

La théorie du « chrétien anonyme » est-elle selon vous défendable ?

I	INTRODUCTION	2
II	HISTOIRE ET OBJECTIFS DE LA NOTION	2
	1. « HORS DE L'ÉGLISE POINT DE SALUT. »	2
	2. ET CEUX QUI NE CONNAISSENT PAS LE CHRIST ?	3
	3. LE « CHRETIEN ANONYME » DE RAHNER.....	3
	4. NOSTRA AETATE	4
III	LIMITES DE L'EXPRESSION	4
	1. « CHRETIEN ANONYME », OXYMORE OU PARADOXE ?.....	5
	2. CHRIST ET LOGOS, DEUX TERMES IDENTIQUES ?	5
	3. LE « CHRETIEN ANONYME » ET LE PROBLEME DU DIALOGUE INTER-RELIGIEUX.....	6
IV	FAUT-IL REJETER LA THESE DU « CHRETIEN ANONYME » ?	7
	1. UNE THESE « INTERNE » A L'ÉGLISE ?.....	7
	2. UNE THESE DE TRANSITION	7
	3. LA GRACE DU CHRIST POUR LES NON CHRETIENS : UNE IDEE DEFENDABLE.....	8
V	CONCLUSION	8

I INTRODUCTION

La thèse du « chrétien anonyme » est une idée du théologien catholique Karl Rahner, présentée par lui dans les années 1960, et qui eut une grande influence dans la rédaction de la déclaration *Nostra Aetate* du Concile Vatican II.

Elle vise à ouvrir le salut aux non chrétiens, en les considérant comme des « chrétiens anonymes », et en ce sens, elle cherche à mieux les respecter, puisqu'elle ne les envoie pas à la damnation. Mais elle maintient aussi la supériorité du Christianisme sur les autres religions : « le christianisme se comprend comme la religion destinée à tous les hommes, absolue, [une religion] qui ne peut reconnaître à côté d'elle aucune autre [religion] comme égale. »¹.

Dès lors, pour savoir si elle est défendable, il faut tenir ensemble deux questions : est-elle respectueuse des adeptes d'autres religions, et est-elle cohérente avec les affirmations de la foi chrétienne ?

Pour tenter de répondre à cette double interrogation, je présenterai d'abord la thèse, en la situant par rapport aux théologies des religions qui la précèdent et la suivent dans le temps, puis j'analyserai ses limites, avant de regarder ce qu'on peut en retenir.

II HISTOIRE ET OBJECTIFS DE LA NOTION

Pendant vingt siècles, ou presque, le discours officiel de l'Église Catholique Romaine était « hors de l'Église point de salut ». La thèse du chrétien anonyme ouvre la possibilité d'une reconnaissance de la valeur des autres religions, mentionnée notamment par la déclaration *Nostra Aetate* du Concile Vatican II.

1. « Hors de l'Église point de salut. »

L'idée selon laquelle « hors de l'Église point de salut » apparaît dès le 3^{ème} siècle, dans la bouche de Cyprien de Carthage : « il ne peut y avoir de salut pour quiconque sauf dans l'Église »², et se développe tout le long du Moyen Âge. Le Concile de Florence (1439-1445) précise cette notion, puisqu'il affirme que la véritable Église est l'Église Catholique Romaine : « La très sainte Église Romaine, fondée par la voix de notre Seigneur et Sauveur (...) croit fermement, professe et prêche "qu'aucune de ceux qui se trouvent en dehors de l'Église Catholique" (...) ne peuvent devenir participant de la vie éternelle, mais iront "dans le feu éternel qui est préparé par le diable et ses anges" [Mt 25,41] à moins qu'avant la fin de leur vie ils ne lui aient été agrégés »³.

Cette idée s'accroîtra avec le début de la « déchristianisation » du monde : citons le Syllabus de Pie IX (1854), qui recense comme erreur le fait de penser qu'« il faut avoir au moins bon espoir pour le salut éternel de tous ceux qui ne se trouvent pas du tout dans la vraie Église du Christ »⁴.

¹ Karl Rahner, *art. cit.* p. 73.

² Cyprien de Carthage, *Epist.* 4, 4, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinum (CSEL), 3, 2, p. 476-477

³ Concile de Florence, Bulle sur l'union avec les coptes et les Ethiopiens, « Cantate Domino », 4 février 1442, Décret pour les jacobites, Dentzinger 1330-1351.

⁴ Pie IX, *Syllabus*, §III, D. 2915-2917

La 1^{ère} moitié du 20^{ème} siècle marquera un léger tournant, puisqu'une déclaration du St Office à l'archevêque de Boston déclare que Pie XII « condamne aussi bien ceux qui excluent du salut ceux qui sont unis à l'Église par un vœu implicite seulement, que ceux qui affirment faussement que les hommes peuvent être sauvés dans toute religion »⁵

2. Et ceux qui ne connaissent pas le Christ ?

Qu'en est-il de ceux qui ont vécu avant le Christ ? Un certain nombre d'auteurs soutiennent, que, s'ils ont eu accès au Verbe, identifié à la sagesse, ils ont eu accès au Christ, et sont par là même sauvés : « Tout ceux qui ont vécu selon l'inspiration du Verbe sont chrétiens. (...) Tels furent, chez les Grecs, Socrate et Héraclite ; chez les barbares Abraham, Ananias, Azarias, Misaël et Elie, et une multitude d'autres (...)»⁶. Mais un tel salut, « sans le Christ », n'est valable que pour ceux qui vivent avant lui : « autre chose est de posséder une semence et une ressemblance proportionnée à ses facultés, autre chose l'objet même dont la participation et l'imitation procède de la grâce qui vient de lui »⁷.

Une autre thèse pour offrir le salut à ceux qui ignorent l'existence du Christ est la théorie des suppléances. Inventée par Thomas d'Aquin, elle émet l'idée que le Christ se révélera spontanément à ceux qui ne peuvent être joints par l'Église, ou bien lui enverrait un prédicateur, à condition qu'ils désirent faire le bien: « si quelqu'un, né dans une nation barbare, faisait ce qui est en son pouvoir, Dieu lui révélerait ce qui est nécessaire au salut, soit par une inspiration divine, soit par l'intermédiaire d'un maître qu'il lui enverrait »⁸.

3. Le « chrétien anonyme » de Rahner

Karl Rahner développe sa thèse du chrétien anonyme au début des années 1960, au moment du Concile Vatican II (1962-1965).

Cette thèse se base sur le constat de la pluralité, irréductible et insolvable, des religions : « on ne peut espérer que dans la situation concrète des chrétiens le pluralisme religieux puisse disparaître dans un avenir prévisible »⁹.

Elle se veut un appel à la modestie du chrétien : « Le chrétien d'aujourd'hui (...) ne peut plus comme autrefois (...) penser simplement de lui même que *lui*, il a la bonne volonté, la fidélité à sa conscience, la disposition à obéir sans condition à l'appel de Dieu, et que *les autres*, qui ne sont pas visibles dans l'arche de l'Église n'ont pas cette attitude »¹⁰.

Elle s'appuie aussi sur l'idée que Dieu veut le salut de tous : « le catholique (...) croit fermement, à la fois en théorie *et* dans son espérance existentielle au vouloir salvifique *universelle* de Dieu »¹¹.

⁵ Lettre du St Office à l'Archevêque de Boston (1949), D. 3873

⁶ Justin, *1 Apologie*, 46. http://www.samizdat.qc.ca/vc/pdfs/Apologetique_justin.pdf

⁷ Justin, *2 Apologie XIII*, 6.

⁸ Thomas d'Aquin, *Sent. Dist. XXVIII*, q. 1, a. 4, ad 4um.

⁹ Karl Rahner, « Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen » (1961), in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 2^e édition, 1964, trad. fr. Michel Fédou, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris, Cerf, 1996, p. 74.

¹⁰ Karl Rahner « Notes marginales d'ordre dogmatique sur la "piété ecclésiale" », trad. fr. Hélène Bourboulon, in *Ecrits théologiques*, Tome VI, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 185

¹¹ *idem*. p. 187

Mais la thèse cherche à concilier cette volonté avec l'affirmation du rôle de l'Église (Catholique Romaine) dans le salut : « le catholique (...) croit que l'Église est la voie universelle de salut pour tous »¹².

La thèse se résume ainsi en deux phrases :

- (1) « Le catholique doit voir dans l'Église et vivre en elle "l'avant-garde", le signe sacramentel, la visibilité historique d'une grâce de salut qui va plus loin que l'Église "visible", sociologiquement saisissable »¹³.
- (2) « Le chrétien ne devra pas considérer les non chrétiens (...) comme des *non* chrétiens, comme ceux qui, parce qu'ils ne sont pas chrétiens, sont hors du salut ; mais (...) il verra en eux des chrétiens anonymes, qui ne savent pas exactement ce qu'ils sont, dans la profondeur de leur être, par la grâce »¹⁴.

Notons qu'il n'est jamais question dans sa thèse du Logos, car le raisonnement porte sur la grâce du Christ.

4. *Nostra Aetate*

La déclaration de Vatican II *Nostra Aetate* est en parti inspirée des thèses de Rahner, dans la mesure où pour la première fois, la présence d'autres religions n'est pas considérée comme « mauvaise » en soi, ou que les membres des autres religions sont exclus du salut.

À vrai dire, *Nostra Aetate*, ne parle pas du salut – c'est la constitution *Lumen Gentium* qui le fait - mais du rapport de l'Église Catholique Romaine avec les autres religions non chrétiennes. La déclaration clef de ce texte est sans doute « L'Église Catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions »¹⁵.

Mais la phrase qui me semble être la plus d'inspiration Rahnerienne est la suivante : « Elle exhorte donc ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en eux. »¹⁶ En effet, l'idée que les chrétiens doivent « faire progresser les valeurs spirituelles » des non chrétiens n'est pas très éloignée de celle selon laquelle le chrétien voit dans le non chrétien « un homme qui ne sait pas ce qu'il est vraiment »¹⁷. Le chrétien seul sait ce que est véritablement bien pour le non chrétien.

III LIMITES DE L'EXPRESSION

Ainsi, la thèse du chrétien anonyme vise à sortir de près de vingt siècles de « hors de l'Église point de salut » quasi exclusif, et en ce sens permet d'envisager une approche des adeptes des autres religions qui ne vise pas à court terme la conversion. Cependant, nous verrons qu'elle pose des problèmes théologiques quant à la définition du chrétien et à l'identification entre Christ et Logos, et que de plus, elle est un frein à un dialogue interreligieux vrai et sincère.

¹² *idem.*

¹³ *idem.*

¹⁴ *idem.*

¹⁵ Vatican II, déclaration *Nostra Aetate* §2

¹⁶ *idem.*

¹⁷ Karl Rahner, *art. cit.*

1. « Chrétien anonyme », oxymore ou paradoxe ?

Ce qui, pour Rahner, fonde la qualité de « chrétien anonyme » pour un non chrétien, c'est qu'il dispose de « moments surnaturels émanant de la grâce qui est offerte à l'homme par Dieu à cause du Christ »¹⁸. Un chrétien, selon Rahner, est celui qui est touché par la grâce, consciemment ou non.

Une telle définition est-elle acceptable ? Il me semble au contraire que, tant d'un point de vue sociologique que théologique, un chrétien est d'abord celui qui répond à la grâce de Dieu en Christ par la foi dans le Dieu qui se révèle en Christ. « La décision toute personnelle pour Dieu et pour Jésus est la décision fondamentale proprement chrétienne. C'est là que réside l'option entre être et ne pas être chrétien (...) »¹⁹. Une telle foi nécessite un minimum de conscience²⁰ ; et donc un caractère confessant, donc public²¹, et par conséquent, non anonyme.

L'expression « chrétien anonyme » constituerait donc un oxymore, un ajustement de termes contradictoires.

Cependant, cette objection me paraît faible. En effet, cet oxymore peut très bien être compris comme un paradoxe. Or la théologie chrétienne est friande de paradoxe : songeons au « toujours pécheur, toujours justifié » de Luther, ou, plus œcuménique, au Dieu Un et Trine ; au Dieu Crucifié ; à l'eschatologie à la fois déjà réalisée et à venir...

2. Christ et Logos, deux termes identiques ?

A priori, la théorie du chrétien anonyme n'est qu'une variante de la thèse des semences du Verbe, telle qu'on la trouve formulée par exemple par Justin († 167) : « Tous ceux qui ont vécu selon les inspirations du Verbe sont chrétiens, eussent-ils même passé pour des athées »²².

Rappelons une différence, déjà soulevée : la théorie des semences du Verbe chez les Pères de l'Église s'applique à ceux qui ont vécu *avant* le Christ : « La philosophie est un travail préparatoire ; elle ouvre la route à celui que le Christ rend parfait »²³ ; « (...) à l'instar de la Loi juive elle-même, la philosophie (...) (est) comme une lampe qui perd sa raison d'être une fois levée »²⁴. Toutefois, cette différence peut aisément s'expliquer par la conviction que le Christianisme l'emportera finalement, conviction compréhensible dans les premiers siècles de notre ère. Mais au 20^{ème} siècle, quand Rahner soumet sa thèse, une telle idée paraît de moins en moins plausible, et dans cette mesure, on peut aisément étendre la thèse des semences du Verbe pour l'appliquer aux non chrétiens vivant bien longtemps après l'Incarnation.

Toutefois, la théorie du chrétien anonyme *n'est pas* une variante de la thèse des semences du Verbe, ou alors une variante (très) déformée. Que nous dit Rahner ? Qu'il y a une « manière dont on peut être chrétien (c'est-à-dire homme vivant dans la grâce de Dieu et

¹⁸ Karl Rahner, « Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen », *art. cit.*, p. 73.

¹⁹ Hans Küng, *Être chrétien*, Paris, Seuil, 1978, p. 602.

²⁰ Et, somme toute, nous ne sommes jamais assurés d'être réellement chrétiens.

²¹ En ce qui concerne la question des situations de persécutions, le caractère public de la confession peut être limité, mais non totalement supprimé : *a minima*, une confession dans le cercle des autres chrétiens.

²² Justin, *1 Apologie*, 46.

²³ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, SC 30 ; I, 5, 1-3

²⁴ *idem.* ; V, 5

de son *Christ*), même quand on ignore le nom du Christ ou qu'on croit devoir le rejeter »²⁵. Or le Verbe n'est pas identique au Christ, ou du moins cela ne va pas de soi. Ainsi, la phrase suscitée de Clément d'Alexandrie « La philosophie (...) ouvre la route à celui que le Christ rend parfait »²⁶ montre bien que le Logos, dont la philosophie « ouvre la route », est différent du Christ, puisque celui-ci le « rend parfait ». Autrement dit, « si le Fils de Dieu (*i.e.* Le Verbe) se manifeste de manière indépassable en Jésus, il le fait également ailleurs »²⁷.

Cette thèse, qualifiée d'*extra calvinisticum*, car Calvin, entre autres, l'a formulée, je la fais mienne. En effet, elle me semble un bon compromis entre l'importance centrale pour la foi chrétienne de Jésus-Christ et un minimum de modestie qui nous invite à ne pas affirmer détenir « la vérité », qui est nécessaire pour respect les membres d'autres religions.

Notons cependant que tous les partisans de la thèse des semences du Verbe ne font pas cette distinction entre le Christ et le Verbe : Justin, qui en est « l'inventeur », écrit : « Christ (...) est le premier né de Dieu, il est son Verbe »²⁸.

Ainsi, en voulant élargir le salut aux non chrétiens, Rahner effectue, à mes yeux, presque une régression par rapport à la thèse des semences du Verbe, puisqu'il revient sur ce principe *extra-calvinisticum*.

3. Le « chrétien anonyme » et le problème du dialogue inter-religieux.

En considérant que les non chrétiens sont des « chrétiens anonymes », on ferme d'emblée la possibilité du dialogue interreligieux. Hans Küng l'exprime bien : « N'est ce pas dans le seul cerveau des théologiens que les innombrables fidèles des religions non chrétienne sont enrégimentés dans la saint Église Romaine ? (...) Par le monde entier, on ne trouvera pas un juif, un musulman ni un athée sérieux qui ne ressentirait comme insolente l'affirmation qu'il est un "chrétien anonyme". Une telle annexation du partenaire met un terme au dialogue, avant même qu'il ne soit ouvert. (...) Que diraient les chrétiens, si les bouddhistes leurs reconnaissaient gracieusement la qualité de "bouddhistes qui s'ignorent" ? »²⁹.

À la décharge de Rahner, précisons que le dialogue interreligieux – tel que généralement il est conçu actuellement, c'est à dire où tous les partenaires sont sur un pied d'égalité n'était pas ce qu'il visait. « La première thèse, qui doit être posée au début parce qu'elle est assurément la base de la compréhension théologique des autres religions dans la foi chrétienne, s'énonce en ces termes : le christianisme se comprend comme la religion destinée à tous les hommes, absolue, [une religion] qui ne peut reconnaître à côté d'elle aucune autre [religion] comme égale. »³⁰

²⁵ Karl Rahner « Notes marginales d'ordre dogmatique sur la "piété ecclésiale" », *art. cit.*, p. 189. C'est moi qui met en italique.

²⁶ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, SC 30 ; I, 5, 1-3

²⁷ André Gounelle, *Parler du Christ*, Paris, Van Dieren, Collection du foyer de l'âme, p.41. C'est moi qui ajoute la parenthèse.

²⁸ Justin, *op. cit.*

²⁹ Hans Küng, *Être chrétien*, trad. fr. H. Rochais et A. Metzger, Paris, Seuil, 1978.

³⁰ Karl Rahner, *art. cit.* p. 73.

IV FAUT-IL REJETER LA THESE DU « CHRETIEN ANONYME » ?

1. Une thèse « interne » à l'Église ?

Lynbeck, dans son livre *La nature des doctrines*, soutient qu'il n'est pas possible de comparer deux systèmes religieux différents, car ils n'ont pas de points de comparaisons (crise de l'idée d'universalité de la raison). Il soutient également que c'est à chaque tradition religieuse de trouver, en fonction de ses critères internes, une manière d'envisager le dialogue interreligieux.

Or si annoncée à l'extérieur de l'Église, la thèse du « chrétien anonyme » empêche le dialogue (*cf. supra* p.3), à l'intérieur de l'Église, elle ouvre la possibilité pour celle-ci d'envisager le dialogue, puisque, ouvrant le salut aux non chrétiens, elle ne fait plus de l'appartenance à l'Église visible une nécessité de moyen pour le salut³¹, bien que Rahner soutienne le contraire. Dès lors, on pourrait envisager de ne garder cette thèse qu'en interne à l'Église Catholique.

Mais une telle position n'est pas tenable. D'une part parce qu'il n'est pas possible – surtout à l'heure des « nouveaux moyens de communications » d'établir une frontière entre les discours internes à l'Église et les discours de l'Église à vocations externes. D'autre part, parce qu'un tel double langage, non seulement discrédite l'Église, mais de plus est contraire à certains enseignements de Jésus : « Que votre parole soit « oui, oui », « non, non » ; ce qu'on y ajoute vient du Mauvais. »³².

2. Une thèse de transition

Alors, faut-il rejeter en bloc la thèse Rahnérienne ? À l'heure où j'écris ces lignes, et pour les raisons citées plus haut, notamment en ce qui concerne la problématique du dialogue interreligieux, il me semble que oui. Cependant, la thèse de Rahner peut être considérée comme une « théologie de transition »³³, qui, en permettant le salut des non chrétiens, ouvre la voie vers une possibilité de dialogue interreligieux, même s'il ne va pas « assez loin » pour une personne de notre époque.

Une telle idée de « théologie de transition » a déjà été appliquée dans l'Église, notamment en ce qui concerne le problème trinitaire : « S'il est évident que tous les Pères anténicéens ne satisfont pas aux critères de Nicée et de Chalcédoine, nul ne leur conteste le titre de *Pères de l'Église* »³⁴. Autrement dit, la théologie des Pères anténicéens est valable, tant que l'on n'a pas passé « l'étape Nicée ». Il me semble qu'il en va de même pour la théologie du chrétien anonyme de Rahner : elle est valable, tant que l'on n'a pas passé l'étape du vrai dialogue interreligieux, où tout les partenaires sont sur un pied d'égalité.

³¹ La théologie catholique distingue les nécessités de moyen – nécessaires en toute circonstance, et les nécessités de précepte, non nécessaires si elles sont impossibles à réaliser.

³² Mt 5, 37, *Nouvelle Bible Segond*.

³³ L'expression est de moi.

³⁴ Joseph Wolinski, « Le paradoxe chrétien avant et après Nicée », in Yves-Marie Blacnhard et Guillaume Bady (dir.) *De commencement en Commencement*, Paris, Bayard, 2007, p. 17

3. La grâce du Christ pour les non chrétiens : une idée défendable

Rahner appelle les non chrétiens : « chrétiens anonymes » car ils sont, selon lui, « vivant dans la grâce de Dieu et de son Christ »³⁵. Nous avons vu que l'expression « chrétiens anonymes » est problématique à plus d'un titre. Mais qu'en est-il de l'idée que des non chrétiens puissent vivre de la grâce de Dieu ?

Pour juger de la pertinence et de l'acceptabilité de cette idée, nous nous situons dans l'ordre du discours interne à l'Église, contrairement à la question concernant l'expression « chrétien anonyme ». En effet, l'expression « grâce de Dieu et de son Christ » n'a de sens – c'est-à-dire ne signifie quelque chose – que pour un chrétien, alors que l'expression « chrétien anonyme » peut porter du sens pour un non chrétien. Dès lors, le critère de jugement sera la *norma normens*³⁶, la Bible.

Trouve-t-on dans la Bible des passages qui peuvent laisser entendre que la grâce du Christ s'étend aux non chrétiens ? Nous pouvons citer Paul « là où le péché a proliféré, la grâce a surabondé » (Rm 5, 20), qui ne mentionne pas une limitation de cette grâce aux seuls chrétiens. Si la grâce est assimilée à ce qui fait vivre, à un don de Dieu, alors nous pouvons l'assimiler aussi à l'Esprit, et citer pour conforter l'idée de grâce pour les non chrétiens Jn 3, 8 « L'esprit souffle où il veut »³⁷.

Ainsi, même si pourrions trouver des passages en sens contraire dans la Bible, la thèse de la grâce du Christ pour les non chrétiens est bibliquement défendable – ce qui ne veut pas dire qu'elle soit la seule possible.

Faut-il pour autant renoncer au rôle central du Christ pour la foi chrétienne ? Non, mais nous pouvons affirmer que ce rôle concerne également ceux qui l'ignorent : « seul le Fils de Dieu s'est fait homme, mais son Incarnation est rédemptrice pour tous »³⁸. De la même manière qu'un bouddhiste pourrait affirmer que la réincarnation concerne aussi ceux qui la rejettent.

V CONCLUSION

L'expression « chrétien anonyme » partait d'une bonne attention de Rahner : celui d'ouvrir le salut aux non-chrétiens, et de rompre ainsi avec presque vingt siècles de « hors de l'Église point de salut », discours quasi exclusif des instances dirigeantes de l'Église Catholique Romaine, ainsi que de la plupart des autres Églises.

Cependant, en imposant ainsi une identité à des non chrétiens, et en affirmant que ce qu'il y a de bons en eux est en réalité chrétien, cette expression empêche le dialogue interreligieux avant même qu'il ne soit ouvert.

À la rigueur, l'expression pourrait être admise dans le discours à vocation interne de l'Église. Mais nous tomberions alors dans un double discours, nuisible tant du point de vue du dialogue que du point de vue de la foi.

³⁵ Karl Rahner, *art. cit.*

³⁶ Je rédige ce travail dans le cadre d'une faculté de théologie protestante. Or Rahner est catholique, et n'a donc pas la Bible comme seule norme de la foi. Je passerai outre le problème épistémologique et éthique d'évaluer une thèse avec un critère – celui de la théologie protestante – qui n'est pas celui de son auteur – la théologie catholique.

³⁷ Nous avons traduit le grec « πνευμα » par « esprit » et non pas « vent », contrairement à la TOB.

³⁸ Jean Delumeau, *Guetter l'aurore*, Paris, Hachette, 2005, p. 181.

De plus, théologiquement le propos me semble gênant, en ce qu'il pose une égalité entre Jésus-Christ et le Logos, alors que, si pour la foi chrétienne Jésus-Christ a bien la plénitude du Logos en lui, il ne va pas de soi que le Logos soit « enfermé » en Jésus-Christ (principe *extra-calvinisticum*).