

Jésus l'Unique

Les fondements bibliques d'une confession christologique

par Richard FRANCE

Dr en Nouveau Testament, résident de la Tyndale House
for Biblical Research (Cambridge)

Une telle conférence¹ ne saurait être, en elle même, une contribution au débat christologique d'aujourd'hui. Son but est simplement de mettre en lumière les matériaux à utiliser en vue d'un tel débat. Le Nouveau Testament ne fournit pas de réponses explicites aux questions concernant l'union des deux natures du Christ en une seule personne, ni aucune précision sur les changements de condition qu'implique l'incarnation. Mais en revanche il fournit les données à partir desquelles il faudra élaborer les réponses si ces réponses veulent avoir un lien quelconque avec la réalité historique qui a été la première à poser ces questions. C'est dans le Nouveau Testament, et là seulement, que nous pouvons espérer voir l'origine de tout le processus dogmatique, dans la vie et l'enseignement de l'homme que ses disciples ont fini par adorer comme Dieu, et dans tout ce qui a été primitivement bâti sur cette vie et sur cet enseignement par ceux qui étaient le plus proche de lui.

C'est l'expérience qu'ils eurent de lui qui les a menés à la confession de foi que nous explorons dans notre débat d'aujourd'hui. En dehors de toute position dogmatique quant à l'autorité de la Bible, les éléments fournis par le Nouveau Testament ne peuvent pas être passés sous silence car c'est là que tout a commencé et sans eux le débat sur la christologie ne pourrait avoir lieu.

Le titre de cette conférence parle du "caractère unique" de Christ plutôt que de sa "divinité". Le thème de notre congrès est : "Qui est Jésus ?" et la discussion de sa divinité n'est qu'une partie de la réponse à cette question.

¹ A l'origine, conférence donnée au congrès de l'Association européenne des théologiens évangéliques (cf. notre Avant-propos), cet article a été traduit par M.A. Hirschmiller.

L'humanité de Jésus, qui est la plupart du temps tenue pour établie, doit être discutée avant que nous puissions aborder les questions cruciales du débat Christologique d'aujourd'hui. Il est particulièrement important d'inclure cet aspect dans la discussion parce que, au moins dans la piété populaire, on rencontre une forte tendance en faveur d'une forme non reconnue de docétisme, un Jésus au sujet duquel la vérité "réelle" est qu'il est Dieu, et que pour lui l'incarnation n'était qu'un support Temporel commode qu'il ne faut ne faut pas prendre très au sérieux quand on en vient à discuter les limitations possibles de ses connaissances ou de son pouvoir, ou le degré de son conditionnement par le milieu culturel de la Palestine du premier siècle.

Dans la plupart des domaines de la théologie, la rationalité de l'esprit humain préfère un "ou bien/ou bien" à un "à la fois/et" et la christologie ne fait pas exception. Il est certes plus confortable de se concentrer sur un des éléments qui créent une tension dans notre logique humaine et peut-être est-il inévitable que l'esprit humain procède de la sorte s'il doit dire quoi que ce soit d'intelligible. Le danger survient quand l'un des éléments créateurs de tension est utilisé pour exclure l'autre, ce qui arrive quand la piété populaire ne réussit pas à attribuer des émotions et des choix humains réels à son Jésus divin, ou quand il paraît impossible au théologien contemporain de donner un vrai sens au débat sur la divinité de son Jésus entièrement humain. Mais si la théologie est réellement théologie (étude de Dieu) il n'est guère probable, de prime abord, qu'elle se restreigne aux limites de l'expérience humaine normale, ni à la logique, qui est la codification de cette expérience. S'il est vrai qu'en Christ, Dieu est devenu homme sans cesser d'être Dieu, il ne sert à rien d'en expliquer les conséquences par des "ou bien/ou bien" conformes à notre logique. C'est pourquoi nous essayons ici de garder à l'esprit la possibilité d'un "à la fois/et".

I. L'humanité de Jésus

Il n'est guère nécessaire de démontrer, en partant du Nouveau Testament, que Jésus a vécu, en gros, une vie véritablement humaine.

Personne ne met en question, ou n'a oublié de considérer qu'il est né de manière normale (si l'on ne tient pas compte de son mode de conception) qu'il a connu une enfance, qu'il a mûri, qu'il a eu faim et soif, qu'il a mangé et bu, qu'il a été fatigué, qu'il a dormi, et travaillé, qu'il s'est amusé, qu'il a ri et pleuré et qu'il est finalement mort d'une manière bien réelle et horrible, dans une vraie souffrance du corps et de l'esprit. Certains chrétiens sont moins prompts à lui reconnaître des émotions humaines,

mais là encore le Nouveau Testament lui attribue clairement joie, chagrin, compassion, amour, surprise, indignation, colère et toutes ces émotions sont évoquées à l'occasion de relations et de rencontres humaines normales.

En plus des troubles émotionnels provoqués par des relations humaines normales (ex : Jean 11, 3, 5, 33, 35, 38), les évangiles nous montrent que la mission particulière de Jésus l'a soumis à des tensions émotionnelles particulièrement fortes. Il est impossible de ne pas s'en apercevoir dans des paroles comme Jean 12, 27, dans les récits synoptiques de la prière de Gethsémani, il serait difficile de ne voir dans le cri "pourquoi m'as-tu abandonné" qu'une affirmation théologique dépourvue de passion. Le Nouveau Testament ne nous présente pas un Jésus qui s'est dirigé calmement vers la fin à laquelle il était destiné, mais quelqu'un qui, très conscient du fait que sa mission devait être une mission de souffrance, a cependant connu de réels et violents conflits intérieurs et la tentation de leur céder, quelqu'un qui, selon Hébreux, "a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes" (Héb 5, 7 à 9).

Le fait de la tentation de Jésus, également souligné par Hébreux (2, 18 ; 4, 15) pose un problème similaire. Les "tentations" rapportées par les évangiles ne sont pas tant des incitations à enfreindre la loi morale de Dieu que la mise à l'épreuve de la qualité de relation entre le Père et le Fils. ("Si tu es Fils de Dieu...") Ces questions sont parvenues à leur paroxysme à Gethsémani, où s'est présentée la possibilité très réelle d'une rupture entre la volonté de Dieu et l'obéissance de Jésus. C'était là le prix de l'incarnation.

C'est un domaine où certains chrétiens trouvent déjà le langage du Nouveau Testament trop difficile à accepter. Si l'on tient à aborder ce sujet par un "ou bien/ou bien", il faut un Jésus divin qui ne soit pas victime des faiblesses et des incertitudes dont nous autres sommes affligés quand nous obéissons de manière hésitante, et bien souvent à contre-cœur, à la volonté de Dieu.

L'on ne peut accepter une disjonction aussi réelle entre la volonté du Père et l'obéissance du Fils. Pourtant c'est là le langage qu'utilise le Nouveau Testament et il convient que nous, évangéliques, le prenions au sérieux même si cela nous oblige à adopter un "à la fois/et" que nous n'apprécions guère.

Le problème se pose d'une manière plus nette encore dans le domaine des connaissances de Jésus. Il est, bien sûr, indéniable que les évangiles nous présentent Jésus comme possédant, et utilisant occasionnellement, une connaissance pénétrante et surnaturelle des gens et des circonstances, et même dans une certaine mesure, une connaissance des événements futurs ; il n'est point besoin de fournir des références à un trait aussi connu. Mais il est également vrai qu'il y avait certaines choses que le Jésus des évangiles ignorait. La seule affirmation explicite de son ignorance a trait au "jour et à l'heure" de la *parousie*. (Marc 13, 32).

C'est une donnée fondamentale ; même si elle dérange, il faut en tenir compte dans une christologie biblique. Il est arrivé que Jésus ait posé des questions au sujet de circonstances matérielles ; ces questions auraient été apparemment sans objet s'il en avait déjà connu la réponse (Marc 5. 30-33 ; 6. 38 ; 9. 21).

Il semble que ce soient là des choses qu'il a été obligé d'apprendre, et apprendre représente une partie essentielle de l'existence humaine. Il n'est pas facile d'imaginer l'enfant Jésus doté de toute connaissance et Luc nous dit d'une manière explicite qu'il a "grandi en sagesse" (Luc 2. 52 ; cf. v. 46 ss., en ce qui concerne sa connaissance). Si bien que le Nouveau Testament oblige le dogmaticien à intégrer dans son schéma un Jésus qui a été obligé de poser des questions et d'apprendre des faits, et qui, dans au moins un domaine de première importance, a admis son ignorance.

Par son langage, sa culture et son contexte historique, Jésus était un Juif Palestinien du premier siècle. Son mode de vie, certes particulier à plus d'un égard, était celui d'un enseignant itinérant, non sans analogie avec celui de certains "rabbis charismatiques" de cette époque². Ce fait ne pose aucun problème à la foi chrétienne en l'incarnation, il est même essentiel à ce dogme. Mais il entraîne dans son sillage la question suivante : la distance culturelle entre Jésus et nous n'entraîne-t-elle pas le fait que certains aspects de sa vie et de son enseignement n'ont plus pour nous une portée directe (en mettant les choses au mieux) voire (en les mettant au pire) induisent en erreur les Chrétiens d'aujourd'hui ?

Par exemple, on a souvent affirmé que Jésus partageait les idées de son époque sur les sujets aussi variés que la paternité des livres de l'Ancien Testament ou l'existence et l'action des démons, idées qui sont assez différentes de celles qui sont couramment admises par la culture occidentale contemporaine. A partir de la confession de Jésus que sa connaissance avait des limites, on a extrapolé soit qu'il était dans l'erreur, soit qu'il s'accommodait des conceptions erronées de ses contemporains. C'est pourquoi il est crucial, pour tous ceux qui se sont engagés dans le débat christologique, de savoir à quel point le conditionnement culturel, qu'implique une incarnation réelle, implique non seulement de l'ignorance mais même de véritables erreurs. Nous reviendrons là dessus dans notre dernière partie.

Le portrait biblique de Jésus est donc celui d'un homme réel qui a connu des émotions réelles et des réactions humaines, un homme qui a dû apprendre à obéir à la volonté de Dieu avec difficulté, dont les connaissances étaient limitées, qui vivait et qui parlait comme un Juif Palestinien du premier siècle. Tout cela

² Voir G. Vermas, *Jesus the Jew*, (London : Collins, 1973), chapitre 3.

fait partie des données brutes d'une christologie qui se veut basée sur le témoignage du Nouveau Testament.

Et c'est là que se trouve, bien souvent, la limite d'une christologie basée sur un "ou bien/ou bien". Quand on donne de telles preuves de l'appartenance de Jésus à la condition humaine et de ses limitations, quel besoin est-il de faire des recherches sur sa divinité alléguée ? Elle est tout simplement exclue et doit être attribuée à une pieuse mythologie plutôt qu'à des preuves objectives concernant le Jésus réel. Mais le Nouveau Testament, qui insiste à ce point sur sa réelle humanité, ne permet pas un tel "ou bien/ou bien" ; parce que le Jésus des évangiles, bien que véritablement humain, n'était certes pas commun. Il y a dans son portrait certains traits qui suggèrent fortement que, si on en est arrivé à parler de lui comme Dieu, quel que soit le temps que cela ait pu prendre, il ne s'agit pas là d'une "évolution" (pour reprendre la terminologie de C.F.D. Moule dans *The Origin of Christology*, p. 2) sous l'influence d'idées mythologiques véhiculées par d'autres cercles, mais du "développement" de quelque chose qui était inhérent au témoignage du Nouveau Testament dès l'origine.³ Nous devons à présent aborder l'argumentation en faveur de cette thèse.

II. La divinité de Jésus

1. Affirmations explicites de la divinité de Jésus

Les chrétiens qui sont depuis longtemps habitués à une christologie orthodoxe sont quelquefois surpris de découvrir combien il est rare que le Nouveau Testament appelle explicitement Jésus "Dieu".

Il y a, bien sûr, les passages christologiques classiques comme Phil 2. 6-11 ; Col 1. 15-20 (cf. 2. 9) ; Héb 1. 2-4 qui parlent de sa relation avec Dieu en des termes qui ne permettent aucune autre interprétation, mais même ces passages évitent l'affirmation toute simple qu'il *est Dieu*. Le seul passage christologique qui aille

³ C.F.D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge : University Press, 1977). Cette distinction, explicite à la p. 2, est centrale dans la thèse de Moule, et met en lumière une différence fondamentale entre les approches modernes pour une christologie du N.T. Les termes employés ne peuvent être les plus éclairants, ayant des connotations différentes pour des personnes différentes, mais la pointe théologique est cruciale : les auteurs du N.T. ont-ils surimposé une image étrangère d'un Jésus divin sur un personnage à l'origine purement humain ou bien leur développement christologique consistait-il simplement à faire ressortir la vérité au sujet de Jésus, qui était implicite dès le début ? Moule plaide avec force détails pour le deuxième proposition.

jusque là est Jean 1. 1-18 (voir verset 1 et 18, en admettant que l'on lise *theos* dans ce dernier)⁴ qui, avec la grande confession de Thomas dans Jean 20. 28 forme la charpente d'un livre qui, plus que tout autre dans le Nouveau Testament, scrute la relation de Jésus avec le Père, ce qui finit par rendre de telles affirmations inévitables.

En dehors de ces affirmations contenues dans Jean, la divinité n'est explicitement attribuée à Jésus que dans des expressions occasionnelles, dans les écrits les plus tardifs du Nouveau Testament, et aucune (sauf peut-être Heb 1. 18) n'est située dans le contexte d'une discussion christologique. Nous n'allons pas les commenter en détail⁵, mais voici celles qui doivent probablement figurer sur la liste :

° Actes 20. 28 : "L'Eglise de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang".

° Romains 9. 5 : "Christ, qui est au dessus de tout, Dieu béni éternellement".

° 2 Thess 1. 12 : "La grâce de notre Dieu et Seigneur Jésus Christ".

° Tite 2. 13 : "La gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ".

° Hébreux 1. 8 : "Mais il a dit au Fils : *Ton trône, ô Dieu, est éternel*".

° Pierre 1. 1 : "La justice de notre Dieu et Sauveur Jésus Christ".

° 1 Jean 5. 20 : "Son fils Jésus Christ. C'est lui qui est le Dieu véritable".

Je dis que ce sont là les cas les plus probables⁶ parce qu'il faut faire remarquer que dans aucun de ces passages Jésus n'est explicitement appelé Dieu. Dans presque tous les cas la syntaxe grecque se prête à un sens qui évite cet attribut.

Même dans 1 Jean 5. 20, où la syntaxe est claire, plusieurs antécédents sont suggérés pour le pronom *houtos*. Dans la plupart des cas il existe des variantes significatives du texte, qui attestent dès les premiers temps une incertitude au sujet d'expressions aussi peu familières.

Ces incertitudes de la syntaxe et du texte sont une illustration écrite de ce fait, qui est déjà rendu clair par le petit nombre de ré-

⁴ Cette lecture proposée par P66 et P75 est maintenant acceptée par la majorité des commentateurs et imprimée dans les textes grecs les plus récents. Les traductions anglaises ont été plus lentes à la reconnaître : elle est notée en marge dans RV, RSV, JB, NBB mais est maintenant acceptée dans le texte de TEV et NIV.

⁵ Voir les exposés utiles de A.W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London : SPCK, 1962) p. 53-74 ; O. Cullmann, *La Christologie du N.T.* (Neuchâtel, Paris : De la chaux et Niestlé, 1958), pp. 266-273 ; R.E. Brown, *Jesus : God and Man* (London : Chapman, 1958), pp. 6-28.

⁶ "Les cas les moins probables" incluraient Gal 2. 20 ; Col 2.2. ; Jac 1.1.

férences, à savoir qu'il n'est pas facilement venu sous la plume des écrivains néo-testamentaires de parler explicitement de Jésus comme de Dieu. Un tel langage semble avoir été trop audacieux et continuait à embarrasser les premiers copistes des documents du Nouveau Testament (cf. aussi les variantes du texte de Jean 1. 18).

Ce fait est quelquefois utilisé comme argument pour établir que la divinité du Christ n'est pas un thème du Nouveau Testament. Cette mention est faite si rarement, nous dit-on, et avec de telles incertitudes que ces passages ne sont évidemment pas en harmonie avec le reste du Nouveau Testament, et représentent une idée mythologique venue d'ailleurs qui s'est surimprimée au simple portrait de Jésus, l'homme de Dieu.

2. Éléments implicites en faveur de l'adoration

(a) *Introduction* : il existe une autre explication qui s'accorde d'une façon plus étroite avec les faits réellement contenus dans le Nouveau Testament, c'est que ces attributions explicites de la divinité à Christ sont la culmination, retardée mais inévitable, d'une compréhension du Christ qui est déjà présente et qui se développe progressivement dans tout le Nouveau Testament. Ce n'est, à vrai dire, que dans les écrits les plus tardifs qu'elle fait explicitement surface, mais l'idée était présente dès le commencement et elle a gagné peu à peu de la force. C'est cette explication que je veux explorer à présent.

Mais il faut d'abord souligner un premier point très évident. *Les premiers Chrétiens étaient des Juifs*, et c'est dans un milieu Juif que s'est formée la pensée de l'Eglise chrétienne. Peut-être seuls ceux qui ont vécu dans une culture monothéiste non-chrétienne (musulmane par exemple) pourront-ils pleinement apprécier la signification de ce fait.

Dès son enfance le Juif était élevé dans la pensée insistante et sans compromis qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que d'adorer comme Dieu un autre être que Yahweh est une faute impensable, le péché fondamental entre tous. C'est cette insistance qui a donné au judaïsme son caractère distinct et sa cohérence. Son monothéisme dogmatique était sa plus grande gloire. Si bien que, pour un Juif, parler d'un homme comme de Dieu, lui attribuer des pouvoirs divins, lui offrir l'adoration, était aussi impossible que, pour un Musulman contemporain, d'écouter calmement que Jésus est le Fils de Dieu.

Il n'est donc guère surprenant que l'attribution explicite de la divinité à Jésus se soit faite lentement et avec hésitation ; il est même surprenant qu'elle se soit faite dans ce milieu-là. Il n'est pas surprenant non plus que nous trouvions dans le Nouveau Testament des passages qui fassent la distinction entre Dieu et Jésus, ce qui met quelquefois mal à l'aise l'orthodoxie chrétien-

ne, comme par exemple Marc 10. 18 ; Jean 17. 3 ; 1 Cor 8. 6 ; 1 Tim 2. 5. Ce qu'il faut remarquer, c'est que ces passages sont peu nombreux et ne reflètent pas, nous le verrons, une tendance générale dans la pensée chrétienne primitive ; c'est beaucoup plus l'absence presque totale d'une telle distinction explicite qui est caractéristique du Nouveau Testament.

Ce sont donc des *Juifs* qui, malgré l'hostilité foncière de leur race à un tel langage, ont été les premiers à parler de Jésus et à penser à lui en termes divins, quelle que soit la difficulté qu'ils aient éprouvée à le formuler. Un changement de perspective aussi radical n'est pas survenu par hasard et ne correspondait pas à leurs désirs. Il a dû être provoqué par la poussée irrésistible des faits et de l'expérience, devant lesquels les conventions les plus consacrées du langage religieux ont dû finalement céder. C'est dans les signes de cette poussée sous-jacente, plutôt que dans un langage explicite désignant Jésus comme Dieu, que se trouve le témoignage le plus impressionnant du Nouveau Testament en faveur de la divinité de Jésus.

Ces signes sont de caractère différent. Ils comportent l'attribution à Jésus de fonctions et d'attributs divins, l'utilisation de titres impliquant la divinité, l'utilisation de textes de l'Ancien Testament parlant de Dieu comme s'ils s'appliquaient à Jésus, l'association de Jésus et du Père d'une manière telle que leurs noms sont apparemment interchangeables, des prières adressées à Jésus et, pour finir, l'adoration véritable de Jésus.

Ces traits, et d'autres encore, surviennent dans le Nouveau Testament en une profusion désordonnée qui rend difficile toute présentation systématique. Ils témoignent non d'une doctrine soigneusement formulée et appliquée logiquement à la vie et à l'adoration, mais du développement graduel d'une prise de conscience née de l'expérience spirituelle beaucoup plus que de la déduction logique ; une prise de conscience, telle qu'elle n'a plus jamais pu être niée à partir de l'époque où Jésus vivait avec ses disciples, et qui a grandi inexorablement jusqu'au moment où Jean a pu proclamer clairement "La Parole était Dieu".

Les limites étroites du présent exposé ne permettent qu'une allusion au nombre de ces signes, mais j'espère qu'un résumé rapide, dans un ordre à peu près chronologique, en donnera une idée de la force, due à l'accumulation de ces preuves formelles, en comparaison de quoi l'affirmation formelle "Jésus est Dieu" ne représente que la glaçure du gâteau.

(b) *Le Ministère de Jésus* : La base essentielle de la perception de Jésus par les écrivains néo-testamentaires doit, bien sûr, être ce que Jésus lui-même a dit et fait.

Or il est évident que Jésus n'a pas parcouru la Palestine en se proclamant Dieu et que ses disciples ne l'ont pas non plus adoré formellement comme Dieu pendant sa vie. Dans le contexte du judaïsme du premier siècle, cela aurait été impensable et l'exégète

chrétien moderne doit se garder de voir une adoration divine dans la simple appellation polie *kyrie*⁷ ou dans le respect conventionnel ou la prière impliqués par le verbe *proskynein*⁸ quand il les trouve dans la narration évangélique, même si ces mots ont pris un sens plus riche à l'époque où les évangélistes ont consigné ces incidents. Il ne fait aucun doute que Jésus est apparu à ses contemporains comme un homme parmi des hommes.

Mais il n'est pas apparu et ne s'est pas présenté comme un homme *ordinaire*. Il ne fait aucun doute qu'il a parlé de lui-même comme du Fils de Dieu, et appelait Dieu "Père" (notez l'utilisation assez nouvelle de 'Abba' dans la prière, Marc 14. 36)⁹ d'une façon qui impliquait une relation unique entre lui même et le Père.

Matthieu 11. 25-27 se distingue dans les évangiles synoptiques comme l'expression de cette relation dont la portée est la plus grande¹, mais avant d'écarter cette idée sous prétexte qu'il s'agit de théologie chrétienne plus tardive², il faut se demander s'il est possible de donner un sens plus faible à l'utilisation par Jésus de termes comme Fils de Dieu pour parler de lui-même dans une culture (le Judaïsme Palestinien) qui n'avait guère l'habitude de parler des individus comme de Fils de Dieu³, et qui permettait encore moins à des individus de parler ainsi d'eux mêmes. Le scandale provoqué par un tel langage d'après le récit de Jean (5. 17 s. ; 10. 29-39, etc.), semble conforme aux implications d'un tel langage dans ce cadre. Certaines paroles isolées peuvent être mises en question, mais il faudrait une critique très radicale pour éliminer entièrement l'affirmation par Jésus d'une relation spé-

⁷ Pour la signification contemporaine de *kyrie*, voir C.F. Moule, *The Origin of Christology*, 35 ss.

⁸ *Ibid.* 1753.

⁹ J. Jeremias, *Abba. Jésus et son Père* (Paris : Seuil, 1972), pp. 15-82.

¹ J. Jeremias, *Theologie du N.T., La prédication de Jésus I* (Paris : Cerf, 1975), pp. 78-81, soutient que Jésus fait simplement une observation au sujet des relations entre tout père humain et son fils. Linguistiquement ceci est possible, quoique l'on puisse se demander si ce serait une bonne observation. Mais, même si c'était la bonne exégèse, il est difficile de voir quel apport une telle observation pourrait présenter dans ce contexte, si ce n'est d'illustrer la connaissance exclusive et mutuelle de Jésus et de son Père, c'est-à-dire d'exprimer le même sujet christologique sous forme d'une parabole plutôt que par une déclaration directe.

² Une étude complète et récente de son authenticité a été faite par J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London : SCM, 1975), pp. 27-34.

³ Les matériaux rassemblés par M. Hengel, *Le Fils de Dieu* (Paris : Cerf, 1977), ne parviennent pas à contredire cette dernière appréciation. Certaines de ses citations proviennent d'écrits peu susceptibles de refléter l'usage du courant principal du judaïsme en Palestine ; d'autres sont loin de démontrer que le titre de "Fils de Dieu" était appliqué à un individu vivant. Aucune de ses citations ne ressemble, même de loin, à la façon dont Jésus parle de lui-même d'après ses évangiles.

ciale entre lui-même et le Père⁴, et les implications de cette affirmation doivent occuper un rang important parmi les indices de son statut "plus qu'humain".

D'autres aspects du langage de Jésus nous offrent des indices supplémentaires. Il a affirmé avec une insistance délibérée qu'il accomplissait la fonction divine de pardonner les péchés, et cela alors même qu'on l'accusait de blasphémer (Marc 2. 1-12). Il s'est présenté comme l'arbitre ultime de la destinée humaine dans Matth 7. 21-23, et dans la remarquable scène du jugement dans Matth 25. 31 ss., il s'est non seulement donné le rôle divin du juge, mais s'est aussi dépeint comme le roi, utilisant pour décrire son apparition eschatologique un langage qui fait nettement écho au langage théophanique de Daniel 7. 9 s. : Joël 3. 1-12 (Hébr 4. 1-12) : Zacharie 14. 5.⁵

Ce dernier passage est un exemple saillant d'un trait remarquable de l'enseignement de Jésus : l'utilisation de passages de l'Ancien Testament parlant de Dieu comme s'ils s'appliquaient à lui même. J'ai essayé ailleurs de développer ceci plus en détail,⁶ mais on peut donner quelques exemples comme l'utilisation du Psaume 8 (la louange de Dieu) dans Matth 21. 16 (Jésus loué par les enfants) ; la mission consistant à chercher et à sauver ceux qui sont perdus (Luc 19. 10) apparemment tirée du divin berger d'Ezechiel 34. 16, 22 ; la pierre d'achoppement (Esaie 8. 14 s.) dans Luc 20. 18 a : l'application répétée à Jean Baptiste des prophètes de Malachie 3. 1 : 4. 5 s. (Héb 3. 23 s.) où le messager / Elie est l'avant-coureur de *Dieu* qui vient exercer le jugement. Tout aussi remarquable est l'affirmation de l'indestructibilité des paroles de Jésus, si on la compare avec ce qui est dit de la parole de Dieu dans Esaie 40. 8.

Il est aussi intéressant de noter combien de fois les paraboles semblent appliquer à Jésus lui même une image utilisée de toute évidence pour désigner Dieu dans l'Ancien Testament, comme par exemple le berger, le semeur, l'époux, le seigneur, le roi.⁷

Une telle orientation imprimée au langage (l'on pourrait et devrait multiplier les exemples) est d'autant plus impressionnante qu'elle est discrète. C'est la preuve que Jésus n'a pas fait campa-

⁴ Voir R.J. Bauckham "The Sonship of the Historical Jesus in Christology", *SJT* 31 (1978), pp. 245-260, pour une bonne étude de l'authenticité d'un tel langage.

⁵ Voir mon étude *Jesus and the Old Testament* (London : Tyndale Press, 1971), pp. 143 s., 157-159.

⁶ *Ibid.*, pp. 150-159.

⁷ Ce point est mis en lumière dans une thèse de doctorat non publiée de P.B. Payne "Metaphor as a Mode for Interpretation of the Parables of Jesus with Special reference to the Parable of the Sower" (Cambridge, 1975). Voir également l'appendice à l'article de Payne "The Authenticity of the Parables of Jesus" in *Gospel Perspectives vol II* ed. R.T. France and D. Wenham, en parution chez JSOT Press, Sheffield.

gne pour établir clairement qu'il jouissait d'un statut spécial, mais qu'il a admis implicitement avoir avec Dieu une relation spéciale qui n'a pas besoin d'être prouvée. C'est là une prétention renversante dans le cadre du judaïsme du premier siècle mais l'enseignement et l'activité de Jésus en sont imprégnés. Il faudrait concevoir une approche critique des paroles de Jésus dans le but avoué d'exclure aussi toute les affirmations de ce genre, si l'on voulait purger l'enseignement authentique de Jésus de tout ce qui va dans cette direction, et ce ne serait pas là tâche facile.

Je me suis concentré sur les *paroles*, de Jésus parce que les preuves apportées par des affirmations verbales, explicites ou implicites, sont moins ambiguës. Je suis réticent à l'égard d'une apologétique qui trouve dans les *actes* de Jésus, dans ses miracles en particulier, des preuves nettes de sa divinité. Un miracle n'est pas en soi la preuve de la divinité de celui qui l'accomplit, sinon la plupart des disciples de Jésus dans le Nouveau Testament seraient aussi divins. Nous ne devons pas oublier non plus le nombre considérable de miracles, souvent de même type, attribués à des hommes célèbres et pieux, païens ou juifs, de la même époque. La présence d'un pouvoir surnaturel, même si l'on admet qu'il soit divin, n'est pas la preuve de la divinité de la personne au travers de qui il opère. Même le miracle suprême de la résurrection est présenté dans le Nouveau Testament comme une preuve de la puissance de Dieu et du fait qu'il a reconnu Jésus, plutôt que comme un acte du pouvoir divin de Jésus. Les miracles de Jésus doivent certes être lus comme des signes de son autorité messianique ou même de sa gloire (Jean 2. 11) mais ils ne sont pas présentés comme preuves de sa divinité. Ce sont les réponses de l'*exousia* de Jésus aux besoins de ceux qui sont autour de lui. Bien sûr elles sont en harmonie avec sa divinité personnelle, et les caractéristiques des miracles de Jésus tout comme leur concentration dans son ministère peuvent prétendre être uniques. Mais le Nouveau Testament n'encourage guère une foi basée sur le témoignage des miracles (par ex. Jean 2. 23-25 ; 4. 48 ; 6. 26-29 ; 20. 29).⁸

Le témoignage des paroles est donc un point de départ plus sûr. Mais quand l'extraordinaire *exousia* impliquée par ses paroles et reconnue dans son enseignement par ses auditeurs (par ex. Matth 7. 28 s.) est soutenue aussi par l'*exousia* de ses actes, alors il n'est guère surprenant que ses disciples aient été forcés de se demander "Qui est celui ci ?" Si pendant son ministère ils n'ont pas atteint le point où ils auraient pu confesser ouvertement sa divinité -- et nous l'avons vu, ce n'est guère surprenant -- dans leur expérience ont été posés les fondements d'une conscience de son caractère "plus qu'humain", prise de conscience qui devait très

⁸ Voir plus loin mon étude *The Man They Crucified* (London : IVP, 1975), pp. 76-79

rapidement se transformer en adoration peu après sa mort et sa résurrection.

(c) *Les Actes* : Le compte rendu très sélectif de ce qu'a été l'Eglise chrétienne primitive dans les Actes ne permet pas d'engager directement le débat sur la divinité de Jésus, mais ce que nous présente Luc de la prédication chrétienne primitive nous montre quelle direction prenait leur façon de comprendre Jésus. On voit déjà en lui le Sauveur (4. 12), l'auteur de la vie (3. 15 ; 5. 31), celui qui donne l'Esprit (2. 33) celui qui accorde la repentance et le pardon (5. 31) et le juge à venir (10. 42 ; 17. 31).

Mais le titre qui est au centre de toute christologie primitive est celui de *kyrios*. Le "*kyrie*" adressé à Jésus durant son ministère peut n'avoir été rien d'autre que de la politesse, mais à présent la résurrection l'a singularisé en un *kyrios* tout à fait particulier (2. 36). L'on sait bien que *ho kyrios* est, chez les Septante, la traduction courante du nom de divin, c'est pourquoi les implications de l'utilisation d'un tel titre dans un milieu Juif ne sont pas moins sensationnelles que celles de *theos* lui-même. Dans le discours même où est faite la déclaration de 2. 36, le titre est utilisé quatre fois par les Septante pour désigner Dieu. Il n'a guère fallu longtemps pour que les chrétiens du Nouveau Testament s'en servent de façon si indistincte pour désigner tantôt Jésus tantôt Dieu qu'il est le plus souvent impossible de dire qui était désigné ; il semblerait que, comme pour beaucoup de chrétiens actuels qui disent 'le Seigneur', ils n'aient vu aucune différence. Cette façon de parler n'était pas encore générale dans les premières prédications des Actes mais il n'est pas difficile de s'apercevoir qu'elle s'est développée à partir des utilisations de *kyrios* dans Actes 2.

C'est aussi dans les premiers chapitres des Actes que nous voyons Etienne lors de son martyre prier Jésus, que nous entendons Ananias appeler les chrétiens "ceux qui invoquent ton nom" (9. 14) cette expression survenant dans une prière adressée à *ho kyrios*, qui apparaît dans ce verset et le verset 17 comme étant Jésus. C'est ainsi que, peu de temps après sa mort et sa résurrection, les chrétiens priaient déjà Jésus, et on pouvait les désigner comme ceux qui invoquaient son nom.

(d) *Paul* : Prier Jésus, pratique courante déjà dans les premiers temps de l'Eglise comme nous l'avons vu, était devenu chose si normale à l'époque de la rédaction des lettres de Paul qu'il peut définir les chrétiens comme "ceux qui invoquent... le nom de notre Seigneur Jésus-Christ" (1 Cor 1. 2, qui est une formulation courante dans l'Ancien Testament pour s'adresser à Dieu), et nous le voyons aussi utiliser une expression araméenne pour prier Jésus, *Maranatha*, "Seigneur, viens" (1 Cor 6. 22). Pour qu'une expression de l'église de langue araméenne soit si largement connue qu'on ait pu l'utiliser sans explication dans une lettre aux Corinthiens, il a fallu que ce soit déjà une tradition vénérable, si bien que la prière adressée à Jésus était une démarche

acceptée bien avant que Paul n'ait écrit, et les implications christologiques de ce fait sont évidentes. Pour reprendre le mot de C.F.D. Moule, "On n'invoque pas un simple Rabbi, après sa mort, pour qu'il vienne".⁹

Il est donc naturel que les assemblées dans l'adoration soient les églises de *Christ* (Rom 16. 16), et qu'il soit la tête de l'Eglise (Eph 1. 22 s. ; 5. 23). On est baptisé en *Christ* et le principal acte d'adoration est le repas du *Seigneur*.

Jésus est alors devenu le point central de la foi et de l'obéissance des chrétiens, et ceux-ci trouvent à présent leur unité et la totalité de leur expérience religieuse 'en Christ'. Cette expression célèbre et mille fois commentée, qui survient quelque 80 fois dans les lettres de Paul, atteste, du moins dans certains de ses usages, d'un sentiment d'identification à Christ, d'union à Christ, que reflète aussi le reste du langage de Paul, quand il dit : mourir avec Christ, Christ en moi, l'Eglise comme corps de Christ, etc...

C'est un langage qui n'est pas facile à analyser, mais il dépeint le Christ ressuscité comme plus qu'un simple individu, comme quelqu'un qui n'est pas seulement l'objet de la foi et de l'adoration, mais quelqu'un qui incorpore à lui-même tous ceux qui lui appartiennent, qui est à l'origine de leur vie spirituelle.

Un tel langage désigne une personne sur-humaine et, si c'est un Juif qui l'emploie, il est difficile de voir à qui il pourrait s'appliquer sinon à Dieu.

Il n'est donc guère surprenant de trouver dans les lettres de Paul l'association fréquente des noms de Dieu et de Jésus Christ comme la source de bénédiction spirituelle. Ainsi toutes les lettres de Paul sauf deux commencent par la salutation "que la grâce et la paix vous soient données de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ", et dans les prières comme 1 Thess 3. 11 ; 2 Thess 2. 16, l'on s'attend à ce que Dieu et Christ répondent conjointement aux besoins des chrétiens.

Certaines fonctions divines sont attribuées tantôt à Dieu, tantôt à Christ ; cela est vrai par exemple pour parler de révélation, de pardon, de jugement et de vengeance. Il semble que Paul ait employé indifféremment l'un ou l'autre nom. Il parle dans ses lettres de 'l'évangile de Christ', de 'l'église de Dieu' et du 'royaume de son Fils' comme du 'royaume de Christ et de Dieu', de même que 'l'Esprit de Dieu' et de 'l'Esprit de Christ'. Dieu et Christ sont presque devenus interchangeable dans l'esprit de Paul en tant que point focal de la foi chrétienne et source de bénédiction spirituelle.

Pour nous, qui avons derrière nous bien des siècles de terminologie chrétienne, cela peut ne pas sembler remarquable. Mais

⁹ *The Origin of Christology*, p. 41.

Paul est un Juif pharisien qui, 25 ans après la mort d'un certain Jésus accusé de blasphème, le met de manière habituelle au même niveau que Dieu comme s'il n'y avait pas de différence. Quel trésor d'évolution de la pensée et de l'expérience il doit y avoir derrière une transformation aussi radicale du langage !

Plus surprenante encore est la vision que Paul a de Christ en tant qu'agent de la création. Dans l'Ancien Testament la création est une activité exclusivement divine ; le sujet du verbe *bara* est toujours Dieu. Cependant, dans Col 1. 16 s., Paul peut parler de Christ comme de celui "en qui" ont été créées toutes choses (cf. 1 Cor 8. 6), en des termes très similaires à ceux qu'il emploie pour parler de Dieu dans Rom 11. 36. Il se peut qu'il ait été influencé par des idées juives disant que la sagesse était l'agent de la création, mais il n'en demeure pas moins qu'il attribue au charpentier de Nazareth récemment crucifié un rôle dans la création originelle du monde, ce qui est très impressionnant.

(e) *Ecrits plus tardifs du Nouveau Testament* : Nous n'avons considéré jusqu'ici que les éléments correspondant au début du développement de l'église au premier siècle. Mais déjà nous avons vu grandir une attitude d'adoration envers Jésus qui a rendu inévitable qu'on parle de lui de plus en plus en termes divins. Un tel langage rend nécessaire une réflexion attentive pour savoir qui était Jésus, ce qui même, à l'intérieur même des lettres de Paul, aux affirmations christologiques classiques de Phil 2. 6-11 et Col 1. 15-20 ; 2. 9. Une étude des autres écrits néo-testamentaires révélerait un développement supplémentaire de ce processus jusqu'aux présentations formelles de la divinité de Christ dans Jean 1. 1-18 et Hébreux 1. 1-3. De plus en plus, on se concentre sur l'idée de la préexistence de Christ, introduite par l'affirmation de Paul quant à son rôle dans la création. Nous y voyons également progresser l'emploi du langage trinitaire qui apparaît souvent çà et là dans le Nouveau Testament et qui connaît son apogée dans la formule baptismale de Matthieu 28. 19 (mais ce langage trinitaire était déjà sous-jacent dans bien des expressions se trouvant dans des contextes très variés). C'est dans le contexte d'une telle manière de penser qu'ont pu se produire les attributions explicites de la divinité à Jésus dont nous avons discuté plus haut. C'est à partir de ce point que s'est développé naturellement et sans restriction l'emploi d'un langage divin à propos de Jésus, par Ignace et les autres écrivains de l'église post-apostolique.

Nous ne pouvons pas, ici, passer en revue tous ces matériaux, mais ce que je veux établir, c'est que cette christologie élevée n'est pas une innovation que la dévotion chrétienne aurait surimprimée à un Jésus purement humain ; elle était plutôt le développement inévitable d'une façon de réagir devant Jésus qui avait existé dès le commencement : la prise de conscience qu'en lui on avait rencontré Dieu. C'est cette prise de conscience, exprimée

dès les premiers temps qui suivirent la résurrection dans la prière et l'adoration offertes à Jésus, qui a rendu nécessaire l'élaboration plus poussée d'un langage christologique, puis, au moment voulu, d'un langage trinitaire, parce que vous ne pouvez pas adorer un homme qui lui-même adorait Dieu sans vous demander ce que cela signifie pour votre théologie monothéiste.

C'est cette adoration de Jésus, associée à l'expérience de sa signification religieuse, qui est la base et la racine de la christologie du Nouveau Testament, et qui atteint un sommet triomphal dans le livre de l'Apocalypse, dans la vision où toutes les créatures du ciel s'unissent pour adorer l'agneau immolé et où toute la création rend hommage à la fois "à celui qui est assis sur le trône et à l'agneau" (5. 13), une double personne dont Apo. 22. 3 s. parle d'une manière intrigante, en utilisant des pronoms au singulier.

3. La christologie du Nouveau Testament est-elle fonctionnelle ?

L'on fait parfois une distinction très nette entre une christologie "ontologique" est une christologie "fonctionnelle", c'est à dire qu'on envisage d'un côté une christologie qui se concentre sur la question "Qui est Jésus ?", celle de son existence éternelle et de sa relation au Père (ontologique), et de l'autre une christologie qui se concentre sur l'*œuvre* de Christ et qui bâtit sa manière de comprendre qui il est sur l'expérience de ce qu'il a fait (fonctionnelle). Cette distinction correspond en gros à la tendance courante qui distingue les christologies qui sont élaborées "à partir d'en haut" ou "à partir d'en bas". Laquelle de ces christologies trouverons-nous dans le Nouveau Testament ? Nous avons vu certains aspects d'un développement de la nature plus qu'humaine de Jésus à travers l'expérience que l'Eglise a faite de son enseignement et de son œuvre salvatrice après la résurrection ; ils indiquent d'une façon très nette l'origine fonctionnelle de la christologie néo-testamentaire. (Dans ce paragraphe je ne parle pas, bien sûr, de la compréhension que Jésus avait de lui-même, mais du processus par lequel ses disciples sont venus à la partager).

C'est à mesure que des hommes ont rencontré Jésus et qu'ils ont rencontré Dieu en lui et au travers de lui qu'ils en sont venus à prendre conscience de ce qu'il était. Il n'y avait aucune formule trinitaire déjà élaborée dont ils auraient pu déduire sa divinité ; il n'existait pas de voie toute tracée qui eût pu leur rendre familier le langage de l'incarnation. Au contraire, nous possédons des indices de leur hésitation à tirer les conclusions ontologiques auxquelles les menait peu à peu leur expérience, ou du moins à les exprimer ouvertement. Ou, en d'autres termes, l'adoration a précédé la formulation christologique ; les chrétiens ont été amenés à penser à Jésus et à parler de lui en termes divins, ou du

moins en des termes qui impliquaient sa divinité, à le prier et à l'adorer, et *c'est pourquoi*, comme un résultat de cette approche fonctionnelle, ils ont été obligés d'aller jusqu'au bout de leur réflexion sur ce qu'était sa relation avec le Père, et de l'exprimer en des termes de plus en plus "ontologiques".

Le Nouveau Testament nous montre donc une progression naturelle d'une pensée et d'un langage fonctionnelle vers une pensée et un langage ontologiques. Historiquement, la christologie a commencé avec les premières bribes de conscience que Jésus était plus qu'un simple homme de Dieu, et elle s'est développée sous la pression de la nécessité de trouver des explications aux faits surprenants qu'ils connaissaient par expérience pour être vrais, jusqu'à en arriver à l'élaboration d'une christologie ontologique formelle. En cela la christologie du Nouveau Testament est typique du processus par lequel l'homme est mené jusqu'à la perception de la vérité révélée de Dieu. Elle lui est rarement de la formuler d'une manière compréhensible. Mais Dieu vient à lui à travers les expériences familières de la vie et, en transcendant peu à peu ces expériences, il l'amène à reconnaître la vérité qui transande ce qui est familier ou profane. C'est sûrement là le sens de l'incarnation : Dieu pénètre dans la vie et l'expérience réelles des hommes ; et cela est vrai aussi bien du processus étonnant qui permet de percevoir cette vérité que de l'événement lui-même.

Je ne défends donc pas une christologie fonctionnelle *qui se serait opposée* à une christologie ontologique, mais plutôt une *progression* du fonctionnel vers l'ontologique. Ce qui a commencé par l'expérience et l'adoration s'est dirigé à mené ensuite naturellement et comme il se devait vers une formulation doctrinale. La formulation ontologique est présente dans le Nouveau Testament déjà, dans les passages christologiques classiques de Philippiens 2, Colossiens 1, Hébreux 1 et en particulier Jean 1, ainsi que dans la volonté qui finit par se manifester ouvertement d'appeler Jésus "Dieu". C'est l'aboutissement prévisible, et en fait inévitable, d'une pensée qui était plus fonctionnelle à une époque antérieure. Ce n'est pas l'évolution d'une forme nouvelle, mais le résultat du développement ininterrompu et inévitable de vérités qui étaient présentes dès les débuts de l'expérience chrétienne dans le ministère de Jésus.

Quant à savoir si la christologie du Nouveau Testament est fonctionnelle ou ontologique, élaborée "à partir d'en haut" ou "à partir d'en bas", je maintiens qu'il faut répondre par le refus du "ou bien/ou bien" et proposer avec insistance un "à la fois/et". Les deux démarches ne s'opposent pas mais ont besoin l'une de l'autre.

III. Qu'implique l'incarnation ?

Nous avons examiné les éléments contenus dans le Nouveau Testament qui plaident pour la vraie humanité de Jésus, puis ceux qui plaident pour sa divinité, et nous avons vu que les deux enseignements sont clairement donnés. Jésus était un homme et Jésus est Dieu. Affirmer ces deux vérités côte à côte soulève aussitôt le problème central de la christologie : comment quelqu'un peut-il être à la fois homme et Dieu ; qu'est-ce que cela signifie de dire d'un même individu qu'il est pleinement humain mais aussi divin ? Le Nouveau Testament pose le problème, les controverses christologiques des siècles suivants ont cherché des solutions, et c'est le concile de Chalcédoine qui a donné une formulation définitive.

Mais il faut remarquer, et c'est l'une des raisons pour lesquelles les chrétiens contemporains s'interrogent sur l'utilité de la définition chalcédonienne, qu'en réalité ce concile n'a pas produit une réponse, mais plutôt une reformulation raffinée du problème. Il a écarté plusieurs réponses inacceptables, rendant par là un service nécessaire et valable. Mais, après toutes les réserves prudentes contenues dans la définition chalcédonienne, nous restons en présence du paradoxe d'une personne qui était à la fois homme et Dieu. Même le concile de Chalcédoine ne nous dit pas *comment* cela se peut.

Le Nouveau Testament nous aide-t-il en quoi que ce soit à trouver une réponse à cette question ? Il affirme clairement, nous l'avons vu, à la fois l'humanité et la divinité de Jésus. Mais il va plus loin et parle de la réunion des deux, de *Dieu devenu homme*, d'une façon non équivoque dans Jean 1. 14, mais aussi dans des passages comme Jean 17. 5 ; Rom 8. 3 ; 2 Cor 8. 9 ; Gal 4. 4 ; Héb 2. 9-18 ; 10. 5 ss., qui parlent du Fils de Dieu envoyé parmi les hommes, de sa "descente" du ciel sur la terre, lui qui a quitté la gloire divine pour l'humble humanité. Mais le passage qui est le plus proche d'une définition littérale est Philippiens 2. 6-11 qui retrace les étapes du voyage de Jésus depuis son existence "en forme de Dieu", "égal avec Dieu", en passant par sa naissance où il prit forme d'homme, sa condition de serviteur, jusqu'au retour à l'élévation et à la gloire. Ce schéma, descente suivie d'une ascension, à un retour à la gloire, se retrouve de bien des manières dans la pensée de différents écrivains néo-testamentaires. Mais il y a une expression dans Philippiens 2. 7 qui, de l'avis de plusieurs, semble offrir une explication plus complète de tout ce cheminement : *heauton ekenōsen*, il s'est dépouillé lui-même. Survenant après la mention de la préexistence de Jésus "en forme de Dieu" qui "n'a point regardé comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu", et immédiatement avant la mention de sa naissance humaine, cette expression nous permet d'espérer voir

un peu plus clairement comment cette transition a pu s'effectuer. C'est autour d'elle que tournent les différents systèmes christologiques qu'on appelle "kénotiques". Ils voient la clé de la christologie dans l'abandon volontaire par Dieu le Fils, pendant toute la durée de son incarnation, de tous les attributs divins qui sont perçus comme incompatibles avec une existence réellement humaine.

Quels attributs ont été abandonnés ? Cela est estimé différemment d'une théorie kénotique à l'autre, les différences ne dépendant pas tant de l'exégèse de Phil 2. 7 que de la manière de comprendre ce que veut dire humain. A vrai dire, l'exégèse de Phil 2. 7 proprement dit joue un rôle peu important dans la christologie kénotique : le texte est plutôt utilisé comme un point d'ancrage fort pratique pour une théorie qui dérive de bien autre chose que de lui. Le verbe *ekenōsen* ne semble guère employé pour autre chose que pour parler de l'abandon de la gloire et de la condition d'être céleste, parce que le contexte est une exhortation éthique à ne pas se complaire dans les privilèges et l'amour propre.¹ En fait, et malgré son étymologie, le terme *kenoun* dans le Nouveau Testament (où tous les emplois sont de Paul) signifie toujours enlever de la validité ou de l'importance, et non pas un quelconque "contenu" que l'on puisse cerner.² "Il s'est rendu insignifiant semblerait être le sens paulinien de cette expression.

Mais, si les christologies kénotiques ne peuvent prétendre dériver d'une exégèse convaincante de l'expression de Phil 2.7, dont elles tirent leur nom, elles ne peuvent pas pour autant être écartées de notre examen. Car voici pour le moins une tentative sérieuse d'expliquer comment les qualités apparemment incompatibles de Dieu et de l'homme peuvent être l'attribut d'un seul individu, c'est à dire une tentative d'élucider le paradoxe que nous présente le Nouveau Testament.

Je crois que les théories kénotiques vont se révéler être, pour les évangéliques, l'un des plus importants domaines d'études dans les débats christologiques d'aujourd'hui.

Qu'ils épousent ouvertement ou non le terme de "kénose", bien des évangéliques trouvent là une solution aux problèmes soulevés par certaines théories modernes scientifiques ou critiques quand on les confronte à l'enseignement de Jésus. Car, si l'on peut admettre que c'est une doctrine néo-testamentaire que

¹ Il est, bien sûr, largement admis que les versets 6 à 11 de Philippiens 2 sont empruntés par Paul d'un hymne chrétien existant. Dans ce cas, nous ne pouvons connaître le contexte originel dans lequel se plaçaient ces mots, mais tels qu'ils nous sont rapportés, ils sont incorporés dans une exhortation à caractère éthique de Paul et ceci doit être notre guide pour savoir comment il les comprenait.

² Les autres usages de *kenoun* sont Rom 4. 14 ; 1 Cor 1. 17 ; 9. 15 ; 2 Cor 9. 3, où les choses "vidées" sont respectivement la foi, la croix, et le fait de se glorifier de Paul (deux fois).

le Fils s'est "dépouillé lui-même" de l'omniscience, entre autres attributs divins, la voie est apparemment ouverte pour croire qu'il partageait les idées reçues de son temps, idées dont on a maintenant prouvé la fausseté ; il ne serait donc pas nécessaire que les chrétiens actuels acceptent comme contraignant pour eux ce qu'il a dit sur des sujets conditionnés par la culture de l'époque.

Beaucoup de théologiens d'aujourd'hui devraient admettre leur malaise, sinon leur embarras, s'ils devaient considérer comme normatives les conceptions que Jésus semblait avoir sur la question des auteurs ou de l'interprétation des livres de l'Ancien Testament (par ex. David auteur du Ps. 110, ou Jonas récit historique concernant une personne réelle), ou son exégèse du Psaume 82 telle qu'elle est rapportée dans Jean 10. 34 ss., ou encore son acceptation sans critique de la réalité de la possession démoniaque, en particulier là où les symptômes font penser à une maladie connue. Si l'on peut résoudre ces problèmes d'un coup en disant que, sur tous ces points, Jésus a partagé les idées erronnées de son temps parce qu'il a renoncé à son omniscience divine comme prix de son incarnation, on comprend bien le succès d'une telle démarche. Cela est d'autant plus vrai si l'on partage la croyance, très répandue parmi les théologiens non évangéliques, que Jésus était dans l'erreur au sujet de la date de sa parousie. Il est alors commode de pouvoir écarter la difficulté que nous cause une personne divine susceptible de faire des erreurs par un recours à la théorie kénotique. C'est, à mon avis, autant l'attrait de telles explications que la force intrinsèque des théories kénotiques qui expliquent leur succès. Les évangéliques qui nous ont précédé ont-ils eu tort d'insister sur l'infailibilité de l'enseignement de Jésus et de chercher par conséquent à interpréter autrement les passages qui étaient censés contenir des erreurs ? Un certain nombre d'évangéliques semblent évoluer vers une telle attitude.

Les implications de l'incarnation, liées aux limites des connaissances de Jésus, ne sont pas discutées en tant que telles dans le Nouveau Testament. Mais celui-ci nous fournit des faits importants dont on doit tenir compte dans la formulation d'une christologie qui se veut biblique. Nous avons vu ci-dessus que le Nouveau Testament présente Jésus, durant son ministère terrestre, comme un Palestinien réel du premier siècle, partageant la culture et les conditions de vie des gens de son peuple ; quelqu'un qui a grandi en sagesse, qui a été obligé d'apprendre, et qui sur des points importants professait son ignorance.

Dans la mesure où il a donc partagé pleinement la condition humaine, le Nouveau Testament nous indique que la Parole est réellement devenue chair, il s'est vraiment "dépouillé lui-même" et a partagé les limitations de l'humanité. Jésus était *réel*, et il n'y a point ici de place pour le docétisme. La kénose dans son sens Paulinien, l'abandon par Jésus de la gloire céleste et son accepta-

tion de la condition humaine dans toute son humilité, est une vérité précieuse du Nouveau Testament.

Mais admettre que Jésus était limité dans sa connaissance et conditionné par son environnement culturel n'est pas du tout la même chose qu'affirmer qu'il faisait des erreurs ou qu'il enseignait comme étant des vérités les croyances erronées de son époque. Admettre son ignorance n'est pas la même chose que prétendre savoir, alors qu'on est dans l'erreur, pas plus qu'être soumis à la tentation n'est la même chose que d'y céder. Les chrétiens ont toujours su accepter que Jésus a été réellement tenté mais n'a pas péché, comme il est dit clairement dans Hébreux (4. 15), et il ne semblerait pas qu'il y ait de problème théorique à envisager de la même façon l'ignorance sans l'erreur.

En fait, le Nouveau Testament ne nous abandonne pas à des spéculations pieuses sur ce point. Jésus dit par exemple : "le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point" (Marc 13. 31). Si ce n'est pas là de la mégalomanie coupable, c'est affirmer que les affirmations de Jésus étaient vraies et dignes de foi. Ce n'est pas prétendre à l'omniscience, comme il apparaît clairement dans le verset suivant ; mais, en tout ce que Jésus a vraiment dit ou affirmé savoir, cette parole le présente comme étant infailible. Il est difficile de faire concorder de telles paroles avec la croyance selon laquelle le conditionnement culturel de Jésus dispense le chrétien actuel de considérer ses affirmations comme normatives.

Je veux donc encore une fois plaider en faveur d'une christologie du "à la fois/et", une christologie qui prend très au sérieux la réalité des limitations humaines de Jésus, de son "dépouillement de soi" afin de devenir l'un d'entre nous, mais qui refuse d'appliquer le principe du "ou bien/ou bien" et d'affirmer qu'il ne pouvait donc pas avoir proféré la vérité divine. Je ne vois pas d'incompatibilité logique entre l'affirmation selon laquelle Jésus était un vrai homme du premier siècle dont les connaissances étaient limitées et progressives et l'affirmation qu'il n'a fait aucune erreur et n'en a pas enseigné. Je trouve dans le Nouveau Testament des raisons très nettes pour affirmer les deux.

Qu'en est-il alors de la soi-disant erreur de Jésus au sujet de la date de sa parousie ? Cela exigerait une discussion exégétique des passages qui sont censés prédire le retour dans une période définie, et cette discussion doit se faire avec sérieux, en reconnaissant la tension qui existe entre l'idée d'un retour imminent et celle d'un retour plus tardif dans les eschatologies aussi bien juive que chrétienne³ Il ne tombe pas sous le sens que le Jésus qui prétendait ne pas connaître la date de son retour dans Marc 13. 32 ait voulu indiquer des dates ailleurs. En tout cas, il n'est pas

³ Voir à ce sujet l'important article de R.J. Bauckham "The Delay of the Parousia", *Tyndale Bulletin* 31 (1980), pp. 3-36.

besoin de simplifier le débat en invoquant une interprétation de la "kénose" qui était loin de l'esprit de Paul quand il a écrit Philippiens 2. 7.

Nous n'avons, dans cet article, tracé que les grandes lignes d'une étude évangélique des éléments du Nouveau Testament en faveur du caractère unique de Christ. Pour cette raison il faudrait l'appuyer par une exégèse détaillée et des modifications à chaque étape, faute de quoi cette étude apparaîtrait comme une simplification audacieuse et outrancière de problèmes complexes. Mais je crois qu'il valait la peine de la tenter si elle nous a permis de prendre du recul et de faire une évaluation de la nature des données qui doivent se trouver à la base de toute étude exégétique, et de nous orienter en vue d'une étude ultérieure. Si nous ne nous sommes pas livrés à un tel exercice, nous courons sans cesse le danger d'être à ce point obnubilés par l'étude d'un problème particulier ou d'une péricope, que nous en oublions l'important effet cumulatif produit par l'ensemble des éléments contenus dans le Nouveau Testament.

Nous ne devons jamais permettre que nos débats doctrinaux nous fassent perdre le contact avec la réalité historique qu'ont connue dans sa richesse et sa divinité les premiers chrétiens, et qui les a amenés à la conclusion, envers et contre leur culture et leur éducation, qu'en l'homme Jésus "la Parole a été faite chair". C'est autour de cela que tourne tout le christianisme.

Pour une discussion en groupe

- 1) Quels sont, selon vous, les indices les plus impressionnants de la divinité de Jésus relevés dans cet article ?
- 2) Si les auteurs du NT ont *progressivement* pris conscience de la divinité de Jésus, permettons-nous à ceux que nous évangélisons de faire la même évolution ou travaillons-nous dans les catégories du "tout ou rien" ?
- 3) Dans votre "image" de Jésus, est-ce son humanité ou sa divinité qui est privilégiée ?
- 4) Cet aspect de la christologie (vrai homme *et* vrai Dieu) a-t-il des conséquences sur votre "image" de Dieu et sur votre façon de vivre et de prier ?