarnation [est] la liberté de l'auto-communication gracieuse de Dieu au monde » (Rahner, 1976 : 253). Mais l'altérité engendre cette communication de Dieu. Dire que « le Logos devient homme », c'est dire de Jésus que « cet homme, précisément comme homme, est l'autodiction de Dieu dans son auto-extériorisation¹⁵, parce que Dieu se dit justement quand il s'extériorise [*idem*], lorsqu'il se fait connaître lui-même comme l'Amour, lorsqu'il voile la majesté de cet Amour et se montre comme le commun des hommes » (*ibid.*). La communication de Dieu est donc un processus d'altérisation, de sortie de soi, de production de soi, en l'occurrence. On retrouve le lien entre communication et altérité, souligné par certains auteurs (Mehl, 1955). Mais, surtout, cette « communication » permet à Dieu de se dire dans l'ordinaire, pour devenir trivial. Ce que certains théologiens, à partir des épîtres de Paul de Tarse, ont nommé la « kénose », l'abaissement de Dieu dans l'Incarnation.

Cette communication entraîne-t-elle un devenir de Dieu ? Cette auto-communication ne l'altère et ne le défait en rien, en réalité : « La possibilité de cette auto-communication est la prérogative absolue de Dieu [...] car c'est seulement l'être absolu de Dieu qui peut [...] se communiquer lui-même en personne sans se perdre lui-même dans cette communication » (*ibid.* : 145). Cette communication, qui n'est pas dissémination, n'est donc en rien altérante. Il s'agit d'« une onto-logie proprement dite » (*ibid.* : 247). Par ailleurs, cette communication extériorisante qui s'incarne procède d'une communication en Dieu même, qui le fonde relationnellement, en son identité ternaire : « Dieu sans

¹⁵ L'auteur souligne le préfixe « ex ».

principe s'exprime lui-même en lui-même et pour lui-même, établissant ainsi en lui-même la distinction originelle et divine » (Rahner, 1960 : 94-95).

Au-delà, l'homme lui-même n'a d'ailleurs de sens, pour Karl Rahner, qu'en tant qu'il permet à Dieu cette communication, qui est une sortie de soi-même : « C'est de façon créatrice que Dieu ébauche la créature en l'instituant à partir du néant, dans sa propre réalité, distincte de Dieu, comme la *grammaire d'un auto-énoncé possible de Dieu* » (Rahner, 1976 : 252). L'homme permet à Dieu de communiquer. L'auto-communication de Dieu, par l'Incarnation, appelle donc la création humaine, pour que l'homme soit un interlocuteur de Dieu¹⁶ : « On pourrait, à partir de là, définir l'homme – en le plongeant dans son mystère le plus grand et le plus obscur – comme ce qui surgit lorsque l'autodiction de Dieu, sa parole, se trouve projetée par amour dans le vide du néant sans-dieu ». En effet, « Lorsque Dieu veut être non-Dieu, surgit l'homme » (*ibid.* : 254). Cette communication est donc majeure, pour le théologien catholique, au point qu'elle crée l'homme, comme « la phrase où Dieu pourrait s'exprimer » (Rahner, 1960 : 95-96). L'homme est communication (de Dieu).

Cette approche, quoi que fortement spéculative, mais construite sur une base anthropologique et philosophique (transcendantale), est intéressante dans notre interrogation car non seulement elle s'inscrit dans la perspective des positions précédemment décrites, mais elle formule explicitement cette dimension communicationnelle, à partir de l'Incarnation, en son double sens de don-transmission et de parole-dialogue. L'homme fait partie d'un procès de communication de/avec Dieu, qui *lui parle*, et se donne à lui, en devenant lui, pour qu'il devienne Lui. En effet, l'auto-communication de Dieu est « ce en quoi il s'énonce lui-même comme question dont lui-même est la réponse » (*ibid.* : 255). L'homme apparaît comme élément d'une théo-dialogie. Il appert que l'homme a été créé *pour* cette communication de Dieu, et afin que celui-ci puisse *sortir de lui-même*. La communication de Dieu est donc non seulement ici un processus de divinisation humaine (fortement développée par la théologie chrétienne orthodoxe) – où l'on voit que la communication régénère l'humanité, la recrée du Verbe –, mais est à l'origine même de l'existence humaine, celle-ci n'étant que ce qui autorise celle-là. La chair humaine aurait été créée pour la rencontre de Dieu – pour que l'Incarnation soit possible. Renversment inattendu de perspective, donc. Élaboration contemporaine, cette perspective est loin d'être étrangère à la tradition théologique chrétienne catholique, qu'elle renouvelle dans sa formulation et son élaboration philosophique. En effet, l'œuvre de Thomas d'Aquin a également pensé, dans un autre cadre philosophique et théologique, l'Incarnation de Jésus-Christ comme communication de Dieu.

¹⁶ Que l'homme soit un interlocuteur de Dieu voulu dès et par la Création rejoint la position de certains mystiques, comme la thomiste du xiv^e siècle Catherine de Sienne (Douyère, 2012b).

L'Incarnation dans la théologie de Thomas d'Aquin

Pour le théologien dominicain du XIII^e siècle Thomas d'Aquin – qui a consacré un traité (inachevé) de sa *Somme théologique* (III^a, Qu. I à 26) au « Mystère de l'incarnation » –, le « Verbe incarné » (Torrell, 1993 : 381-382 ; 1998 : 73 sq.), est la « mission temporelle du Verbe divin », soit un moment de la Révélation divine qui vise à sauver l'homme et à l'unir à Dieu par l'intellect (Weber, 1988 : 79) : « Le salut consiste pour l'homme à être comblé selon son intelligence par la contemplation de la Vérité Première ». Par conséquent, « il convenait¹⁷ au plus haut point que la nature humaine soit assumée par le Verbe qui procède du Père » (*Contra gentiles*, ch. XLII). Le Verbe, qui est la deuxième personne de la Trinité, s'incarne donc pour réaliser cette union et ce salut. Au demeurant, l'Incarnation est diffusion, mais en un sens actif (Torrell, 2002 : 252), communication spontanée du Bien (Dieu) à l'humanité : le Bien se répand en effet « par communication volontaire d'un agent intelligent et libre », et c'est ainsi que « l'être suprême agit pour communiquer sa propre bonté » (*ibid.*), ce Bien étant la fin ultime de la communication divine (Corbin, 1980 : 147). « Aussi appartient-il à la raison du souverain bien, écrit Thomas d'Aquin, qu'il se communique¹⁸ souverainement à la créature (*quod summo modo se creaturae communicet*). Et cette souveraine communication se réalise quand Dieu "s'unit à la nature créée de façon à ne former qu'une seule personne de ces trois réalités : le Verbe, l'âme et la chair", selon saint Augustin. La convenance de l'incarnation apparaît donc à l'évidence » (Thomas d'Aquin, *ca* 1265-1273a, III, qu. I, art. I, rép.). L'Incarnation est communication du Bien. Pour sa part, le commentateur jésuite du traité « Le Verbe incarné » de la *Somme théologique* Michel Corbin (1980 : 150) insiste sur ce qu'il nomme cette « *maxima communicatio* » : « La communication libre et gracieuse de Dieu aux créatures se produit au plus au point (*maxime*) dans l'Incarnation du Fils ». À propos du passage que nous venons de citer de Thomas d'Aquin, il distingue le « Dieu communiqué » du « Dieu communiqué » (Corbin, 1980 : 138), pour évoquer la convenance de l'Incarnation, et dire que Dieu excède, en sa « surabondance », cette communication¹⁹. « L'incarnation convient, en première et dernière analyse, parce qu'elle est l'auto-communication suréminente, totalement libre et gratuite, de Dieu à l'homme » (*ibid.* : 142). La dimension communicationnelle de l'Incarnation selon Thomas d'Aquin est donc fortement soulignée par cet auteur, qui évoque « la communication divine que l'Incarnation rend possible » (*ibid.* : 138). En effet, selon ce théologien contemporain, « la personne de Jésus y apparaît comme intelligible de l'intelligibilité suréminente de Dieu, archétype de toute communication de Dieu à l'homme et de toute réponse de l'homme à Dieu. Elle est la Figure absolue de la Révélation » (*ibid.* : 144).

¹⁷ Nous soulignons.

¹⁸ Nous soulignons.

¹⁹ Cette communication désigne pour le jésuite « le *surplus de sens* de la libre communication divine par rapport à toute explication humaine par des raisons » et « l'Inouï qu'est la *summa communicatio* du *summum bonum* à sa créature en la personne unique de Jésus-Christ » (Corbin, 1980 : 148).

Toutefois, au-delà du commentaire de ce passage, et même si Michel Corbin estime dans quelques lignes qu'« est affirmé[e], un peu partout dans le corpus thomiste, [...] l'auto-communication divine » (*ibid.* : 147), il ne semble pas que l'accent dans la lecture de « l'incarnation du Christ telle que la tient la foi catholique » (*Contra gentiles*, xxxix) par Thomas d'Aquin soit mis avant tout sur le fait que Dieu se « communique » par l'Incarnation, qui aurait même pu se produire sans la survenue du péché originel, Dieu ne pouvant être contraint, mais plutôt sur la finalité de cette communication : le Bien, le salut, la connaissance ainsi procurés, et la nature de l'union de la deuxième personne de la Trinité avec l'humanité.

La question du « mode d'union » de ces deux natures du Christ, de « l'admirable échange » entre l'un et l'autre (ce que la tradition a appelé la « communication des idiomes » ; Dailey, 1998) occupe en effet beaucoup de questions de la *Somme théologique* ainsi que du *Livre de la foi catholique contre les erreurs des incroyants*, dite *Summa contra gentiles* (*Somme contre les Gentils*²⁰), consacrées à la réfutation de thèses qui adoptent à ses yeux une vision partielle du dogme de l'Incarnation, notamment celles de Photin, Valentin, Apollinaire, Théodore de Mopsueste, Macaire d'Antioche et quelques autres..., comme si le dogme se définissait avec et par la constitution de l'hérésie. L'Incarnation du Christ est donc un objet de communication, et de controverse, entre théologiens, qui définit la ligne de démarcation de l'orthodoxie chrétienne. Elle est un élément discriminant de l'hérésie, qui apparaît dans tous les textes qui évoquent l'Incarnation, jusque dans l'actuel *Catéchisme de l'Église catholique*.

S'il se confirme bien en ces textes que l'Incarnation est l'advenue à l'humanité de Dieu lui-même, qui vient ainsi se faire connaître à elle, par l'intellect et le Verbe, de même nature, et la sauver (« L'assomption de la nature humaine a pour fin le salut de l'homme », *Contra gentiles*, ch. xlii : 239), l'Incarnation consiste en l'advenue d'une irrésistible et salvatrice présence plus que « communication » de Dieu, qui s'est déjà communiqué par sa Loi, par « les saintes Écritures » et les prophètes. L'Écriture qui dit l'Incarnation semble première : « Cette admirable incarnation de Dieu nous la professons sur la proposition même de l'autorité de Dieu. Il est dit en effet en saint Jean : le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » (*Contra gentiles*, IV 27 : 171). Cette manifestation dans la chair est d'abord attestée par la lettre. Cette incarnation de Dieu en l'homme, « cœur de la révélation » (Weber, 1988) est, avant tout, jugée adéquate : elle « convient », écrit à plusieurs reprises Thomas d'Aquin²¹. Le père Jean-Pierre Torrell (1996 : 75), exégète de Thomas d'Aquin, insiste sur cette théologie de la « convenance » (« moyen approprié pour parvenir à une fin juste », Torrell, 1999 : 34) de l'Incarnation du Verbe, qu'il rattache à cette notion de communication de Dieu : « il était suprêmement convenant à son amour infini de se communiquer jusqu'à se donner lui-même à sa créature »,

²⁰ Notamment au livre 4, chap. 27, de la *Somme contre les Gentils*, « L'incarnation du verbe d'après la sainte Écriture ».

²¹ *Contra gentiles*, ch. xlii : « Il convenait parfaitement au Verbe de Dieu d'assumer la nature humaine » (Thomas d'Aquin, *ca* 1265-1273b, III, I, I : « La convenance de l'incarnation »).

glose-t-il (Torrell, 2002 : 252)²². Surtout, l'Incarnation est le moyen par lequel Dieu « se fait connaître » en lui-même, plus qu'il ne se communique : « du fait qu'il a voulu se rendre proche de nous par l'Incarnation, [Dieu] nous a attirés davantage à le connaître (*quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad cognoscendum attraxit*) » (Thomas d'Aquin, *ca* 1265-1273a, III, qu. 1, art. 2, sol., 3). Ailleurs²³, l'image du maître, empruntée à Augustin d'Hippone, surgit : le modèle est somme toute plus didactique que communicationnel. C'est un savoir, et un bien, qui se transmet à l'humanité par l'Incarnation.

On voit donc, à travers l'examen de ces textes théologiques, et en remontant dans l'histoire de la réflexion chrétienne catholique, du ^{xx}e au ^{xiii}e siècle (sans pour autant emprunter la méthodologie théologique qui consiste à enraciner la réflexion dans « les Écritures » bibliques et évangéliques, puis à s'appuyer sur les textes des « Pères de l'Église »), que ce que désigne cette « communication » de Dieu varie un peu. L'accent se porte en effet tantôt sur l'Incarnation du Verbe, ou l'auto-communication de Dieu (Karl Rahner), tantôt sur la Révélation par les saintes Écritures et les prophètes, ou le salut et la « convenance » de l'Incarnation (Thomas d'Aquin), ailleurs sur la Résurrection pascale, mort et résurrection du Christ, ou sur la création du monde elle-même. Cependant, l'Incarnation est toujours donnée comme don et manifestation de Dieu à l'humanité, Dieu se donnant comme Verbe, et donc parole (et raison créatrice, recréant le monde). L'Incarnation peut donc constituer le point central et focal – ou n'être qu'un élément, de toute façon majeur –, de cette « communication » de Dieu, suivant l'optique théologique adoptée. Il s'agit bien, de toutes façons, dans l'incarnation, d'une Théo-*logie*, d'un *se dire* de Dieu, dont toute une tradition, depuis Denys le pseudo-Aréopagite (VI^e siècle), dit qu'on ne peut rien dire, tout en le disant (Derrida, 1987). Les textes théologiques que nous avons considérés disent donc bien, à l'instar des textes institutionnels contemporains de l'Église catholique, comment l'Incarnation doit selon elle être pensée comme « communication » de Dieu.

Communication de Dieu, incarnation et sacré chrétien

Soucieux de comprendre comment la communication du sacré se forme en régime chrétien, nous avons consulté et interrogé, au plus près des textes, une partie de la tradition chrétienne catholique en ses élaborations catéchétiques, dogmatiques et théologiques, ou du moins en certaines d'entre elles, significatives, et nous avons

²² L'exégète de Thomas d'Aquin (Torrell, 1996 : 75, notamment) estime que cette « convenance » relève d'une fonction « ostensive » (qui vise à montrer) et non explicative de la théologie de Thomas d'Aquin, perspective qui vise à « relier entre elle les vérités que nous tenons par la foi et [à] montrer qu'elles sont sans doute au dessus de la raison, mais qu'elles le sont pas sans raison ». Convenance est une façon de se tenir du côté du « Dieu *communiqué* ».

²³ Thomas d'Aquin (*ca* 1265-1273a, III, qu. 3, art. 8, rép.).

vu qu'elle pose de façon répétée l'Incarnation comme manifestation, advenue à la présence humaine et communication du Verbe de Dieu. La communication de Dieu s'effectue donc de lui-même, non pas seulement par sa « Révélation », mais par l'Incarnation même de la (d'une) personne de Dieu. Toutefois, l'incarnation connaît aujourd'hui des variations théologiques et pose la question du sacré chrétien.

Variations théologiques sur l'Incarnation

La compréhension de ce dogme théologique²⁴ qu'est l'Incarnation du Christ a un intérêt certain pour la compréhension de la communication chrétienne et de sa représentation/production du sacré. S'agit-il ici d'un mythe chrétien, transposé d'une autre culture, grecque, ou égyptienne, qui aurait perduré dans le corpus des vérités de foi catholiques, et qui désigne une vérité de foi qui aurait gagné à être pensée autrement ? Certains l'ont pensé, à la suite du théologien protestant Rudolf Bultmann (1884-1976) qui se sont engagés dans une « démythologisation » (Bultmann, 1968) du christianisme. D'autres ont proposé des christologies (section de la théologie chrétienne qui s'efforce de penser rationnellement le Christ) qui de fait ne partent pas de l'Incarnation (Lauret, 1988), et essaient de penser autrement la divinité de Jésus-Christ (Kasper, 1976 ; Sesbouë, 1982 ; Gibert, Theobald, 2002). L'Incarnation apparaît alors plutôt comme un terme (Lacoste, 1998 ; Lauret, 1988), et quelque chose qui rend possible la Résurrection, plus que comme un postulat. L'Incarnation comme point de départ serait un dogme daté. D'autres élaborations théologiques posent désormais différemment la manifestation de Dieu : par la Croix, la Résurrection, qui apparaissent alors les figures centrales de cette relation de Dieu au monde. En effet, pour un certain nombre de théologiens chrétiens contemporains, l'Incarnation porte la trace d'une ontologie réaliste datée, marque de la philosophie grecque et de ses catégories, plus que de la révélation divine (Lacoste, 1998 ; Lauret, 1988). Il conviendrait à leurs yeux de repenser ce que dit cette notion dans les cadres épistémologiques contemporains (Lauret, 1988), de la repenser à l'aune du langage et la communication (Delzant, 1978). Dans une approche communicationnelle, Hans Ulrich Gumbrecht (2011) explique pour sa part que cette notion est inutilisable depuis le xviii^e siècle, pour de semblables raisons. L'incarnation serait donc incompatible avec la modernité. L'Église catholique continue pourtant de l'y inscrire et de la porter, en ses textes majeurs. Et la notion se trouve réinvestie dans la recherche en communication (Brummans, Cooren, 2011) pour penser le lien du « spirituel » au « matériel ».

²⁴ Le dogme de l'Incarnation du Christ a été formulé très tôt, puisqu'il apparaît dans le symbole du 1^{er} concile de Nicée, premier concile de l'Église chrétienne, en 325 : « Nous croyons en un Dieu, Père tout puissant [...] et en un seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, unique engendré du Père, c'est à dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel au Père, [...] qui pour nous les hommes et pour notre salut, est descendu, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le 3^e jour » (Dumeige, 1969 ; nous soulignons).

Du sens de la « communication » divine

Dieu, donc, par l'Incarnation, disent ces textes catholiques, se « communiquerait ». Ne s'agit-il que d'un jeu de mot ? Si la tradition chrétienne catholique, consultée ici dans quelques uns de ses écrits inscrits dans différents champs d'expression (théologie, dogmatique conciliaire, catéchèse) et de diverses modalités actoriales et discursives – tantôt « l'Église » s'y exprime, tantôt seulement l'un de ses membres ou théologiens – pose que Dieu « se communique » par la Révélation, dont les Écritures sont la trace, le vecteur et le signe, et par l'Incarnation du Christ, personne même de Dieu, cette « communication » a-t-elle quelque chose à voir avec ce que nous entendons par « communication », la production et la mise en circulation de sens par des médiations langagières et iconiques, techniques et sociales (Douyère, 2012a) ? Ne faudrait-il pas distinguer ces deux sens, et estimer que le premier désigne le don, l'entrée, la venue de Dieu dans l'humanité (soit la mise en accessibilité de Dieu par l'humanité, et la transformation de l'humain en divin), et que le second désigne l'échange humain ? Parler de la « communication » de Dieu ne serait alors qu'un arbitraire jeu sur les mots, faisant croire qu'il y a du sens là où n'est que consonance ? Le sens chrétien présenté ici de « communication », donner à, transmettre, pourrait être un sens littéral, destiné à la désuétude, du mot, et n'être que cela, si cette « communication » de Dieu n'était aussi nommée comme « Parole », « Écritures », « Révélation », signification, si elle n'était « dialogue » avec l'homme, et le fondement de toute une communication ultérieure (Pinto de Oliveira, 1968), qui de la parole et de la rhétorique de la prédication aux techniques numériques, en passant par l'image, le rite, l'imprimerie, l'ingénierie sociale (groupes de prières, assemblées, paroisses...) ne se fondait, « en définitive », sur cette « communication » première. La communication de Dieu par l'Incarnation, ce devenir-homme du dieu chrétien, engage donc « la communication » au sens de production langagière et iconique dans l'interaction et l'altérité. Car Dieu parle, pour les chrétiens catholiques, et continue de le faire (par son Église, son Esprit, les Écritures, les sacrements). Du moins, toute une communication, et un ensemble de textes, le disent, et s'en donnent comme la trace.

Communication du sacré et Incarnation

La communication du sacré chrétien, que Julien Ries (2007a : 192) décrit comme enraciné dans la médiation qu'est Jésus-Christ, aurait donc une racine proprement ontologique, la manifestation, la communication même de Dieu (Dieu lui-même étant pensé, dans la Trinité, en communication avec soi), cela dut-il échapper à quiconque refuse de s'inscrire, fut-ce le temps de la recherche, dans l'espace discursif (affectif) et sémantique chrétien, ou aux théologiens soucieux de réinscrire la divinité du Christ dans des cadres épistémologiques issus de la modernité et de démythologiser le christianisme. La communication du sacré

est donc initialement en régime chrétien une auto-communication. À moins que l'on ne précise en indiquant qu'il s'agit d'une communication du « Saint », plutôt que du sacré, et que c'est cette auto-communication du Saint (des saints) qui engendre le sacré, qui en manifeste l'occasion et la survenue.

Dans le christianisme, ce caractère a toutefois un statut particulier, qui ne mobilise pas l'effrayant, relevé par Rudolf Otto (1917 ; Ricœur, 1974). « L'économie des rapports entre sacré et profane en régime chrétien ne peut être comprise qu'à la lumière du mystère de l'incarnation », écrivait le théologien Claude Geffré (1974 : 146). Pour celui-ci, le sacré est toutefois une « distinction provisoire qui est justement abolie [...] par l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ » (*ibid.* : 147). « Désormais, tout le sacré médiateur entre l'homme et Dieu se concentre dans la personne de Jésus-Christ », unique médiateur : « Depuis que Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ, c'est toute l'existence humaine qui est sacrée et qui peut devenir un lieu de sanctification » (*ibid.*). On voit donc un régime spécifique apparaître dans le christianisme, qui lui conféra une forme nouvelle, où le sacré est l'humain même, gagné, touché par Dieu. Il y aurait ainsi une « simplification extrême du sacré » en régime chrétien. « La seule réalité sacrée », explique toujours Claude Geffré, reliant implicitement l'incarnation à l'eucharistie, qui l'institue (Gumbrecht, 2011), « c'est le corps du Christ. » (Geffré, 1974 : 148). Cette approche se distingue quelque peu de celle du théologien et ecclésiologue Yves Congar (1967) qui distinguait quatre niveaux : le sacré substantiel (corps du Christ), celui présent au niveau des sacrements, celui présent dans la pédagogie chrétienne (*paideia*, enseignement, qui exprime les rapports vécus par les chrétiens à leur dieu), celui issu de la consécration des réalités terrestres (Ries, 2007a : 198 ; 2007b : 282). Pour Julien Ries, citant le père Congar (1967 : 403), « Le sacré chrétien repose sur un contenu positif "de la foi et des événements par lesquels Dieu s'est manifesté comme venant à nous" » (Ries, 2007a : 198).

Sortie du sacré lointain, cette « Incarnation » de Dieu a cependant pu être plus radicalement pensée comme une transgression (Albaric, 2010 : 14) par Dieu même de ses propres lois, un outrepassement (« Dieu se transgresse », écrit le prédicateur). Une autre figure vient dire également cette transgression, et l'Incarnation comme communication de Dieu, en régime catholique, en son accueil cette fois : Marie de Nazareth, mère de Jésus, représentée et priée mille fois (notamment par le rosaire) face à l'archange en son « Annonciation ». Elle est pensée comme permettant l'incarnation de cette auto-communication divine : la « Vierge Marie » apparaît comme figure de la réception, et preuve autant que moyen de l'Incarnation de Dieu. Comme s'il n'était de communication que si elle n'était reçue, comme s'il n'était de Dieu que vécu et parlé, dans la chair humaine. La figure iconique de cette Incarnation, telle que relayée par l'art et l'imagerie de piété catholique est celle à la fois de l'Annonciation, qui l'augure, et de Noël, la représentation de Jésus bébé venant signifier ce que les théologiens contemporains appellent, à partir de Paul de Tarse, la « kénôse » de Dieu : son abaissement dans l'humanité. Les sermons

« sur la Nativité », à l'instar de ceux de saint Léon le Grand (avt 461) sont donc, de tradition ancienne, l'occasion d'une prédication sur l'Incarnation divine, sur cette communication du sacré, dans le plus ordinaire profane. Surprise, l'Incarnation vient déranger le cours de l'humanité.

Conclusion

Aujourd'hui, ce qui est intéressant dans ce dogme de l'Incarnation comme communication divine est, nous semble-t-il, que cette « communication » religieuse (Maréchal, Méadel, Veyrat-Masson, 2011), visible notamment dans les médias, les affiches et les campagnes publicitaires (Dufour, 2010), les dispositifs numériques et dits de « réseaux sociaux », est pensée comme « seconde » en régime chrétien. Elle se pense comme *venant après* la communication même de Dieu, et l'Incarnation qui la réalise, s'appuie sur elle et n'est une communication que de *relais*, celle de Dieu ayant un caractère permanent et autonome (« L'Esprit souffle où il veut », *Évangile de Jean*, III, 8), identifié particulièrement à la *troisième personne* de Dieu, l'Esprit saint. Ceci fait de la communication ecclésiale catholique une communication très spécifique, distincte d'une communication qui inventerait sa forme puisque celle-ci serait, ici, au contraire, reçue et autonome, comme si la communication était préalable, ce qui en fonde l'autorité. Le communicant serait simplement un récepteur. Dieu serait « le premier à communiquer », en quelque sorte. Quelque chose excèderait, en son propre sein, la communication humaine (Latour, 2002), à quoi il faudrait trouver une assignation.

L'autre point significatif pour la recherche sur la communication est cette importance de l'incarnation (le devenir-chair) comme communication, qui en indique la dimension matérielle, sensible, notamment pour celle du sacré (Douyère, 2011c), en régime chrétien même. Le spirituel et le sensible sont ici indissociables qui se disent de la même façon, le sacré étant en l'occurrence l'un et l'autre. Dire que l'incarnation de Dieu est communication signifie que la communication est toujours incarnée (Cooren, 2010 ; Douyère, 2011c) et que le sacré lui-même est incarné, visant à ne plus être séparé. Le sensible devient le lieu même de la communication du sacré, son espace de déploiement (mais sans doute l'est-il déjà, en régime chrétien, par la création divine). Dire le sensible du Christ, c'est dire où Dieu se trouve, c'est-à-dire dans les signes qui le « manifestent ».

Le troisième point significatif pour la recherche en communication serait, à partir du dogme de l'Incarnation du Christ entendu comme modèle, de penser, avec François Cooren (2010) et Boris Brummans (2010) l'incarnation comme mode dynamique d'investissement de sens, ou plutôt, d'advenue du sens : de l'immatériel vient prendre chair dans les situations de communication, ce qui en fait un acteur à part entière.

L'appareil chrétien fait donc de la communication son objet central pour produire et faire apparaître, au-delà du sacré, le « Saint » : non seulement il communique de multiples façons (ne laissant rien du réel indemne de cette communication), faisant exister Dieu et le divin, mais il fait de la communication une « partie » même de Dieu (le Verbe), sinon la relation qui le fonde (la communication intra-trinitaire), posant la communication comme origine du monde. On a donc ici un ensemble de textes et de paroles qui disent la matière, la chair, le sensible, et qui les disent comme le lieu même de la manifestation de Dieu, spontanée, par « habitation ». L'incarnation de Jésus-Christ apparaît aux chrétiens catholiques comme une communication de Dieu, assurant d'un lien entre chair et parole, enfouissant le sacré dans le lieu de sa destination, sinon de son expression.

Références

- Abensour C., 2000, *La Place de l'image dans la communication religieuse : Église du visible, Église de la parole*, thèse en sciences de l'information et de la communication, Université Paris 13.
- 2001, « Les modalités paradoxales de la présence chrétienne sur internet », pp. 105-110, in : Société française des sciences de l'information et de la communication, *Émergence et continuité dans les recherches en information et communication*, XI^e congrès, Paris, Société française des sciences de l'information et de la communication.
- Albaric M., 2010, *...Et le Verbe devin chair, Sermons sur l'évangile de saint Jean*, Paris, Lethielleux/Desclée de Brouwer.
- Babin P., 1986, *L'Ère de la communication : réflexion chrétienne*, Paris, Éd. Le Centurion.
- Bautier R., Cazenave É., 2000, *Les Origines d'une conception moderne de la communication*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Bonald L. G. A. de, 1796, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, t. 2, Genève, Slatkine, 1982.
- Bougnoux D., 2007, « La transmission et la communication religieuses, ou l'inconscient de la "Société de l'information" », pp. 121-128, in : SFSIC, *Questionner l'internationalisation*, actes du XIV^e congrès, Béziers, 2-4 juin 2004, Paris, Société française des sciences de l'information et de la communication.
- Brummans B., 2011, « What Goes Down Must Come Up: Communication as Incarnation and Transcension », *Communication and Critical/Cultural Studies*, 8/2, pp. 194-200.
- Brummans B., Cooren Fr., 2011, « Communication as incarnation », *Communication and Critical/Cultural Studies*, Special Forum « Communication as Incarnation », 8/2, pp. 186-187.
- Bryon-Portet C., Coman M., dirs, 2011, « La communication et le sacré », *ESSACHESS, Journal for Communication Studies*, 2 (8), vol. 4.
- Bultmann R., 1968, *Jésus : mythologie et démythologisation*, trad. de l'allemand par F. Freyss, S. Durand-Gasselin et C. Payot, Paris, Éd. Le Seuil.
- Chrétien J.-L., 1992, *L'Appel et la réponse*, Paris, Éd. de Minuit.

- Cooren Fr., 2010, *Action and Agency in Dialogue: Passion, Incarnation, and Ventriloquism*. Amsterdam/Philadelphia, J. Benjamins.
- Congar Y., 1967, « Situation du "sacré" en régime chrétien », pp. 385-403, in : Congar Y., Jossua J.-P., dir., *La Liturgie après Vatican II : bilans, études, prospective*, Paris, Éd. Le Cerf.
- Corbin M., 1980, « La Parole devenue chair, lecture de la 1^{re} question de la *Tertia Pars* de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin », pp. 109-158, in : Corbin M., *L'Inouï de Dieu, Six études christologiques*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Dailey B. E., 1998, « Communication des idiomes », pp. 660-661, in : Lacoste J.-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- Debray R., 1991, *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard.
- 1997, *Transmettre*. Paris, O. Jacob.
- Delzant A., 1978, *La Communication de Dieu, Par-delà utile et inutile, essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Éd. Le Cerf.
- Derrida J., 1987, « Comment ne pas parler. Dénégations », pp. 535-595, in : Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée.
- Devèze J., 1980, « La face cachée du titre », *Lettre d'Inforcom*, 6, pp. 11-16.
- 2001, « Un regard communicationnel sur l'histoire de l'Église de Rome : la communication de l'institution ecclésiastique des origines à nos jours », Actes des 4^e journées d'études Org&Co, *Communication organisante ou organisation communicante, confrontations et dynamiques*, Castres, Toulouse, 7-9 juin 2001 (texte seul, 22 p.), Archives Jean Devèze, Université du Havre, département information et communication.
- Didi-Huberman G., 2007, *L'Image ouverte. Motifs de l'incarnation dans les arts visuels*, Paris, Gallimard.
- Doré J., 1988, « Les christologies patristiques et conciliaires », pp. 185-262, in : Lauret B., Refoulé F., dir., *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 2, *Dogmatique I*, Paris, Éd. Le Cerf.
- Douyère D., 2010a, « La communication sociale : une perspective de l'Église catholique ? Jean Devèze et la critique de la notion de "communication sociale" », *Revue internationale de communication sociale et publique*, 3-4, pp. 73-86. Accès : http://www.revuecsp.uqam.ca/numero/n3-4/pdf/RICSP_Douyere_2010.pdf. Consulté le 14/05/13.
- 2010b, « Une organisation fondée pour communiquer : l'Ordre des frères prêcheurs (1215-1228) », pp. 145-152 in : Loneux C., Parent B., dirs, *Communication des organisations : recherches récentes*, t. 1, Paris, Éd. L'Harmattan.
- 2010c, « Communication et religion chrétienne catholique », *Cahiers de la sfsic*, 5, pp. 17-18.
- 2011a, « De l'usage chrétien des médias à une théologie de la communication : le père Émile Gabel », *Le Temps des médias*, 17, pp. 64-72.
- 2011b, « La prière assistée par ordinateur », *Médium*, 27, pp. 140-154.
- 2011c, « Communication: On Being an Angel, Incarnation and Angelic Communication in Medieval Christian Theology: Modern Reflections, Starting with Thomas Aquinas's *Summa Theologica* », trad. du français par J. Doherty, *Communication and Critical/Cultural Studies*, pp. 188-193.
- 2012a, « Vingt-cinq propositions concernant la "communication" et les modalités d'une recherche concernant des phénomènes communicationnels », pp. 55-74, in : Bratosin S.,

- Bryon-Portet C., Tudor M.A., dirs, *Epistémologie de la communication : bilan et perspectives. Actes du workshop international Essachess Technopolis*, 2^e éd., Iasi, Institutul European.
- 2012b, « On the Representation of a Dialogue with God: Catherine of Siena and Mystical Communication », trad. du français par J. Doherty, pp. 161-176, in: Cooren Fr., Létourneau A., dirs, *Dialogue and (Re)Presentation*, Amsterdam/Philadelphia, J. Benjamins.
- Dufour S., 2005, « Les discours explicatifs dans les églises : un palliatif à la perte de culture religieuse ? », *Communication & Langages*, 144, pp. 77-88.
- 2010, « Le culte en quête de signe. Une lecture de la campagne du "Denier de l'Église" », *Communication & Langages*, 163, pp. 17-28.
- 2011, « Les nouvelles figures du sacré, circulation culturelle d'une notion sensible », pp. 181-192, in : Lardellier P., dir., *La Métamorphose des cultures, sociétés et organisations à l'ère de la globalisation*, Dijon, Éd. universitaires de Dijon.
- Dumeiges G., 1969, *La Foi catholique. Textes doctrinaux du Magistère de l'Église*, Paris, Éd. de L'Orante.
- Église catholique, 1965, *Le Concile Vatican II (1962-1965), édition intégrale définitive*, texte latin et trad. française par R. Winling, Paris, Éd. Le Cerf, 2010.
- 1971, *Communio et Progressio*, Instruction pastorale *Communio et progrès sur les moyens de communication sociale*. Accès : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_fr.html. Consulté le 14/05/13.
- 1992, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Pocket, 1998.
- Gabel É., 1971, *L'Enjeu des médias*, Paris, Mame.
- Geffré C., 1974, « Le Christianisme et les métamorphoses du sacré », pp. 133-150, in : Castelli E., dir., *Le Sacré, études et recherches. Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Gibert P., Theobald C., dirs, 2002, *Le cas Jésus-Christ, Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, Bayard.
- Gumbrecht H. U., 2011, « Incarnation, Now: Five Brief Thoughts and a Non Conclusive Endin », *Communication and Critical/Cultural Studies*, 2, 8, pp. 207-213.
- Henrici P., 2003, « L'Incarnation, révélation du Mystère divin », trad. de l'allemand par B. Prunel-Joyeux, *Communio*, xxviii, 2, pp. 13-18.
- Jankowiak F., 1999, « "Fides ex auditu", l'Église et les moyens de communication sociale à l'époque contemporaine », *L'Année canonique*, 41, pp. 7-39.
- Kasper W., 1976, *Jésus, le Christ*, trad. de l'allemand par J. Désigaux et A. Liefoghe, Paris, Ed. Le Cerf, 1980.
- Lacan J., 1975, *Le Triomphe de la religion, précédé de Discours aux catholiques*, Paris, Éd. Le Seuil, 2005.
- Lacoste J.-Y., dir., 1998, « Incarnation », pp. 676-680, in : Lacoste J.-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- dir., 2009, *Histoire de la théologie*, Paris, Éd. Le Seuil.

- Latour Br., 2002, *Jubiler ou Les tourments de la parole religieuse*, Paris, Éd. Les Empêcheurs de penser en rond/Éd. Le Seuil.
- Lauret B., 1988, « Christologie dogmatique », pp. 263-432 in : Lauret B., Refoulé F., dirs, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 2, *Dogmatique I*, Paris, Éd. Le Cerf.
- Léon le Grand, avt 461, *Le Mystère de l'Incarnation*, trad. du latin par R. Dolle, textes choisis par P. Faucon de Boylesve, Paris, Éd. Le Cerf, 1987.
- Létourneau A., 1996, « Critique de l'idéologie dans le cas d'une théologie de la communication », *Théologiques*, 4/1, pp. 111-133.
- 2000, « Regard épistémologique sur la théologie comme discipline », pp. 301-321, in : Nadeau J.-G., éd., *La théologie, pour quoi, pour qui ?*, Montréal, Fides.
- Levalois C., 2012, *Prendre soin de l'autre, une vision chrétienne de la communication*, Paris, Éd. Le Cerf.
- Maréchal D., Méadel C., Veyrat-Masson I., dirs, 2011, *Le Temps des médias*, 17.
- Mehl R. 1955, *La Rencontre d'autrui, Remarques sur le problème de la communication*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé.
- Michel A., 1923, « Incarnation », col. 1445-1539, in : Vacant A., Mangenot E., Amann E., dirs, *Dictionnaire de théologie catholique*, tome vii, Paris, Letouzey & Ané.
- Olivesi S., 2004, *Questions de méthode, une critique de la connaissance pour les sciences de la communication*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Otto R., 1917, *Le Sacré, l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. de l'allemand par A. Jundt, Paris, Payot, 1996.
- Perriault J., 1996, « Les simulacres de la lumière, une archéologie », *Cahiers de médiologie*, 1. Accès : http://mediologie.org/cahiers-de-mediologie/01_spectacle/perriault.html. Consulté le 28/05/13.
- 2000, « Lux et Lumen », *Cahiers de médiologie*, 10, pp. 135-140
- Piette A., 2003, *Le Fait religieux, une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- Pinto de Oliveira C. J., 1968, *Information et Propagande, responsabilités chrétiennes*, Paris, Éd. Le Cerf.
- Rahner K., 1960, « Réflexions théologiques sur l'incarnation », trad. de l'allemand par G. Daoust, pp. 81-101, in : *Écrits théologiques*, t. III, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
- 1965, *Dieu Trinité, Fondement transcendant de l'histoire du salut*, trad. de l'allemand par R. Givord, M. Larose et Ch. Müller, Paris, Éd. Le Cerf, 2010.
- 1976, *Traité fondamental de la foi, études sur le concept du christianisme*, trad. de l'allemand par Gw. Jarczyk, Paris, Éd. Le Cerf, 2011.
- Ricœur P., 1974, « Manifestation et proclamation », pp. 57-76, in : Castelli E., dir., *Le Sacré, études et recherches. Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Ries J., 2007a, « Le Sacré en christianisme, Approches du sacré dans la religion chrétienne », pp. 183-200, in : *L'Homme et le sacré*, Paris, Éd. Le Cerf, 2009.
- 2007b, « Le sacré et le symbole dans la vie religieuse du peuple chrétien », pp. 275-288, in : *L'« homo religiosus » et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Paris, Éd. Le Cerf.

- Rondet O., 2007, « Communication and Religion », trad. du français par O. Rondet, *Revista romana de comunicare si relatii publice*, 13, pp. 103-108, 2008. Accès (version originale) : http://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic_00153740. Consulté le 14/05/13.
- Sesboué B., 1968, *Traité de l'Incarnation : selon la méthode du père Joseph Moingt, sj.*, Lyon, Fourvière, 105 p.
- 1982, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église : pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Paris, Desclée.
- Thomas d'Aquin, ca 1258-1265, *Contra gentiles*, IV, t. 4, texte de l'éd. Léonine, trad. du latin par R. Bernier; F. Kerouanton, Paris, P. Lethielleux, 1957.
- ca 1265-1273a, *Le Verbe incarné, Somme théologique, III^a, Qu. 1-6, 7-15, 16-26*, tomes 1-3, trad. du latin par J.-P. Torrell, Paris, Éd. Le Cerf, 2002.
- ca 1265-1273b, *Somme théologique, III^a, t. 4*, trad. du latin par A.-M. Roguet, Paris, Éd. Le Cerf, 1986.
- Torrell J.-P., 1996, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, Fribourg, Éd. Le Cerf/ Presses universitaires de Fribourg.
- 1998, *La « Somme » de saint Thomas*, Paris, Éd. Le Cerf, 2011.
- 1999, *Le Christ en ses mystères, La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, tome 1, Paris, Desclée de Brouwer.
- 2002, « Notes explicatives », pp. 251-296, in : Thomas d'Aquin, *Le Verbe incarné, Somme théologique, III^a, Qu. 1-6*, tome 1, appendice 1, Paris, Éd. Le Cerf.
- Vilanova E., 1997, *Histoire des théologies chrétiennes*, t. I, xviii-xx^e s, trad. de l'espagnol par J. Mignon, Paris, Éd. Le Cerf.
- Weber E.-H., 1988, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée de Brouwer.

