

Alain CROUZET, Professeur de philosophie au Lycée Franco-allemand de Hambourg

Table ronde et discussion sur *L'anthropomorphisme et les croyances religieuses - Diffusion en direct* le 08/04/2021 : <https://projet-eee.eu/diffusion-en-direct-564/>
Programme : [http://www.coin-philos.net/eee.20-](http://www.coin-philos.net/eee.20-21.L_anthropomorphisme_et_les_croyances_religieuses_Schmitt_Yann.php)

21.L_anthropomorphisme_et_les_croyances_religieuses_Schmitt_Yann.php

Dossier pédagogique : [http://www.coin-philos.net/eee.20-](http://www.coin-philos.net/eee.20-21.docs/eee.20-21_Anthropomorphisme_croyances_religieuses_Schmitt_Yann.pdf)

21_Anthropomorphisme_croyances_religieuses_Schmitt_Yann.pdf

Diffusion en différé :

<https://projet-eee.eu/video/i-lanthropomorphisme-et-les-croyances-religieuses-yann-schmitt>

<https://soundcloud.com/podcastprojeteee/2021-schmitt-i-lanthropomorphisme-et-les-croyances-religieuses>

Projet *Europe, Éducation, École* 2020-2021 : <http://www.coin-philos.net/eee.20-21.prog.php>

Cours classés par thèmes : <https://projet-eee.eu/cours-classes-par-themes/>.

Contact : europe.education.ecole@gmail.com

CRITIQUE DE LA CRITIQUE SCIENTISTE DES RELIGIONS

ou

L'HOMME DANS LA LUMIÈRE DU DIVIN

La tendance (supposée) des religions à l'anthropomorphisme est devenue un argument majeur de l'époque moderne contre celles-ci : si les hommes primitifs projettent partout, c'est à dire sur les nuages, sur les rivières, sur les arbres ou sur les animaux, **la forme (morphè, μορφή) de l'homme (anthropos, ἄνθρωπος)**, c'est parce que, dans ces temps reculés, les hommes n'auraient pas encore été capables de penser correctement, ni d'utiliser leur raison, comme les sciences modernes leur ont lentement appris à le faire par la suite ; et, par conséquent, la diffusion de ces mêmes sciences dans la société devrait lentement permettre à l'homme moderne de se débarrasser de cette manière naïve de penser qu'on appelle la religion.

Auguste Comte, qui se veut justement le grand théoricien de l'époque moderne, a développé cette critique de la religion dans sa philosophie positiviste : « *notre tendance à transporter partout le type humain, en assimilant tous les phénomènes quelconques à ceux que nous produisons nous-mêmes* », comme il l'écrit dans son *Discours sur l'esprit positif*, correspondrait à un stade dépassé de la pensée humaine, qu'il nomme « **état théologique** », stade qui doit être lentement remplacé par celui de l'observation objective et du raisonnement rigoureux, seuls dignes de l'époque moderne et de son « état positif » ; à l'inverse, la tendance à « anthropomorphiser » la nature relèverait plutôt d'une imagination délirante, dont les productions ne peuvent apparaître que ridicules à l'esprit scientifique moderne.

Déjà Voltaire, qu'Auguste Comte considère plus comme un auteur de théâtre que comme un philosophe, avait esquissé cette critique du soi-disant anthropomorphisme religieux, en lui donnant une forme littéraire amusante, dans laquelle on voit bien à l'œuvre la fameuse ironie voltairienne : « *Dieu a fait l'homme à son image et l'homme le lui a bien rendu* », écrit-il dans *Le sottisier*. En renversant le fameux verset biblique (*Genèse, 1 :27*), Voltaire semble en même temps le discréditer et, avec lui, l'anthropomorphisme fondamental de la religion dans son ensemble : même si cette formule ironique ne manifeste aucun athéisme, mais maintient l'idée déiste et métaphysique d'un Dieu parfait dépourvu de toute forme humaine, elle n'épargne presque aucune religion, aussi bien polythéiste que monothéiste (à part peut-être l'islam). Par conséquent, l'homme moderne, formé par l'esprit voltairien, avant de l'être par la philosophie positiviste et les découvertes toujours plus nombreuses des sciences de la nature, se croit désormais autorisé à **se moquer des religions**, car elles ne seraient qu'un tissu de superstitions dans lesquelles l'ignorance se mêlerait au désir naïf d'humaniser la nature. Mais les choses sont-elles aussi simples ?

Il est en effet frappant de voir qu'après avoir « purifié » les sciences de leur tendance « métaphysique » à l'abstraction et après avoir, a fortiori, évacué de la culture moderne tout l'anthropomorphisme « fétichiste » de l'« état théologique », Auguste Comte considère comme

inévitables de fonder une nouvelle religion, la seule compatible selon lui avec les « sciences positives » : la « **religion de l'Humanité** ». En effet, selon lui, il faut bien « relier » (en latin, « *religare* ») les hommes modernes, de plus en plus séparés les uns des autres par la division du travail, et cela ne peut être fait que par une (nouvelle) religion (en latin, « *religio* »). Mais l'objet — ou le « Dieu » — de cette nouvelle religion sera l'Humanité elle-même, plus constituée « *des morts que des vivants* », et en particulier de **l'élite des hommes du passé**, savants, hommes politiques, artistes fameux qui furent les auteurs du progrès humain et préparèrent le règne des sociologues et des banquiers sur la société actuelle. On peut voir ainsi que le positivisme de Comte, tout en proclamant que « tout est relatif », aboutit à une forme étrange d'**anthropocentrisme absolu**, et cette focalisation exclusive sur l'homme pourrait même conduire à penser que c'est l'époque moderne qui projette cette figure obsédante sur les religions du passé, où elle ne tient peut-être pas une si grande place.

Mais cette contradiction cachée du positivisme, qui est sans doute d'ailleurs celle d'un grand nombre de sociétés actuelles, en cache à son tour une autre, tout aussi frappante : celle de l'athéisme déclaré de ces sociétés et de leur superstition « **scientiste** ». En effet, le retour du religieux dans nos sociétés « désenchantées » (*entzaubert*, selon l'expression du sociologue allemand Max Weber) n'a pas attendu l'époque des fondamentalismes musulman, chrétien et juif, décrits par Gilles Kepel dans *La revanche de Dieu*, car un **rapport irrationnel et quasiment superstitieux aux sciences de la nature**, d'autant plus valorisées qu'elles sont mal connues, s'est instauré en Occident dès le XIXe siècle, se manifestant en particulier dans les productions de la **science-fiction**, mais n'épargnant pas les scientifiques eux-mêmes. Autrement dit, « humanisme » et « scientisme », survalorisation abstraite de l'homme et survalorisation irrationnelle des sciences de la nature, sont sans doute les religions d'une époque qui se croit délivrée de la religion. Et le « **transhumanisme** »¹, synthèse de l'humanisme et du scientisme, pourrait bien être la religion — ou la grandiose superstition — de l'avenir dans ces mêmes sociétés.

On peut se demander alors si la remise en question des religions sous prétexte qu'elles reposeraient sur l'anthropomorphisme n'est pas elle-même un préjugé scientiste, reposant en grande partie sur l'ignorance de ce que sont vraiment les religions. Cette ignorance n'est d'ailleurs que trop compréhensible, car il est sans doute beaucoup plus difficile de connaître le judaïsme que l'électricité ou la Covid-19, même si les obstacles à la connaissance de l'un et des autres sont de nature assez différente. Sur la question de leur **rapport à la figure de l'homme** en tout cas, c'est aux religions elles-mêmes qu'il faut demander directement ce qu'il en est, et non pas à l'image déformée et superficielle qu'on se fait d'elles en les jugeant à partir des sciences de la nature. Pour reprendre le mot de Hegel, c'est **leur « logique »** qu'il faut d'abord examiner, leur logique historique, l'enchaînement de leurs figures, qui n'est peut-être pas du tout une succession d'inventions arbitraires, mais qui a une certaine « nécessité », comme le dit le philosophe allemand dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion* aussi bien que dans ses *Leçons sur la philosophie de l'Art*.

Et, il faut noter tout d'abord que dans les religions orientales, dans l'hindouisme ou la religion de l'Égypte antique par exemple, la figure de l'homme est totalement reléguée au second plan et le croyant « se projette » bien moins dans un animal qu'il ne projette l'animal en lui. Comme dit Hegel à propos de ce culte, « *l'animal effectif vivant qui en est l'objet, par exemple Apis, était vénéré lui-même comme existence du dieu* » (*Esthétique*, II, section I, chapitre 1, C, 2) ; l'animal est ici visé en lui-même et le divin va de l'animal à l'homme et non pas de l'homme à l'animal. D'où la dimension fondamentalement obscure et trouble de ces religions, car l'homme **s'y laisse absorber par l'étrangeté inhumaine de l'animal**. En d'autres termes, si Apis n'est pas Mickey, Anubis n'est pas non plus Dingo : il n'y a pas là un chien humanisé, mais un canidé fouisseur qui par sa sauvagerie fait apparaître au croyant l'inhumanité obscure de la mort et de l'ensevelissement. Et on peut en dire autant de tout le totémisme : l'Indien dont le totem sera le loup ne projette pas ses traits en lui, mais doit se laisser envahir par lui, et ce seront les forces extrahumaines, voire inhumaines, du loup qui viendront à son secours quand il le faudra.

À l'opposé, dans ce que Hegel nomme la « *révolution orientale* », c'est-à-dire dans le judaïsme et l'islam, toute figure naturelle, y compris celle de l'homme, donc tout anthropomorphisme, est absolument banni, comme chacun le sait vaguement aujourd'hui. C'est une vraie « *révolution* », car la nature et sa surabondance de formes, telles qu'elles

¹ Courant de pensée selon lequel les capacités physiques et intellectuelles de l'être humain pourraient être accrues grâce au progrès des sciences de la nature et des techniques qui en sont les applications pratiques

prévalaient dans les autres religions de l'Orient, sont désormais **niées** « *abstraitement* », c'est-à-dire totalement et sans reste. Même le nom de Dieu, en particulier le tétragramme « יהוה » (*Yahweh*), ne peut être prononcé par un juif croyant (sauf jadis par le grand prêtre le jour du Shabbat et s'il se trouvait dans le Saint des Saints, au cœur du Temple du Salomon), car Dieu ne saurait prendre figure, même **purement verbale**, et donc a fortiori figure humaine. Dans le cas de l'islam, comme le remarque Hegel, l'interdit de tout anthropomorphisme dépasse même la figure de l'homme, puisque les peintures « *représentant des poissons* » sont autant à bannir que « *les images représentant des êtres humains (...)* Et le Prophète lui-même, comme on peut le lire dans la Sunna, disait déjà aux deux femmes Ommi Habiba et Ommi Selma, qui lui parlaient d'images peintes dans les églises éthiopiennes : *Ces images accuseront celui qui les a peintes au jour du Jugement* » (*Esthétique*, Introduction, III, A, 3). C'est dire si les religions traditionnelles n'ont pas attendu l'homme moderne pour repérer le problème de l'anthropomorphisme et pour y répondre. La figure du Prophète de l'Islam, qui pour un musulman incarne l'homme par excellence, n'échappe pas elle-même à cette mise en garde, comme en témoigne la parole du premier calife, Abu Bakr, à la mort de Mohamed : « *Si quelqu'un vénère Mohamed, Mohamed est mort ; mais si quelqu'un vénère Dieu, Mohamed est vivant et il ne meurt pas* » (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, Mircea Éliade, Tome III, chap. XXXIII, §263). Le soupçon d'anthropomorphisme manque donc ici totalement de pertinence.

Et, même si l'on prend le cas contraire, celui de l'**anthropocentrisme intégral**, tel qu'il règne dans la religion grecque antique, le concept d'anthropomorphisme montre sa grande pauvreté pour rendre compte (de façon polémique ou non) de la religion. D'autant plus que, dans la croyance hellénique, mise en perspective historique à partir des religions orientales, l'anthropocentrisme apparaît comme une **conquête** (qui est encore la nôtre), puisque la figure de l'homme s'y dégage enfin sur un fond naturel difforme et démesuré, pour y apparaître comme la **figure même de l'absolu**. Il ne s'agit pas là d'une petite projection honteuse, mais au contraire de la solution même de l'énigme que l'homme se pose à lui-même à travers les religions, comme le montre l'interprétation hégélienne de l'histoire d'Œdipe : la réponse que celui-ci donne à la question du sphinx, « c'est l'homme », va entraîner la mort du monstre difforme, c'est-à-dire le dépassement (dialectique et non plus abstrait) de la démesure naturelle, telle qu'elle régnait dans la plupart des religions de l'Orient. Désormais, « *la mesure de toute chose* » a été trouvée et cette mesure c'est « *l'homme* », comme le proclamera le sophiste Protagoras. Le dépassement de la nature démesurée n'est plus abstrait, ni ne confine à l'anéantissement de celle-ci comme décor presque irréel du drame qui se joue entre l'âme humaine et l'infini de la divinité : ce dépassement est **dialectique** (voir note n°3), car une partie de la nature, sa partie la plus précieuse, la **figure corporelle et psychique** de l'homme, a été « conservée » et qu'elle est le but de toute activité humaine digne de ce nom. Éduquer l'homme, aussi bien physiquement par la gymnastique que psychiquement par la politique, afin qu'il s'accomplisse pleinement et qu'il soit libre, voilà le but. Ce recentrage de toute la culture sur l'homme, alors que celle-ci tendait à se perdre dans la luxuriance naturelle ou dans l'infini abstraite, la religion grecque l'effectue et l'assume — et ce recentrage est le nôtre.

Et pourtant c'est à travers cet anthropocentrisme assumé, mais au-delà de lui, qu'apparaît le problème du religieux proprement dit. En effet, comme Hegel l'a bien vu, la religion grecque antique s'exprime principalement par la **sculpture grecque**, qui ne cesse de représenter l'être humain, femme ou homme, sous une **forme idéalisée**. Contrairement à la sculpture romaine, la statuaire grecque ne représente quasiment que des dieux à travers ces corps humains, dont la gestuelle gracieuse ou le fameux profil grec montrent qu'ils sont de part en part pénétrés par l'esprit. Voilà pourquoi Hegel nomme aussi cet anthropocentrisme grec la « *religion de la beauté* ». Le fond ultime de cette religion, ce n'est donc pas ici l'homme, mais son **idéalisation**, sa beauté. C'est ce halo qui entoure la figure humaine et par-dessus lequel la problématique de l'anthropomorphisme saute à pieds joints. Et, donc, ce que la statuaire grecque fait apparaître, c'est que la figure de l'homme n'est pas ici projetée sur les nuages où les rivières, mais qu'elle est proprement la figure du divin, même si le divin semble rayonner aussi à partir d'elle d'une façon énigmatique. Aussi énigmatique que cette **beauté artistique** que Hegel nomme l'« **idéal** ».

Peut-il donc y avoir plus anthropocentrique que la religion grecque antique ? En apparence, non, mais pourtant si ! Puisqu'avec le christianisme, **voilà vraiment l'homme**, « *ecce homo* » (*Évangile de Jean*, 19 :15), et que l'homme, c'est **Jésus**. Battant la religion

grecque sur son propre terrain, le christianisme s'enfoncé dans l'humanité de l'homme, comme l'hellénisme n'a sans doute pas réussi à le faire avant lui : dans la religion grecque, la figure de l'homme restait passablement **abstraite**, dit Hegel, car la figure de l'homme s'y donnait essentiellement sous la forme d'une statue², alors que le christianisme remplace les abstractions pétrifiées de l'homme par **cet homme-ci**, Jésus, avec sa parole, sa prédication, sa souffrance et sa résurrection — et c'est encore moins une vague figure humaine, dessinée dans les cioux, comme les dieux païens, celtes ou germains, mais bien un homme de chair et de sang, d'où le divin se dégage à partir de son humanité même. Une fois de plus, la relation postulée par l'accusation d'anthropomorphisme s'inverse : non plus, comme dans le totémisme, parce que le croyant serait absorbé par l'animal, mais parce qu'ici, le croyant **doit être absorbé par Jésus lui-même**, par cet homme-ci, par sa parole, sa souffrance et sa gloire. Comme dit Jésus dans l'*Évangile de Jean*, « ... j'attirerai tous les hommes à moi... » (12:32), ou bien « ...je vous prendrai avec moi, afin que **là où je suis vous y soyez aussi...** » (14:3), ou encore « *En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père, que **vous êtes en moi, et que je suis en vous...*** » (14:20). Le problème du chrétien est justement de ne pas se projeter en Jésus, de ne pas lui attribuer ses propres préjugés, mais bien de laisser Jésus se projeter en lui — ou encore de se laisser saisir par la Parole de Jésus. Car c'est de l'entente (« *ex auditu* ») de cette Parole que naîtra la foi (« *fides* ») chrétienne (*Épître de Paul aux Romains*, 10:17).

Bien sûr, Jésus, « *Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens* » (1^{ère} *Épître de Paul aux Corinthiens*, 1:23), est en même temps Dieu, et le christocentrisme chrétien est bien, selon Hegel, la « *conscience de l'unité de la nature divine et de la nature humaine* ». C'est même en ce point que l'anthropocentrisme (ou -morphisme) en général révèle sa véritable portée, non pas comme le croit l'accusation scientiste, mais comme le dégage une philosophie de la religion, qui médite celle-ci avec rigueur : selon Hegel, « *la conscience de l'unité de la nature divine et de la nature humaine consiste en ce que **l'homme porte en lui l'Idée divine**, non seulement comme une chose quelconque, mais il faut qu'elle soit **sa nature substantielle**, sa détermination ou sa seule possibilité ... il se sait destiné à cet universel, et ainsi (...) **il s'élève au-dessus de toute localité, de toute nationalité, de tout état, de toute condition de vie, etc.*** ». L'anthropocentrisme (ou -morphisme) spécifiquement chrétien, donc sous la figure de **Jésus**, et comme pleine « *conscience de l'unité de la nature divine et de la nature humaine* » (*Leçons sur la philosophie de la religion*, III, chap. IV, 1^{ère} section), nous apprend quelque chose d'essentiel sur le divin aussi bien que sur la nature de l'homme. D'une part, l'homme doit s'élever à l'universel, dépasser son existence conditionnée et atteindre ainsi une liberté (spirituellement) infinie : il lui faut « *dépouiller le **vieil homme*** », comme dit l'apôtre (*Épître de Paul aux Éphésiens*, 4:22), c'est-à-dire se transformer intérieurement et infiniment, en se débarrassant par exemple de ses peurs et de ses perspectives bêtement égoïstes. Mais, d'autre part, le divin y révèle une de ses dimensions essentielles et il est clair désormais que l'Absolu est « à saisir et à exprimer non pas tant comme *substance* que comme *sujet* » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface) ; autrement dit, le divin est justement **ce qui nous transforme intérieurement**, il a partie liée à ce qui nous constitue comme sujet en relation avec un monde d'objets ; et il n'est sûrement pas une « chose » extérieure, qui ressemblerait plus ou moins vaguement à un être humain, comme une sorte de Père Noël sur son nuage.

Mais ici se révèle, à travers l'anthropo- et le christo-centrisme chrétiens, et aussi au-delà d'eux, la figure finale du divin dans le christianisme : celle de l'**Esprit** au sens **trinitaire** du terme. On peut certes prendre simplement la Trinité au sens que lui donne Augustin d'Hippone dans son traité *De la Trinité*, où il s'agit de savoir « *comment en un seul et vrai Dieu existe la Trinité des personnes, et comment ces trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, n'ont qu'une seule et même nature, une seule et même substance* ». Mais, plus profondément, il nous faut voir que, si l'Esprit Saint (ou « *Paraclet* »,) ne peut-être transmis que par Jésus, c'est que dans cet Esprit s'effectue le **dépassement dialectique** de la **figure humaine de Jésus** : Jésus y est « *aufgehoben* » (comme dit Hegel en allemand³), à la fois

² Bien sûr, Hegel se trompe quand il affirme que ces statues étaient sans couleur, ni regard : nous avons appris depuis que ces statuts étaient peintes, ou plutôt peinturlurées, et que des pierres précieuses, enfoncées dans l'orbite de leurs yeux, leur donnaient une sorte de regard ; mais d'une part, dans ces œuvres d'art la sculpture l'emporte quand même sur la peinture et, d'autre part, le fait que le divin apparaisse par excellence sous la forme d'une statue marquait une distance entre l'humain et le divin, que Jésus précisément va abolir.

³ En allemand, ce verbe, presque intraduisible en français, signifie à la fois « conserver » et « supprimer ». Je le traduis ici par « dépasser dialectiquement », ce qui signifie que, si la chose « dépassée dialectiquement » se « conserve », sa forme initiale disparaît pour être remplacée par une autre forme. Autrement dit, l'**homme-Jésus** crucifié, mais vivant **par l'Esprit saint dans l'esprit du chrétien** n'est plus le Jésus qui parlait à ses apôtres ou à sa

supprimé (sous sa forme originelle) et conservé (sous une autre forme). La figure humaine de Jésus est devenu cet **auto-dépassement intérieur et infini**, dans lequel **l'Esprit de Jésus** a engagé le chrétien. On voit ici à quel point une brève exploration de la théologie chrétienne nous amène loin du schéma de l'accusation simpliste d'anthropomorphisme, car il y a bien longtemps qu'au miroir du christianisme la figure de l'homme a perdu l'évidence que lui suppose ce schéma. Elle y est au contraire entraînée dans une spirale vertigineuse qui nous conduit au cœur de notre époque bien plus que la conception positiviste de la religion et des sciences de la nature : ce cœur de notre époque, c'est ce que Martin Heidegger, après Hegel, nommera la philosophie « *de la subjectivité absolue* ».

Pour conclure cette brève étude, on peut donc dire que c'est grâce à la **méditation attentive des traditions religieuses**, et non pas grâce à leur élimination, ni grâce au recours aux sciences de la nature, que l'on peut retrouver **le sens de la question philosophique de l'homme** : comme on l'a vu, chacun des types de religion, que nous avons évoqués à travers la grille de lecture hégélienne, disqualifie à sa manière le schéma simpliste de l'argumentation scientiste, qui reproche aux religions leur anthropomorphisme naïf, et par là même nous avons vu se dessiner une toute autre relation entre la religion et la figure de l'homme. Mais, pour mieux en saisir la portée, il est urgent de sortir de la médiocre religiosité dans laquelle baigne, en toute mauvaise foi, notre époque de superstition scientiste, et, en interrogeant directement les religions, de les remettre au centre de nos préoccupations — comme le faisait Hegel et comme le fera Heidegger de façon bien plus radicale encore.

D'ailleurs, d'après ce dernier, en méditant la dimension « **tragique** » (totalement négligée par Hegel) de la religion grecque, on peut même affirmer que « *toute la métaphysique occidentale* », c'est-à-dire toute la philosophie et les sciences occidentales, sont contenues dans un court passage de l'*Antigone* de Sophocle, celui dans lequel justement le chœur tragique des vieillards affirme que « *la nature est pleine de **terribles merveilles** (« δεινόν »), mais aucune n'est une plus terrible merveille (« δεινότερον ») que l'homme* ». Or, il est frappant de constater l'écho fait à ce passage par le fameux verset du *Coran* (sourate 33, verset 72) dessinant la figure de l'homme : « *Nous avons proposé le dépôt de nos secrets aux Cieux, à la Terre et aux montagnes ; tous ont refusé de l'assumer, tous ont tremblé de le recevoir. Mais l'homme accepta de s'en charger ; c'est un **violent** et un **inconscient*** » (cité par Henri Corbin, dans son *Histoire de la philosophie islamique*). Et les deux derniers adjectifs qui ici désignent l'homme doivent être pris dans une acception énigmatiquement **positive**, de même que l'adjectif grec « δεινόν », qualifiant l'homme de « terrible merveille », indiquait que l'homme est d'autant plus grandiose qu'il est redoutable et réciproquement. Mais, dans ces deux cas, ce n'est qu'à la lumière du divin que l'homme révèle pleinement son **énigmatique et inquiétante splendeur**, et, contrairement à ce que croit l'humanisme contemporain, cette lumière elle-même, telle qu'elle semble aujourd'hui disparaître toujours plus de notre monde, **n'émane pas de l'homme**, car « *... ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot "Dieu"* » (Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*)

Alain CROUZET

mère, mais c'est encore Jésus sous une autre forme (et peut-être même **encore plus** Jésus — cf. « *En vérité, en vérité, je vous le dis, **celui qui croit en moi** fera aussi les œuvres que je fais, et **il en fera de plus grandes**, parce que je m'en vais au Père* », *Évangile de Jean*, 14:22).