

Le débat christologique contemporain

par Klaas RUNIA

Professeur de théologie pratique à la Theologische Hogeschool
van de Gereformeerde Kerken à Kampen (Pays-Bas)

On peut affirmer sans exagérer que la christologie se trouve à l'heure actuelle au centre des discussions théologiques. Ces dernières années ont vu non seulement la publication d'une série presque ininterrompue d'ouvrages portant sur la doctrine christologique ; mais elles ont aussi vu celle-ci exercer une influence déterminante sur tous les autres secteurs de notre théologie.

Karl Barth

Ce n'est certainement pas la première fois au vingtième siècle que la christologie se retrouve au cœur du débat théologique. Dans la théologie de Karl Barth, et surtout à partir de son étude sur Anselme : *Fides Quaerens Intellectum*¹ parue en 1931, nous assistons à une concentration christologique profonde de toute la théologie systématique. Barth affirme : "Une dogmatique ecclésiastique doit être christologique dans sa structure fondamentale comme dans toutes ses parties, s'il est vrai que son seul critère est la Parole de Dieu révélée, attestée par l'Écriture sainte et prêchée par l'Église, et s'il est vrai que cette Parole de Dieu révélée est identique à Jésus-Christ. Une dogmatique qui ne cherche pas à être dès le début une christologie se place sous un joug étranger et est bien près de cesser d'être un service de l'Église."²

¹ Trad. fr. : *La preuve de l'existence de Dieu* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958).

² *Dogmatique* 1/2/1 (Genève, Labor et Fides, 1954), p. 114. Cf. aussi *Esquisse d'une dogmatique* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950) : "La christologie est la pierre de touche de toute connaissance de Dieu, au sens chrétien du mot, le critère de toute théologie. 'Dis-moi quelle est ta christologie, et je te dirai qui tu es.'" (p. 63).

Selon Barth, Jésus-Christ est le commencement de toutes les voies et œuvres de Dieu. Tout commence par l'élection divine de l'homme-Dieu Jésus-Christ. En vertu de ce principe, tout doit être interprété à la lumière de Jésus-Christ. Ceci est valable pour les doctrines de la création (Dog III, 1), de l'anthropologie (III, 2), de la providence (III, 3), de l'élection (II, 2), ainsi que pour celle de Dieu lui-même (II, 1). Il n'est donc pas surprenant que Barth ait parfois été taxé de "christomoniste". Les vingt-six volumes de sa *Dogmatique* constituent une longue explication et explicitation de ce seul nom, Jésus-Christ.

Lorsque nous posons la question suivante : "Qui est Jésus-Christ pour Barth ?", nous découvrons que dans sa doctrine de la personne du Christ, il s'en tient fermement aux grandes lignes de la théologie orthodoxe traditionnelle. Sans hésitation, il reprend à son compte la christologie de l'église primitive. Celle-ci déclare que Dieu devient un avec l'homme : Jésus-Christ, "vrai Dieu et vrai homme".³ Ces dernières paroles sont extraites de la célèbre déclaration du Concile de Chalcédoine (451 ap. J.C.) concernant les deux natures du Christ. Barth accepte cette déclaration sans réserve et refuse l'accusation d'intellectualisme qu'ont portée contre elle des théologiens tels que Herder et Harnack. En évoquant les deux natures, "vere Deus" et "vere homo", réunies dans la seule personne de Jésus-Christ, le Concile ne prétendait pas résoudre le mystère de la révélation ; au contraire, il a perçu et respecté ce mystère.⁴ On pourrait affirmer que ces paroles ne sont au fond rien d'autre qu'une exégèse de Jean 1, 14 : "La Parole devint chair." En tout premier lieu, ces paroles affirment que Jésus est "vere Deus", car il est la "Parole". Or, Jésus est aussi "vere homo", car la Parole devint "chair". Enfin, nous devons aussi souligner le verbe "devint". Ceci ne veut pas dire que la Parole s'est transformée en homme, en cessant d'être ce qu'elle est en elle-même. Il n'établit pas non plus l'existence d'un troisième type d'être, à mi-chemin entre Dieu et l'homme. Non, elle assume une nature humaine qui *s'ajoute* à la nature divine. Barth va jusqu'à prendre la défense de termes abstraits tels que "anhypostatos" et "enhypostatos".⁵ C'est-à-dire que le fond de l'existence de l'homme-Jésus ne résidait pas en sa propre personne humaine (= an-hypostasie), mais dans le Logos (= en-hypostasie).

Dans tout ceci, Barth se rallie sans réserve à la christologie de l'église primitive et à celle de la Réforme. En effet, par son entremise on assista, dans de nombreux milieux longtemps très critiques ou même hostiles à son encontre, à un renouveau d'intérêt pour l'ancienne christologie et à des prises de position favora-

³ *Dogm.* I/2/1, p. 114.

⁴ *Ibid.* p. 116.

⁵ *Ibid.* pp. 150 ss.

bles. Jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, son approche christologique fut très nettement la note dominante des débats au sein de la théologie protestante, et dans une large mesure au sein de la théologie catholique également.

Des orientations récentes

Après la Deuxième Guerre Mondiale, la situation changea dans la mesure où le programme de démythologisation et son interprétation existentialiste du message biblique devinrent le nouveau centre du débat théologique. A bien des égards cette approche nouvelle fut une réaction contre l'accent mis par Barth exclusivement sur la christologie. A vrai dire, pour Bultmann aussi, la croix de Jésus fut le point de convergence de toute théologie, mais pour lui nous ne pouvons pas l'apprécier à sa juste valeur en prenant le Nouveau Testament au pied de la lettre. Rempli de mythes, celui-ci doit être démythologisé. Mais il s'agit de procéder autrement que ne l'a fait l'ancienne théologie libérale. Cette école se contenta d'éliminer tous les mythes, de sorte que Jésus devint un professeur de morale et que du Nouveau Testament lui-même ne subsista qu'une mince brochure contenant quelques préceptes éthiques. Pour Bultmann, nous ne devons pas éliminer, mais *réinterpréter* le cadre mythologique du Nouveau Testament. Il nous faut rechercher le genre d'expérience religieuse que ses auteurs voulaient véhiculer par l'intermédiaire de ces mythes. En d'autres termes, nous avons à classer en catégories anthropologiques toutes ces expressions mythologiques trouvées dans le Nouveau Testament.

Cette nouvelle approche était en harmonie avec la mentalité d'une époque qui manifestait un intérêt accru pour les questions d'anthropologie. Cependant, la théologie bultmannienne fut, non la fin, mais simplement le début d'une nouvelle orientation. Alors que Bultmann limitait son entreprise de démythologisation à l'histoire du salut, d'autres, notamment Paul Tillich et John A.T. Robinson, franchissaient le pas suivant de l'appliquer également à la doctrine de Dieu. Tout ce mouvement déboucha en fin de compte sur la théologie dite de la mort de Dieu, laquelle, comme il fallait s'y attendre, se révéla une impasse.

Il fallait prendre un nouveau départ, et il n'est guère surprenant qu'un intérêt nouveau pour la christologie, replacée sur le devant de la scène, ait fourni ce point de départ. Pourtant, l'optique n'était plus celle de Barth. Dans une large mesure la concentration christologique barthienne était une réaction contre la théologie naturelle qu'il voyait comme le "vitium originis" du catholicisme ainsi que du néo-protestantisme. L'un et l'autre estimaient que l'homme lui-même est en mesure de découvrir Dieu par ses propres moyens. La nouvelle concentration christologique, par contre, se situait dans un contexte différent. D'une certaine manière, elle fut, et reste, le contraire de la théologie

naturelle, à savoir l'athéisme de l'homme moderne traumatisé par Auschwitz. L'homme moderne ne croit plus en Dieu, du moins pas dans celui du théisme occidental traditionnel. Ce Dieu est effectivement mort. Que devient donc Jésus-Christ ? L'église chrétienne a toujours confessé que c'est en lui que nous rencontrons Dieu. Il est, pour ainsi dire, l'image de Dieu. Mais est-il possible de s'en tenir à cette confession ? Voilà l'optique du débat christologique contemporain. Qui est en réalité Jésus-Christ ? Est-il réellement "l'image de Dieu" ? Et dans l'affirmative, quelles en sont les incidences pour ce qui concerne sa propre personne ? S'en suit-il qu'il a part, d'une manière ou d'une autre, à l'être divin ? Ou est-il possible de le cerner en faisant appel aux seules catégories humaines ? Quel est au fond le mystère caché en ce Jésus-Christ, mais en même temps révélé par lui ? Quelles répercussions a-t-il sur notre compréhension de Dieu, de nous-mêmes, et de notre monde de souffrance ?

Le dix-neuvième siècle

Ces questions ne sont certainement pas tout à fait nouvelles. Ce sont au fond celles qui étaient soulevées déjà dans l'église primitive et même dans le Nouveau Testament. Mais de nos jours de nombreux théologiens ne croient pas qu'il soit possible de reprendre simplement les réponses fournies par celui-ci. Elles seraient non seulement des interprétations humaines tributaires de la phraséologie et des conceptions de l'époque, mais elles sembleraient aussi présenter des divergences entre elles.

En réalité, cette approche remonte au dix-huitième siècle, où Lessing fit publier à titre posthume les soi-disant "Fragments de Wolfbüttel", traité rédigé par un certain H.S. Reimarus. Dans ce traité fut abordée pour la première fois du point de vue historico-critique la question de l'identité de Jésus. Reimarus distingue deux "systèmes" dans le Nouveau Testament. Le premier est celui des Evangiles synoptiques, où le Jésus historique apparaît comme prophète. L'autre est celui de Paul et Jean, qui parle du Fils de Dieu qui descendit du ciel, souffrit et mourut, mais qui ressuscita et remonta au ciel. Reimarus lui-même accepta le premier "système" comme le portrait authentique et considéra le second comme le développement — aberrant — du premier, menant vers la déification du Jésus historique.⁶

Depuis Reimarus, ce problème s'est retrouvé au cœur de tous les débats christologiques, et sa solution a divisé les théologiens en plusieurs camps. Au dix-neuvième siècle, par exemple, nous

⁶ Cf. H. Berkhof, "Hedendaagse vragen in de christologie" (Questions contemporaines en christologie) in : *Rondom het Woord*, vol. 15, No 4, Nov. 1973, p. 2. Je dois beaucoup à cet article, dans lequel Berkhof se livre à un survol des développements récents.

discernons en gros deux courants de pensée. Le courant orthodoxe refusa d'admettre l'existence de deux "systèmes" dans le Nouveau Testament. Ils rappelèrent que dans le Nouveau Testament lui-même le soi-disant deuxième "système" est plus ancien que le premier. Les épîtres de Paul furent rédigées bien avant les évangiles. Ce qui plus est, Paul lui-même fit appel à des couches de tradition encore plus anciennes (cf. 1 Co 15, 1-3). Le courant orthodoxe a donc cru devoir rester fidèle aux décisions de Chalcedoine. Jésus est vrai Dieu et vrai homme, dans l'unité de la personne divine du Fils. Le courant libéral s'engagea sur la voie ouverte par Reimarus, qui prenait comme point de départ le Jésus dit historique. Il en ressortit un Jésus qui était tout au plus un prophète, lequel nous montrait en paroles et en actes qui est Dieu : le Père d'amour de toute l'humanité. L'expression classique de cette ancienne thèse libérale se trouve dans *L'Essence du Christianisme* d'Adolf von Harnack.⁷ Dans sa huitième conférence, il la résume en une seule phrase : "*Le Père seul, et non le Fils, est partie intégrante de l'Évangile tel que Jésus l'a prêché.*"⁸

Le vingtième siècle

A l'heure où, dans les années cinquante et soixante de notre siècle, la christologie retrouva sa place au cœur du débat, toutes les anciennes questions réapparurent, surtout celle du Jésus historique. Dans la théologie de Barth, elle n'avait joué aucun rôle. Barth lisait le Nouveau Testament en partant de la théologie paulinienne. Il trouvait l'histoire du Fils de Dieu devenu homme jusque dans les Évangiles.

A première vue, Bultmann semble suivre le même itinéraire, car lui aussi prend comme point de départ le Christ "kérygmatisé" prêché par Paul et Jean. En réalité, un abîme sépare Barth et Bultmann. Ce dernier, l'un des pères de la critique néotestamentaire des formes et des traditions, estimait qu'il est impossible de découvrir le Jésus historique. Dans son *Jésus* de 1926, il admet franchement : "je pense il est vrai que nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personnalité de Jésus".⁹ Plus tard, il reconnut que certains faits nous sont accessibles, sans que cela nous avance beaucoup. Nous ignorons, par exemple, comment Jésus interprétait sa propre mort. "Tout ce que nous savons, c'est qu'il fut exécuté comme agitateur politique".¹ Mais cette ignorance des faits importe peu car, selon Bultmann, le Jésus historique lui-même ne fait pas partie du kéryg-

⁷ Original allemand : *Das Wesen des Christentums*, 1900. Trad. fr. de 1907 (Paris).

⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁹ R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation* (Paris, Seuil, 1968), p. 35.

¹ Reginal H. Fuller, *The NT in current study*, 1962, p. 49.

me. Le véritable contenu du message est le Jésus crucifié. Par sa croix s'opéra la rédemption cosmologico-eschatologique. Les disciples en firent la découverte le jour de Pâques. Tout d'un coup — nous ignorons de quelle manière — ils comprirent que la crucifixion était l'événement définitif du salut, et immédiatement ils se mirent à prêcher ce message. L'essentiel est, pour nous, ce message qu'ils prêchèrent, ce kérygme. Par la prédication, la crucifixion et la résurrection sont actualisées : "l'aujourd'hui" eschatologique est là, et la promesse d'Es 49, 8 trouve son accomplissement : "Voici maintenant le moment tout à fait favorable. Voici maintenant le jour du salut".

Tout en prenant comme point de départ la prédication paulinienne et johannique, Bultmann faisait partie du courant libéral, et non du courant orthodoxe. Il est vrai qu'il affirma que la crucifixion est le grand "événement eschatologique" où s'opère la rédemption divine (sur ce point, il s'écarta nettement de l'optimisme humaniste de l'ancien libéralisme), pourtant pour lui aussi Jésus n'est qu'un homme, et rien de plus. Le Nouveau Testament le présente bien comme un être pré-existant et surnaturel, qui descendit sur terre, naquit de façon miraculeuse, se sacrifia sur la croix pour porter le péché du monde, ressuscita le troisième jour, puis retourna au ciel. Mais ce faisant, il a recours à des expressions mythologiques pour traduire la signification de ce personnage historique et de sa mort subie pour nous. C'est-à-dire que par sa crucifixion le salut de Dieu nous est accessible. Mais en lui-même, Jésus fut un homme et rien de plus.

La nouvelle quête du Jésus historique

Il fallait s'attendre à ce que cette "fuite" vers le "Christ kérygmatic" suscitât des remous. Le Nouveau Testament nous autorise-t-il réellement à écarter complètement le Jésus historique pour reporter notre attention exclusivement sur le Christ de la foi ? En 1954, l'un des étudiants de Bultmann, Ernst Käsemann, publia un article portant sur "Le problème du Jésus historique",² où il accusa son maître de docétisme. Käsemann et les autres néo-bultmanniens revinrent au Jésus historique lui-même comme point de départ, car, pour eux, c'est ce Jésus historique qui est le support du message concernant le Christ de la foi. Même s'il est vrai que nous ne pouvons accepter les Evangiles tels quels en raison de la superposition des nombreuses couches de la tradition post-pascale, il est néanmoins possible de se frayer un chemin à travers ce témoignage pour parvenir à la couche pré-pascale. Dans cette couche, nous découvrons la conscience christologique qui habitait Jésus.³ Presque tous les néobultmanniens ont

² Publié dans les *Essais exégétiques* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972), pp. 145-173.

³ Fuller; *op. cit.*, p. 42.

cherché à traduire en une formule globale cette conscience de Jésus. Ebeling évoqua la "foi" de Jésus, Fuchs son "comportement" (en allemand, Verhalten), et Paul Van Buren sa "liberté". Mais quel que soit le terme employé, ils admettaient tous que cette conscience de soi exceptionnelle de Jésus constituait le fondement du Christ du kérygme postérieur des apôtres. En même temps, ils croyaient que le Christ du kérygme n'est pas le simple développement d'une christologie implicite, cachée dans conscience de soi du Jésus historique. Le kérygme concernant le Christ de la foi est quelque chose de complètement nouveau par rapport à la prédication de Jésus lui-même. Le grand bouleversement, c'est que le proclamateur est devenu l'objet de la proclamation. Le Jésus qui avait prêché la foi est dorénavant le sujet de la foi, et la clé de cette métamorphose, c'est la résurrection (Ebeling). Néanmoins, ils se montrèrent tous peu pressés de traiter de son historicité. Le plus souvent, on a l'impression que la résurrection est le fait de la communauté chrétienne qui l'interprète, plutôt qu'un acte de Dieu opéré dans la vie de Jésus lui-même. Il n'est donc guère surprenant qu'au début des années soixante le débat ait porté essentiellement sur la résurrection.⁴

Malgré toutes les objections que l'on peut formuler contre la Nouvelle Quête du Jésus historique, il est indéniable que celle-ci repréenta un grand progrès par rapport à la position de Bultmann lui-même. Elle s'attaqua à un réel problème : quel est le lien entre le Jésus terrestre d'avant la résurrection et le Jésus proclamé par l'église primitive ? Il apparut progressivement qu'on ne saurait dissocier les deux. Ils sont inséparables. Ou mieux encore : ils sont un seul et même Jésus-Christ. Sans aucun doute, un élément de discontinuité existe, mais il fait partie intégrante d'une continuité foncière. Comme l'exprime R. H. Fuller vers la fin de son livre *Tendances actuelles dans les études néotestamentaires* : "Le Jésus historique pré-pascal proclama qu'en sa personne Dieu mettait en œuvre son action eschatologique et s'appretait à mener cette action à son terme. Le kérygme post-pascal proclame que par la vie, la mort, et la résurrection de Jésus Dieu a mené une action eschatologique (noter le changement de temps), quoique cette action doive être parachevée à une date ultérieure."⁵ De quelle manière pouvons-nous le savoir ? Parce que Dieu le ressuscita des morts. La résurrection du Christ est non seulement le tournant décisif dans la vie de Jésus ; elle est aussi la grille de référence indispensable ; car c'est dans ce cadre et par ce moyen que nous sommes en mesure d'appréhender la personne et l'œuvre de Jésus.

⁴ Cf. les ouvrages suivants (liste non exhaustive !) : Daniel P. Fuller, *Easter Faith and History*, 1965 ; F. Vierung (éd.), *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, 1966 ; B. Klappert (éd.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 1967.

⁵ Fuller, *op. cit.*, p. 140.

Wolfgang Pannenberg

Néanmoins, la Nouvelle Quête, tout en représentant un grand pas en avant par rapport à Bultmann, pouvait difficilement dépasser la notion, plutôt floue, suivant laquelle le Christ de la foi est "le Jésus de Nazareth en qui, selon le kérygme et la foi, Dieu a agi de façon décisive en vue du salut de l'humanité."⁶ Une question restait sans réponse. Alors qui est-il ? Est-il tel que le Nouveau Testament le proclame : le Fils de Dieu ? Est-il, suivant les anciennes confessions de foi, "vere Deus" et "vere homo" ? Il était inévitable que ces questions réapparaissent.

Wolfgang Pannenberg fut, dans son *Esquisse d'une Christologie*⁷, le premier à les aborder sous un jour nouveau. Il fait une distinction entre deux approches différentes de la christologie : celle qui, dans sa terminologie à lui, part "d'en haut" et celle qui part "d'en bas".⁸ La première, la méthode classique, suivie également par Barth, part de l'incarnation du Fils de Dieu. Pannenberg croit lui aussi que Jésus est le Fils de Dieu. Il croit que le cœur du message de l'église chrétienne est "qu'en traitant de Jésus, nous traitons de Dieu lui-même."⁹ Pourtant, il croit que, pour l'établir, nous devons partir "d'en bas", c'est-à-dire du Jésus historique, car la confession du Christ faite par la communauté chrétienne se fonde sur l'action et le "destin" de l'homme Jésus. D'après les évangiles, il est clair que "Jésus a pensé et parlé dans la perspective des attentes eschatologiques" de son époque.¹ Il attendait l'achèvement définitif de l'histoire humaine, marqué par la résurrection universelle des morts, par l'apparition du Fils de l'homme d'origine céleste, et par le jugement dernier. C'est dans ce cadre que Jésus remplit sa mission d'appeler les hommes à entrer dans le Royaume de Dieu qui s'est manifesté en sa personne.² Il est évident qu'en faisant cet appel, Jésus revendiquait pour lui-même une autorité prodigieuse. Il allait jusqu'à prétendre parler au nom de Dieu. Cette revendication revêtait également un caractère proleptique : elle devait par la suite être confirmée par Dieu lui-même. Cependant, en ce qui concerne cette confirmation, l'attente de Jésus semble avoir été complètement déçue, car il fut condamné comme blasphémateur par les chefs de son propre peuple et devait être exécuté comme rebelle par les Romains. Il expira sur une croix. C'est alors que le grand miracle se produit : Dieu le ressuscite d'entre les morts et apporte

⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁷ *Esquisse d'une Christologie* (Paris, Cerf, 1971) : trad. de *Grundzüge der Christologie*, 1964.

⁸ *Ibid.*, pp. 30 ss.

⁹ In : James M. Robinson et John B. Cobb Jr (éds), *Theology as History*, New Frontiers in Theology, vol. III, 1967, p. 101. Cf. *Esquisse...*, pp. 13 s.

¹ *Esquisse...*, p. 62.

² *Ibid.*, pp. 273 s.

de ce fait sa caution à sa personne et à ses prétentions. Il est vrai que l'histoire de l'humanité ne s'acheva pas, mais le sens de la résurrection de Jésus ne peut être autre que l'anticipation proleptique de cet achèvement.

Par la même occasion, il apparaît clairement qui est en réalité ce Jésus. Par la résurrection, la christologie qui part "d'en bas" débouche sur une christologie eschatologique, où il est manifeste que "Jésus, en tant qu'il est *cet* homme, c'est-à-dire qu'il est homme dans cette situation particulière et unique qui est la sienne, avec sa mission particulière et son destin particulier, n'est pas seulement un homme mais, en raison de sa résurrection d'entre les morts (*kata pneuma*), il est un avec Dieu et ainsi Dieu lui-même."³ Mais cette conclusion n'est-elle pas en contradiction avec ce que nous lisons sur le Jésus historique qui se considérait comme totalement soumis au Père ? Pannenberg répond de la manière suivante : cette soumission même, considérée rétro-activement, exprime chez Jésus son unité essentielle de Fils avec le Père. En tant qu'être entièrement consacré au Père, Jésus révèle la divinité de Dieu et fait partie intégrante de l'essence de Dieu. C'est ainsi que, dans son existence pré-pascale, Jésus était le Fils de Dieu, bien qu'il ne fût pas encore possible de le discerner. Il est vrai que "la légende de la naissance virginale"⁴ fait de lui le Fils de Dieu dès le début. De plus, le Nouveau Testament va jusqu'à parler de pré-existence. Dieu était toujours un avec Jésus, même avant sa naissance terrestre. En dernière analyse, nous ne pouvons parler de Jésus qu'en fonction de l'incarnation. "Il faut donc réellement dire qu'en Jésus Dieu lui-même est venu de son au-delà en notre monde, sous forme humaine, et qu'ainsi la relation Père-Fils qui, nous le savons rétrospectivement, a toujours appartenu à l'être de Dieu, a pris une forme corporelle."⁵ Cette affirmation n'est pas incompatible avec la distinction que Jésus faisait toujours entre lui-même et Dieu, qu'il appelait son Père. Pannenberg soutient au contraire que "la distinction que Jésus a maintenue entre lui et le Père appartient aussi à la divinité de Dieu."⁶ Ainsi, la christologie "d'en bas" de Pannenberg aboutit à une doctrine trinitaire pleinement développée, qu'il formule à l'aide du concept hégélien de personnalité.⁷

Mais n'en résulte-t-il pas que l'humanité de Jésus, le "vere homo", s'efface complètement devant le "vere Deus" ? Pour répondre à cette objection, Pannenberg revient à la doctrine du sixième siècle de "l'anhypostasie" et de "l'enhypostasie". Mais il s'empresse d'expliquer qu'elle n'entraîne pas une division de Jé-

³ *Ibid.*, p. 412.

⁴ *Ibid.*, pp. 171-83.

⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁷ *Ibid.*, pp. 223 ss.

sus en deux natures. En fait, il apprécie peu le terme "nature". Il préfère parler de deux "aspects complémentaires". Il écrit : "Son humanité n'est pas en composition avec une entité divine : il s'agit de deux aspects complémentaires mais dont chacun recouvre toute l'existence de Jésus."⁸ C'est en tant que "vere homo" que Jésus apparaît comme "vere Deus". "L'homme Jésus n'est pas composé d'une substance humaine et d'une substance divine, mais il est Fils de Dieu en tant qu'il est cet homme."⁹

Il est clair que, bien qu'elle parte "d'en bas" (c'est-à-dire, du Jésus historique), la christologie de Pannenberg se rapproche très nettement en fin de compte, sur le point décisif de la résurrection, de la christologie classique, défendue par Barth. En dépit de sa critique de ce dernier, Pannenberg partage au fond sa pensée exprimée en termes de révélation. Il affirme catégoriquement : "ce qui appartient à la révélation de Dieu appartient aussi à l'être de Dieu, si toutefois la Révélation révèle Dieu-même."¹ Pannenberg respecte ce principe de façon encore plus conséquente. Il n'hésite pas à envisager des éléments constitutifs fondamentaux de l'attitude de l'homme Jésus, tels que l'humilité, l'obéissance, la soumission, et jusqu'à son ignorance, comme relevant de l'essence même de Dieu.

Jürgen Moltmann

C'est un raisonnement semblable, mais entraînant des conséquences autrement importantes pour la doctrine de Dieu, que l'on trouve dans deux projets christologiques post-barthiens, en l'occurrence ceux de Jürgen Moltmann et d'Eberhard Jüngel. En 1972 Moltmann publia son deuxième ouvrage de premier plan sous le titre *Der gekreuzigte Gott*.² Cinq années plus tard Jüngel fit paraître son grand ouvrage *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*.³ Malgré quelques divergences importantes, les deux ouvrages adoptent en réalité la même approche et arrivent à des conclusions analogues. C'est Moltmann, dont le livre est disponible en traduction anglaise, qui retiendra notre attention.

Dans son introduction, intitulée "Pour comprendre le thème de ce livre", Moltmann signale qu'il n'est pas le premier à élaborer une théologie de la croix. Il mentionne, entre autres, les noms de Paul et de Luther, la théologie dialectique primitive et la renaissance luthérienne. Dans toutes les conceptions primitives,

⁸ *Ibid.*, pp. 432-3.

⁹ *Ibid.*, p. 432.

¹ *Ibid.*, p. 215.

² Trad. fr. : *Le Dieu crucifié* (Paris, Cerf-Mâme, 1974).

³ C.à.d. "Dieu comme mystère du monde. Pour fonder la théologie du Crucifié dans le débat entre le théisme et l'athéisme".

cependant, l'accent fut toujours mis sur la question du salut personnel. Moltmann préfère dépasser ce niveau, et demande non seulement : "Qui est le Dieu de la croix du Christ qui est abandonné par Dieu ?", mais aussi ce qu'est le sens de la croix en vue de la libération de l'humanité en général.⁴ D'où les trois grandes parties de l'ouvrage : la christologie, la doctrine de Dieu (surtout la nature trinitaire de Dieu) et la libération de l'homme.

Le point de départ de Moltmann se trouve dans l'affirmation suivante : "Dieu se révèle dans la croix du Christ abandonné de Dieu. Le principe de la théorie de la connaissance découlant de la théologie de la croix ne peut être qu'un principe dialectique : la divinité de Dieu se révèle dans le paradoxe de la croix."⁵ Mais qu'est-ce que cette croix ? Pour y répondre, Moltmann adopte une approche double. La première (qu'on trouve au chapitre IV) est de caractère historique. Il pose la question : que reste-t-il, à la lumière de sa crucifixion, de la prétention de Jésus d'être celui qui vient ? Nous devons prendre cette crucifixion très au sérieux. Jésus y mourut comme celui que le Père avait rejeté. "La croix du Fils sépare Dieu de Dieu jusqu'à l'inimitié et à la différence complètes."⁶ La deuxième approche (trouvée au chapitre V) marque, pour ainsi dire, un pas en arrière. Maintenant il s'interroge : "si pour la foi de Pâques la résurrection de Jésus par Dieu qualifie la personne de Jésus de Nazareth comme Christ de Dieu, alors se pose inévitablement la question : 'Pourquoi le Christ devait-il souffrir ainsi ?'" Et pourquoi "la parole de la croix" fait-elle toujours partie intégrante de la proclamation chrétienne ? La seule façon de répondre à cette question consiste à dire que nous devons "comprendre 'Dieu et Père de Jésus-Christ' entièrement à partir de l'événement de la croix."⁷

Moltmann sait bien qu'il n'est pas le premier à rattacher Dieu à la passion et à la croix du Christ. Il énumère lui-même plusieurs autres théologiens,⁸ en particulier Karl Barth et sa concentration christologique de toute la théologie.⁹ Mais Barth n'alla pas assez loin. Il rattacha, il est vrai, la croix à Dieu, mais il la rattacha à une conception "simple" de Dieu. Elle n'avait pas un caractère suffisamment trinitaire.¹ "Si l'on considère la signification de la mort de Jésus pour Dieu même, il faut nécessairement en venir aux tensions et aux relations intratrinitaires de Dieu et parler du Père, du Fils et de l'Esprit."² La crucifixion n'est pas simplement

⁴ *Le Dieu crucifié*, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁷ *Ibid.*, pp. 206 et 218.

⁸ *Ibid.*, pp. 227 s.

⁹ *Ibid.*, p. 229.

¹ *Ibid.*, pp. 230 s.

² *Ibid.*, p. 231.

un fait vécu par l'homme Jésus, mais elle touche Dieu lui-même. "Ce qui arrive au Christ en croix est chose qui arrive à Dieu même."³

S'en suit-il que l'on doit dans un sens réel parler de la mort de Dieu sur la croix ? En d'autres termes, s'agit-il d'une autre version de la théologie dite de la mort de Dieu ? A vrai dire, Moltmann se sert à plus d'une reprise d'expressions telles que la mort de Dieu⁴ et le Dieu crucifié.⁵ Mais un peu plus loin il établit une distinction importante. En réalité, il ne faudrait pas appeler la mort de Jésus la mort de Dieu, mais plus exactement la mort en Dieu. Par la mort de Jésus sur la croix Dieu reprit sur lui la souffrance et la mort. Toutes les souffrances de l'histoire de ce monde sont de cette façon assumées par Dieu lui-même. Oui, même Auschwitz est en Dieu lui-même.⁶ "La 'division' en Dieu doit contenir en elle toute la révolte de l'histoire."⁷ C'est là qu'est le vrai salut, car si toute l'histoire humaine, avec son cortège de souffrance, de culpabilité, et de mort est reprise par cette "histoire de Dieu", elle est reprise dans l'avenir de l'histoire de Dieu.⁸

Il est évident que là aussi nous avons affaire à une christologie très profonde et très complète. Il est également évident qu'il s'agit d'une christologie qui prend le même point de départ que Chalcédoine. Jésus est "vere Deus" et "vere homo".⁹ Moltmann va jusqu'à défendre Chalcédoine contre l'accusation d'avoir élaboré une christologie "d'en-haut".⁹ En même temps, il dépasse très nettement Chalcédoine. Il existe à cet égard un parallèle indiscutable avec Pannenberg. Moltmann se réfère lui aussi à la notion d'"en-hypostasie". Pourtant on découvre des différences importantes. La pensée de Moltmann est plus rigoureusement trinitaire. Dans sa christologie la croix est plus qu'une révélation de la trinité : c'est un événement trinitaire, c'est-à-dire un événement qui se produit à l'intérieur de la trinité elle-même. En outre, tandis que dans la christologie de Pannenberg la vie et la résurrection de Jésus occupent une place centrale, Moltmann met tout l'accent sur ses souffrances et sa mort, ce qui, par le biais de l'interprétation trinitaire de la croix, aboutit à l'inclusion de toute la souffrance humaine et de la mort dans l'histoire de Dieu.

A ce stade, cependant, nous commençons à nous interroger. Est-il vraiment possible, si l'on se fonde sur la Bible, de parler en termes si universels de l'inclusion de toute la souffrance humaine et de la mort dans l'histoire de Dieu ? La thèse de Molt-

³ *Ibid.*, p. 233.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 219.

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 217, 219, 22 s., 225 ss.

⁶ *Ibid.*, p. 324.

⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁸ *Ibid.*, p. 284.

⁹ *Ibid.*, p. 104.

mann n'est-elle pas sur ce point plus hégélienne que biblique ? D'ailleurs, le fondement de cette inclusion, à savoir la notion du "Dieu crucifié", est-elle réellement conforme à l'Écriture ? L'absence totale de cette expression dans l'Écriture est frappante. Il semble que les auteurs du Nouveau Testament, qui de toute évidence croyaient que Jésus était le Fils de Dieu, fussent d'avis qu'il fallait éviter une telle expression. Chaque fois qu'ils font allusion au crucifié, ils l'appellent *Fils* de Dieu, et jamais *Dieu*. Du reste, ils le désignent toujours comme le Fils de Dieu incarné. C'est le Fils, devenu homme, qui fut crucifié et ressuscité d'entre les morts. Abandonné par Dieu, il ne s'écrie pas : "Mon *Père*, mon *Père*, pourquoi m'as-tu abandonné ?", mais "Mon *Dieu*, mon *Dieu*, pourquoi m'as-tu abandonné ?" C'est l'homme Jésus attaché à la croix comme notre représentant, qui est abandonné par son Dieu. Ces faits suscitent également sans aucun doute des interrogations concernant les relations entre Père et Fils au sein de la trinité, mais cela n'a rien à voir avec la volonté de Moltmann de faire de la croix un événement se produisant à l'intérieur de Dieu lui-même. A mon avis, Moltmann outrepassa le langage sobre de l'Écriture, et "la théologie de la croix" qui en résulte est un édifice spéculatif qui tient aux endroits cruciaux davantage de Hegel que du Kérygme biblique.¹

Une approche différente

Jusqu'à présent il a été question de christologies modernes s'inspirant de Chalcédoine. Elles ont toutes pour objectif de s'en tenir à la confession que Jésus était "vere homo" et "vere Deus", tout en cherchant à surmonter quelques-uns des problèmes soulevés par les déclarations du Concile quant aux deux natures existant en la seule personne du Fils de Dieu.

Il existe, cependant, une approche radicalement différente dans nombre de christologies actuelles. En un mot, elles rejettent la formule de Chalcédoine, pour laquelle Jésus est à la fois véritablement homme et véritablement Dieu, et n'hésitent pas à déclarer que *Jésus était homme, et rien de plus*. Dans son article consacré à des "Problèmes actuels de christologie",² H. Berkhof fait état de trois objections formulées contre la solution de Chalcédoine, et plus particulièrement contre le développement en-hypostatique postérieur. 1^o) La doctrine de la trinité y évolue vers un tri-théisme. 2^o) Le Jésus historique, conçu de façon an-hypostatique, c'est-à-dire sans agent humain comme source de son existence, prend dangereusement les allures d'un Dieu déguisé en homme, ou d'un être hybride, mi-Dieu et mi-homme. 3^o) Cette doctrine spéculative ne peut certainement représenter le contenu

¹ Cf. les nombreuses références à Hegel dans son ouvrage : spéc. p. 284.

² *Art. cit.*, pp. 1-17.

de la proclamation de l'église, d'autant moins que ce développement spéculatif fait défaut dans la proclamation du Nouveau Testament lui-même. Pour toutes ces raisons il nous incombe de chercher une autre solution.

On est frappé de constater que cette recherche d'une autre christologie se poursuit à la fois dans les théologies catholique et protestante. En réalité, il semble y avoir un consensus croissant sur cette question précise. Il va sans dire qu'on retrouve des divergences entre les uns et les autres, mais tous s'accordent pour dire qu'il faut non seulement partir de l'homme Jésus, mais aussi prendre au sérieux sa réelle humanité dans un sens absolu et définitif.

Le débat en Angleterre

Mais avant de passer en revue quelques-unes de ces autres christologies, j'aimerais d'abord évoquer brièvement le débat sur l'incarnation, qui se déroula en Grande Bretagne à partir de 1977. Tout commença par la parution du volume *Le mythe du Dieu incarné* en 1977. Le livre suscita de profonds remous, principalement peut-être en raison de son titre provocateur, car en réalité son contenu n'offrait rien de bien nouveau. Ses thèses avaient, pour la plupart, été exposées dans des ouvrages antérieurs, soit par les mêmes auteurs³, soit par d'autres. La même année, quelques théologiens évangéliques publièrent une réponse en écrivant *La vérité du Dieu incarné*,⁴ tandis que le pasteur anglican George Carey rédigeait la brochure *Le Dieu incarné : réponse aux mises en questions contemporaines d'une doctrine chrétienne classique*. Le débat se poursuivit par la suite, comme les titres suivants l'attestent : *Incarnation et mythe* (sous-titré *La suite du débat*)⁵ et *Le débat concernant le Christ* de Don Culpitt.⁶

Il ne m'est pas possible ici de parler du contenu de ces livres. Je me contenterai de faire quelques observations d'ordre général. Tout d'abord, il faut savoir pourquoi ce débat fut lancé. Dans l'introduction rédigée ensemble par les sept auteurs du *Mythe du Dieu incarné*, ceux-ci déclarent qu'ils avaient écrit ces lignes non seulement pour rester fidèles à la vérité, mais aussi, et surtout, "pour offrir la possibilité aux enfants de nos enfants de devenir des disciples du Christ".⁷ Tous estiment que la doctrine de l'incarnation, interprétée comme une présentation de faits véritables, n'est plus "crédible" (mot qui revient souvent dans le livre).

³ P. ex. M. Wiles, *The remaking of Christian doctrine*, 1973 ; John Hick, *God and the universe of faith*, 1973.

⁴ Michael Green (éd.), *The Truth of God incarnate*, 1977.

⁵ Michael Goulder (éd.), *Incarnation and Myth. The Debate Continued*, 1979.

⁶ Don Culpitt, *The Debate about Christ*, 1979.

⁷ John Hick (éd.), *The Myth of God incarnate*, 1977, p.x.

Mais comment donc voient-ils Jésus ? Dans l'introduction ils annoncent comme leur point de départ commun la conviction que "Jésus était (tel qu'il apparaît dans Actes 2, 21⁸) "un homme désigné par Dieu" en vue d'un rôle spécial dans le plan divin, et la conception ultérieure de Jésus comme Dieu venu en chair, deuxième personne de la sainte trinité, menant une vie humaine, est une façon mythologique ou poétique d'exprimer sa signification pour nous".⁹

Dans l'ensemble, l'œuvre est plutôt décevante. Je relèverai brièvement les points suivants.

1. Bien que le terme "mythe" soit utilisé dans le titre du livre, il n'apparaît jamais clairement ce que les auteurs entendent par ce vocable. En réalité, chacun semble en avoir son interprétation personnelle.

2. D'une manière générale, les auteurs font preuve d'un scepticisme non-justifié à l'égard de la valeur historique des données bibliques. Celles-ci sont très souvent réinterprétées de telle façon qu'il reste peu, ou rien, du sens primitif. Il est, en effet, remarquable que seul un auteur, Michael Goulder, traite de la résurrection ; et même alors, il l'interprète de manière purement psychologique.¹ Le livre passe également sous silence la signification sotériologique de Jésus, tandis que (sans que cela soit une surprise !) il n'est guère question du tout du péché et de la culpabilité.

3. A un certain moment, l'un des auteurs, Frances Young, avoue que le Nouveau Testament renferme des "données incarnationnelles".² Elle avoue aussi qu'il "ne semble pas y avoir dans la littérature indubitablement pré-chrétienne une seule revendication comparable à celle — absolue — faite en faveur de Jésus."³ Pourtant, elle reste convaincue que la croyance en l'incarnation fait tout naturellement partie d'un monde habitué au surnaturel. Cette attitude est symptomatique de l'ensemble de l'œuvre. Apparemment, il n'importe pas d'établir que la croyance en l'incarnation serait étrangère à la pensée du Nouveau Testament, mais le fond du problème c'est que les auteurs la récuse pour des raisons extra-bibliques, c'est-à-dire d'ordre philosophique.

4. Tous les auteurs reconnaissent que Jésus est un homme à part. Ils ne sauraient se passer de lui. Il leur arrive de parler de lui en termes élogieux. Pour M. Wiles, Jésus enseigna au peuple "la vérité de l'amour de Dieu qui fait don de lui-même," et il convient de voir en lui "non seulement celui qui incarne pleinement la réponse de l'homme à Dieu mais aussi celui qui exprime en sa per-

⁸ Il s'agit en fait d'Actes 2.22.

⁹ *Op. cit.*, p. ix.

¹ *Ibid.*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 118.

sonne les voies de Dieu envers les hommes".⁴ Frances Young écrit : "Je vois Dieu en Jésus", et encore "Jésus restera toujours mon seul moyen de percevoir Dieu et ma seule réponse à Dieu".⁵ Elle va jusqu'à dire : "Il est "quasiment Dieu" pour moi".⁶ M. Goulder croit en "l'unité de l'œuvre de Dieu et de Jésus"⁷ et L. Houlden parle de "la position centrale qu'occupe Jésus pour tout ce qui concerne la compréhension de Dieu par l'homme".⁸ Finalement, John Hicks déclare croire en "l'immense signification de notre rencontre avec Jésus, car, ayant été en sa présence, nous découvrons que nous nous sommes, par la même occasion, trouvés en présence de Dieu".⁹ Et pourtant tous se refusent à le présenter en termes d'absolu et d'exclusivité. Il se peut bien que Jésus occupe une position centrale et unique pour les *chrétiens*, mais pour Frances Young "c'est certainement faire preuve d'un manque de réalisme que de prétendre qu'en tant que Christ du cosmos, Jésus a, en définitive, la même signification pour toute l'humanité indépendamment du temps, du lieu, et de la culture".¹

5. La grande faiblesse du livre, comme l'a signalé John Macquarrie avec raison dans une recension perspicace², c'est que les auteurs ne sont d'accord que pour repousser les doctrines traditionnelles de l'incarnation, sans pouvoir se mettre d'accord pour proposer un nouveau modèle de la foi. Il était dès lors inévitable que leur ouvrage produise l'impression négative d'une réduction de la foi. En d'autres termes, le livre ne propose pas, à vrai dire, une autre croyance. Afin d'en trouver, il nous faut nous tourner vers certains théologiens contemporains de premier plan, catholiques et protestants.

Piet Schoonenberg

Parmi les théologiens catholiques il faut citer tout d'abord le nom du Hollandais Piet Schoonenberg. En 1969 il publia un volume consacré à la christologie et intitulé (en hollandais) *C'est un Dieu des hommes*.³ Il est intéressant de relever que son contenu fut primitivement destiné à figurer parmi les volumes de l'œuvre catholique classique de théologie systématique, *Mysterium Salutis*, mais fut rejeté par le comité de rédaction, qui ne le trouva pas suffisamment orthodoxe et le remplaça par un livre de Dietrich

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁹ *Ibid.*, p. 184.

¹ *Ibid.*, p. 41. Cf. aussi la contribution de John Hicks, pp. 167-185.

² *The Truth of God incarnate*, p. 144.

³ Trad. angl. sous le titre : *The Christ*, 1972.

Wiederkehr, dont les idées étaient beaucoup plus proches de celles de Barth et de Pannenberg. Plus tard, le travail de Schoonenberg fut publié à part.

Une double conviction constitue son point de départ :

a) Il n'y a pas de division à l'intérieur de Jésus, et b) Il est un homme authentique. Il est, par contre, différent de nous, tout à fait différent, en vertu de sa relation unique avec Dieu. La question qui se pose ensuite est forcément : De quel genre de relation s'agit-il ? Schoonenberg rejette sans appel les notions de "an-hypostase" et "en-hypostase", car dans ce cas Jésus n'aurait pas été un homme authentique. L'humain aurait cédé la place au divin. Quelle est donc la relation entre cet homme Jésus et Dieu ? Pour Schoonenberg, l'idée que Dieu et homme sont "rivaux" sous-tend nombre de problèmes christologiques séculaires. Mais une telle conception est totalement erronée. En matière de christologie, au lieu de prendre comme hypothèse de travail la formule "Dieu et l'homme", il serait plus juste de parler de "Dieu en l'homme". Ensuite, pour clarifier sa propre position, Schoonenberg a recours — chose bizarre — à ces mêmes notions de "an-hypostasie" et "en-hypostasie", mais en en renversant les termes ! La Parole de Dieu, impersonnelle en soi (= anhypostatique), acquiert une personnalité sous la forme de l'homme Jésus-Christ (= enhypostatique). Il est ainsi licite de parler de "l'enyhypostasie de la Parole", qui devient une figure historique en la personne de Jésus.⁴ En tant que Christ, Jésus est de ce fait complètement rempli de la Parole qui l'habite, et il est dirigé par elle. Jésus est donc "l'homme eschatologique", qui se situe déjà dans le cadre de la consommation de toutes choses, de sorte qu'il est non seulement notre modèle et notre source d'inspiration, mais il est également porteur de salut, de vie, de liberté, d'amour, et d'adoption divine.

Il est évident que cette christologie se situe aux antipodes de celle de Barth, Pannenberg, et Moltmann. L'humanité du Christ est l'unique préoccupation de Schoonenberg. Quelles que soient nos réflexions sur le Christ (et la matière n'en manque pas pour lui !), il est et reste, en tout premier lieu et dans son essence, un homme. La thèse fondamentale de Chalcédoine des deux natures réunies en une seule personne divine est rejetée. Il n'y a qu'unité dans la parfaite humanité de Jésus-Christ. Son caractère unique réside dans le fait que la Parole de Dieu habite son humanité, mais sans détruire l'unité fondamentale de sa personne humaine.

Schoonenberg est l'un des défenseurs catholiques les plus acharnés de cette nouvelle christologie, mais il n'est certainement pas le seul. Plusieurs autres théologiens catholiques contemporains en vue sont très proches de lui. Les choses sont moins

⁴ Cf. *The Christ*, pp. 54-66 et 80-91.

claires chez eux dans la mesure où ils s'efforcent de conserver les formules des conciles anciens, ce à quoi ils ne parviennent qu'à grands coups de réinterprétations foncières. Le plus souvent, ils ne vont guère plus loin que Schoonenberg (si tant est qu'il vont aussi loin que lui !). A cet égard, les conceptions christologiques de E. Schillebeeckx et de H. Küng se présentent volontiers à l'esprit.

Edward Schillebeeckx

Au cours de ces dernières années, Edward Schillebeeckx, professeur de théologie systématique à l'université catholique de Nijmegen aux Pays-Bas, a publié deux œuvres importantes sur la christologie : *Jésus, l'histoire d'un Vivant*⁵ et *Justice et amour, grâce et libération*.⁶ Il faut y ajouter une œuvre moins longue : *L'histoire provisoire de deux livres sur Jésus*⁷ où il chercha à éclaircir certaines obscurités et à dissiper quelques malentendus. Schillebeeckx prend, lui aussi, comme point de départ le Jésus historique. Pour lui, dans le Nouveau Testament, ce Jésus historique se cache sous de nombreuses couches d'interprétations, mais à l'aide des méthodes historico-critiques, il est possible de redécouvrir le Jésus historique, qui est la norme et le critère définitifs à la lumière desquels toutes les interprétations ultérieures doivent être examinées et vérifiées. Cette méthode a des conséquences d'une grande portée. Quand, par exemple, le Nouveau Testament utilise des mots et des conceptions, tels que "Fils de Dieu" et "pré-existence", il ne faudrait pas les interpréter d'après la grille d'une christologie essentielle, mais au contraire d'après celle d'une théologie juive fonctionnelle. Dans la mesure où il est celui que Dieu a envoyé, Jésus est le Fils, c'est-à-dire le salut de Dieu pour nous.⁸

Alors, qui est Jésus ? La première interprétation que l'on peut déceler et qui doit remonter à Jésus lui-même, fait de lui le *messager eschatologique de Dieu*, qui nous offre le Salut de Dieu.⁹ Qu'en est-il donc de la doctrine plus tardive du Concile de Chalcédoine qui enseigne que Jésus est dans une seule personne divine à la fois "vere Deus" et "vere homo" ? Dans la dernière partie de son premier ouvrage¹ Schillebeeckx a l'air d'accepter cette doctrine, qui le mène vers le dogme traditionnel de la trinité. Cependant, on peut douter que tel soit le cas. A la fin de son troisième

⁵ *Jesus, the story of a living One*, 1974, 624 pages !

⁶ *Justice and Love, Grace and Liberation*, 1977, 904 pages !

⁷ *Interim story about two books on Jesus*, 1978.

⁸ *Jesus, the story of a living One*, pp. 455 s. Les décisions des anciens conciles sont interprétés de la même manière, pp. 461 ss.

⁹ *Ibid.*, pp. 392 ss.

¹ *Ibid.*, pp. 515-45.

me livre, le dernier en date, il pose lui-même la question : "A votre avis, Jésus reste-t-il, oui ou non, Dieu ?"² Dans sa réponse, il s'en tient — chose frappante — à une christologie fonctionnelle, c'est-à-dire révélationnelle. Il formule deux observations complémentaires sur Jésus. a) Il est la révélation décisive et définitive de Dieu. b) Il nous montre par la même occasion ce que nous autres hommes pouvons et devrions être.³ En d'autres termes, "en l'homme Jésus la révélation du divin ainsi que celle de la vraie humanité bonne et réellement heureuse se rejoignent parfaitement en une seule et même personne !"⁴ Schillebeeckx affirme ne dire autre chose que ce que Nicée et Chalcédoine voulurent exprimer selon les conceptions de leur époque. Mais l'on ne peut s'empêcher de soupçonner Schillebeeckx d'être en réalité beaucoup plus proche, dans sa doctrine, de Schoonenberg que des conciles.

Hans Küng

Il en va de même, me semble-t-il, de la christologie de Hans Küng. Lui aussi cherche à conserver les formules des premiers conciles pour exprimer la vérité, mais, dans les faits, il se rapproche très nettement de la position de Schoonenberg. Küng reconnaît ouvertement qu'il existe dans le Nouveau Testament une théologie de l'incarnation (c'est-à-dire, une théologie "d'en-haut")⁵ et que celle-ci écarte progressivement une théologie de l'exaltation plus primitive (partant "d'en-bas")⁶ Cependant, il ne faudrait pas prendre la théologie de l'incarnation comme une "christologie essentielle", mais bien plutôt comme une "christologie fonctionnelle".⁷ Tout ce qui est dit sur la relation entre Jésus et Dieu doit être interprété en termes de révélation. "Jésus de Nazareth, *homme véritable*, est, pour le croyant, *la révélation* réelle de l'unique *vrai Dieu*."⁸ Vu sous cet angle, la "préexistence", telle qu'elle est attribuée à Jésus, signifie qu'il a toujours existé dans la pensée de Dieu,⁹ et que la relation entre Dieu et Jésus existe dès le commencement et est fondée en Dieu lui-même.¹ En guise de résumé, Küng écrit : "Les énoncés sur la filiation divine, la préexistence, la médiation créatrice et l'incarnation, souvent présentés sous les formes mythologiques ou quasi my-

² *Interim Story...*, pp. 141-44.

³ *Ibid.*, p. 143.

⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵ Hans Küng, *Christsein* (Munich, 1974) ; tr. fr. *Etre chrétien* (Paris, Seuil, 1978), pp. 508 s.

⁶ *Ibid.*, pp. 510 s.

⁷ *Ibid.*, p. 521.

⁸ *Ibid.*, p. 516.

⁹ *Ibid.*, p. 518.

¹ *Ibid.*, p. 519.

thologiques de l'époque, ne tendent finalement ni plus ni moins qu'à ceci : établir le *caractère unique, non déductible et insurpassable de l'appel, de l'offre et de l'exigence* qui ont été proclamés par et en Jésus, qui ne sont pas, en définitive, d'origine humaine mais divine et qui, pour cette raison, s'adressent aux hommes de manière inconditionnelle et absolument irrévocable."² Par conséquent, la doctrine de la trinité fait l'objet d'une interprétation fonctionnelle et non essentielle. En somme, Küng se contente d'affirmer que "L'unité du Père, du Fils et de l'Esprit doit être considérée comme *événement de révélation et comme unité de révélation*."³ Cette affirmation est sans aucun doute importante et exacte. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'il y est question d'une unité moins essentielle qu'économique,⁴ et Küng ne précise pas si, conformément aux confessions de foi anciennes, il est prêt à admettre également une unité essentielle.

Les théologiens protestants

Lorsqu'on aborde l'étude des opinions protestantes, la situation se clarifie considérablement. Moins entravés par les exigences d'une tradition infaillible, les théologiens protestants sont davantage disposés à revoir la christologie traditionnelle et à s'aventurer sur des sentiers nouveaux. Partout, les résultats de l'exégèse historico-critique du Nouveau Testament, et plus particulièrement de la quête du Jésus historique, semblent avoir donné le branle à une réévaluation et à une refonte foncière de la christologie traditionnelle. Autre trait qui frappe, aucun d'entre eux ne nie que le Nouveau Testament nous offre des christologies "d'en haut". A vrai dire, tous pensent que cette approche "d'en haut" ajoute un aspect complémentaire indispensable à la christologie "d'en bas". Mais en fin de compte cette dernière semble l'emporter sur la première.

Encore une fois, j'évoquerai, pour illustrer ce point, trois noms, en respectant l'ordre chronologique, c'est-à-dire les dates de publication de leurs œuvres.

Ellen Flesseman

Le premier exemple est fourni par le livre *Croire aujourd'hui* (1972) du théologien hollandais, le Dr Ellen Flesseman. Il s'agit d'une œuvre de dogmatique destinée au grand public, où l'auteur

² *Ibid.*, p. 523.

³ *Ibid.*, p. 555.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 554 : "les formules triadiques du Nouveau Testament n'ont pas pour but une théologie trinitaire 'immanente', mais une théologie trinitaire 'économique' : non une trinité essentielle, intradivine (perspective immanente), en soi, mais l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit dans leur rencontre avec nous, unité manifestée dans l'histoire du salut (perspective économique)."

cherche à reformuler les doctrines chrétiennes à la lumière de l'exégèse biblique moderne et en relation avec la pensée contemporaine. Ce qui caractérise sa christologie, c'est le fait que non seulement elle commence par le Jésus historique (chs IX et X), mais aussi qu'elle le situe rigoureusement sur l'arrière-plan de l'Ancien Testament. Jésus est le véritable partenaire de l'alliance que Dieu établit avec Israël en vue de la bénédiction du monde.⁵ Mais qui est ce Jésus, ce véritable partenaire de l'alliance ? Est-il, suivant les confessions de foi anciennes, à la fois vrai Dieu et vrai homme ? Madame Flesseman récuse cette idée. Tout en louant les intentions des confessions et en reconnaissant même qu'elles mirent l'église ancienne à l'abri des déviations qui obscurciraient notre salut, elle y fait néanmoins des objections graves. Les confessions anciennes reviendraient à faire de Jésus un être quasiment Dieu et homme à la fois — chose impossible. Tout comme Schoonenberg, elle propose donc d'abandonner la formule "Dieu *et* homme" dans la christologie pour la remplacer par "La présence de Dieu *dans* cet homme". Le titre néo-testamentaire de "Fils de Dieu" doit par conséquent être compris comme indice de la relation exceptionnelle existant entre Dieu et cet homme Jésus. "Puisque Jésus vit dans une relation d'absolu avec Dieu, Dieu veut aussi jouir d'une pleine communion avec lui. Puisque Jésus est pleinement "vrai homme", Dieu veut aussi être un avec lui. Il nous est donc possible d'utiliser uniquement deux mots pour parler de Jésus. En lui nous avons affaire à un homme qui réalisa la destinée humaine prévue par Dieu, et en lui nous avons en même temps affaire à Dieu".⁶ Madame Flesseman ne saurait évidemment pas admettre une doctrine de l'incarnation. Pourtant elle discerne une vérité qui se dégage du fait que le Nouveau Testament parle du Christ en termes d'incarnation, à savoir que "Dieu détient l'initiative dans l'histoire de Jésus-Christ".⁷ Pour cette raison il peut être également la source de notre salut.⁸ Là-dessus, le Dr Flesseman, à l'instar de tous les autres théologiens qui prennent position en faveur de la nouvelle christologie, se démarque nettement de la théologie libérale classique. Pourtant, elle s'accorde avec elle pour affirmer que Jésus est homme, et rien de plus.

Il est évident qu'elle ne peut plus admettre la doctrine de la trinité. En effet, logique avec elle-même, elle est d'une grande franchise sur ce point. Elle écrit : "Je ne puis croire en un Dieu trinitaire, comme s'il était triple : Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit. Le Fils, Jésus-Christ, n'est pas Dieu, mais un homme qui était à ce point avec Dieu qu'en lui je rencontre Dieu ;

⁵ Ellen Flesseman, *Geloven vandaag*, 1972, p. 99.

⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁸ *Ibid.*, pp. 104 ss.

et l'Esprit n'est pas une entité à côté de Dieu le Père, mais il est Dieu lui-même qui me communique sa personne, la puissance de sa présence et la puissance de son amour saint. Voilà pourquoi je ne peux pas parler d'une trinité à l'intérieur de Dieu. Et pourtant je ne puis éviter de l'évoquer d'une manière trinitaire, car il me faut trois termes pour parler de la rencontre avec Dieu".⁹

John A.T. Robinson

Nous prendrons comme deuxième exemple la christologie de John A.T. Robinson, qui publia en 1973 son ouvrage *La face humaine de Dieu*. Connu du public comme l'auteur iconoclaste de *Dieu sans Dieu*, Robinson est un éminent spécialiste néo-testamentaire. Sa présupposition fondamentale, qui est d'un caractère dogmatique, ou mieux encore philosophique, bien plus qu'exégétique, apparaît dans la première phrase du deuxième chapitre : "Si Jésus-Christ doit être notre homme, il doit être l'un de nous : "totus in nostris", relevant exclusivement de notre monde... ; en d'autres termes, un homme dans toute l'acceptation du terme".¹ Mais ce n'est que le point de départ. A partir de là, il tente de pénétrer dans la dimension de l'être de Jésus qui dépasse ce qui est purement humain. La suite des titres qu'il donne à ses chapitres pose les jalons du cheminement qu'il suit : Notre homme, Un homme, L'homme, Un homme de Dieu, L'homme de Dieu, Dieu pour nous, Homme pour tous.

Ces titres montrent à l'évidence que Robinson n'opte pas pour une christologie "réduite". En effet, il se fait ouvertement l'avocat de "la christologie la plus élevée pour ce qui concerne à la fois l'humanité et la divinité du Christ".² Il n'hésite pas à déclarer que Dieu demeure dans le Christ "comme dans un fils" et qu'"il demeurerait en lui en vertu d'une union personnelle et non simplement en raison d'une grâce intermittente".³ Cependant, il reste qu'il était homme et rien de plus. La doctrine patristique de "l'anhypos-tasie" et de "l'enhypos-tasie" est rejetée.⁴ Jésus est tout comme nous-mêmes, "un produit authentique du processus

⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹ John A.T. Robinson, *The Human Face of God*, 1973, p. 36.

² *Ibid.*, p. 141 ; cf. aussi sa confession dans la Préface : "En fait, ma préoccupation — et c'est une préoccupation existentielle et non seulement académique — est dans une large mesure une question qui se pose à moi : *comment dire aujourd'hui* de façon à la fois fidèle et compréhensible ce que disait la confession chrétienne la plus ancienne et la plus brève : 'Jésus est Seigneur' ? J'écris comme un homme qui *veut* faire cette confession. Car, comme Paul le disait de lui-même, pour ceux qui l'ont connu, 'l'amour de Christ ne nous laisse pas le choix'. Je ne peux pas faire autrement car 'pour moi, vivre c'est Christ'." (p. xi).

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ *Ibid.*, pp. 147 s.

de l'évolution".⁵ Il est "un homme né de la même manière que tous les autres, tributaire de la chair, de la loi et du péché. Mais il incarnà si parfaitement l'initiative divine et sa présence salvatrice que, lors du baptême de Jésus la proclamation fut faite (déclaration confirmée par sa résurrection) que tout ce que Dieu était, il l'était lui aussi".⁶ C'est pour cette raison que l'apôtre Jean ose l'appeler "l'exégèse même" du Père (Jn 1, 18), et même "theos" en personne (Jn 1, 1. 18). Mais il ne faudrait pas prendre de telles expressions dans un sens "essentiel". Robinson refuse lui aussi de dépasser le niveau d'une christologie "fonctionnelle"⁷ et, obligé de faire un choix, il opte, par conséquent, pour une "christologie qualitative"⁸ c'est-à-dire que Jésus diffère de nous par sa supériorité qualitative, et non par son essence.⁹

Hendrikus Berkhof

Notre troisième exemple — le plus important — d'une nouvelle christologie élaborée par des théologiens protestants est fourni par le livre *Foi chrétienne*¹ (publié aussi en 1973) d'Hendrikus Berkhof, professeur de théologie systématique à l'Université d'Etat de Leyde. Le chapitre intitulé "Jésus le Fils"² constitue ce qui est peut-être l'analyse et la ré-interprétation les plus pénétrantes de la christologie traditionnelle à avoir vu le jour au cours de ces dernières années. Malheureusement, je ne puis faire mieux que d'en donner un bref résumé, ce qui rend impossible de faire justice au raffinement avec lequel l'auteur traite des nombreux aspects complexes de la question christologique.

Dans la première partie, Berkhof distingue quatre approches possibles pour la christologie. 1) En partant "de l'arrière" — là nous voyons Jésus à la lumière de l'Ancien Testament. 2) En partant "d'en-haut" — là nous voyons comment en sa personne

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁷ "Jésus est une personne humaine, choisi parmi ses frères pour être l'instrument de l'œuvre décisive de Dieu et pour jouir d'une relation avec lui à laquelle aucun autre homme n'est appelé. En le voyant, les hommes voient-ils le Père ? *fonctionne-t-il* comme Dieu, dans la miséricorde comme dans le jugement ? *est-il* Dieu pour eux ? voilà ce qui est en jeu." p. 184. Lorsque Robinson se sert d'un langage "ontologique", comme dans la dernière partie de cette phrase, il faut l'interpréter à la lumière du langage "fonctionnel" qui précède, et non l'inverse !

⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁹ Pour une discussion stimulante des conceptions de Robinson, cf. Norman Anderson, *The Mystery of the Incarnation*, 1978, pp. 95-107.

¹ H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, 1973 ; trad. angl. : *Christian Faith*, Eerdmans, 1979.

² *Christelijk Geloof*, pp. 281-355.

la Parole de Dieu devient une vie humaine située dans l'histoire. 3) En partant "d'en-bas" — là nous le voyons comme un homme placé dans le contexte de son époque. 4) En partant "du futur" — là nous voyons son action dans l'histoire de ce monde. Les quatre approches sont complémentaires. Pour sa part, Berkhof préfère partir "d'en-bas", c'est-à-dire du Jésus historique. Il n'ignore pas que la recherche historico-critique ne saurait dévoiler le mystère divin de Jésus le Christ, mais il estime que si un tel mystère existe, nous le rencontrerons tôt ou tard au cours de nos recherches, et qu'à partir de ce moment il nous faudra trouver une autre approche plus incisive. Après avoir fait ce choix, Berkhof passe à l'examen des sources néo-testamentaires, pour arriver à la conclusion que Jésus est le vrai homme, le partenaire fidèle de l'alliance, donné par Dieu lui-même au moyen d'un nouvel acte de création (c'est ainsi qu'il interprète le terme "Fils de Dieu").³ En tant que tel, il est le médiateur qui par son respect absolu de l'alliance réalise pour tous les hommes le salut eschatologique définitif.

Mais qui est-il personnellement ? Berkhof rejette les formules de Nicée et de Chalcédoine, de même que les constructions dogmatiques ultérieures de "l'anhypostasie" et de "l'enhypostasie".⁴ Ce sont pour lui des moyens d'exprimer le mode de pensée *ontologique* caractéristique de l'ère patristique de notre culture occidentale d'une manière générale. Cependant, il ne saurait accepter non plus une pensée purement *empirique*. Il préfère lui-même ce qu'il appelle la pensée vétéro-testamentaire fondée sur la notion d'alliance et exprimée en *termes de relation*.⁵ Par un nouvel acte de création, Dieu lui-même appelle Jésus à l'existence pour qu'il soit le partenaire parfait de l'alliance, l'homme nouveau par excellence, *l'homme eschatologique*.⁶ Cet homme n'est pas un être hybride, mi-humain et mi-divin. Il est à tous égards un "moi", mais ce "moi" humain complet est entièrement (c'est-à-dire, au degré suprême et jusqu'aux derniers recoins de son être) *et* volontairement imprégné du "moi" divin. Il nous est donc possible d'affirmer qu'en Jésus Dieu lui-même vient vers nous, afin de nous sauver par son intermédiaire.

Il est évident que cette conception de Jésus comme le vrai homme eschatologique a des implications d'une grande portée pour la doctrine de la trinité. Dans le système de Berkhof également, il n'y a plus de place pour une trinité d'un caractère ontologique ou essentiel. Il faut envisager la doctrine de la trinité elle aussi d'après une pensée d'alliance et de relation. Le Père est le

³ *Ibid.*, pp. 298 s.

⁴ *Ibid.*, pp. 303 s.

⁵ *Ibid.*, p. 303.

⁶ *Ibid.*, p. 302.

partenaire divin, le Fils est le représentant de l'humanité, l'Esprit (Dieu-en-action) est le lien entre Père et Fils et aussi, par voie de conséquence, le lien entre le Fils (avec un F majuscule) et tous les autres fils qu'il attire vers le Père.⁷

Une brève appréciation

Nous sommes malheureusement obligés de nous arrêter là. De toute évidence, la christologie de Berkhof se distingue nettement des idées libérales de jadis, qui reposaient sur un fondement humaniste et ne laissaient aucune place à un salut digne de ce nom. Pour Berkhof, Jésus est le Sauveur indispensable. C'est par la confession de foi personnelle qui suit qu'il clôtura la conférence prononcée en 1973 devant la section européenne de l'Alliance Mondiale des Eglises Réformées : "Tu es le vrai Homme, tel que Dieu te voulait dès le début : le vrai Fils obéissant, porteur d'amour, celui qui, en acceptant toutes les conséquences, était disposé non à conserver mais à donner sa vie pour les autres, et qui a lancé, par cette vie exceptionnelle d'amour et d'obéissance, le contre-mouvement de résurrection dans ce monde. En tant que vrai homme, tu es aussi l'homme de l'avenir. Tu n'es pas simplement une exception bizarre, car tu ne serais dans ce cas qu'un acte d'accusation dressé contre nous. Dieu nous a fait don de ta personne comme pionnier et précurseur, comme garant, en vertu de ton sacrifice, de ta résurrection, et de ton Esprit, afin qu'un avenir s'ouvre pour nous, peuple entêté et captif". Nous partageons tous, me semble-t-il, la conviction exprimée en ces termes. Nous croyons, tout comme Berkhof, que Jésus-Christ est le pionnier et le précurseur, le garant qui par son sacrifice, sa résurrection et son Esprit, nous a ouvert des perspectives d'avenir, à nous peuple entêté et captif.

Cependant l'on ne peut s'empêcher de se demander si Berkhof rend pleinement justice à ce que le Nouveau Testament enseigne sur notre Seigneur. N'y trouvons-nous pas un enseignement plus riche, plus poussé, plus profond ? On est frappé du fait que Berkhof (il en est de même de tous les autres théologiens partisans de cette autre christologie) se trouve dans l'impossibilité de faire justice aux titres christologiques donnés à Jésus d'un bout à l'autre du Nouveau Testament. Le titre "Fils de Dieu" en est un exemple frappant. Ces théologiens prétendent tous qu'il ne faudrait pas prendre ce titre dans un sens ontologique, mais qu'il conviendrait mieux de le voir sur l'arrière-plan de l'Ancien Testament, où il indique un fidèle partenaire d'alliance. L'on ne s'étonne pas qu'aucun de ces théologiens ne puisse admettre l'idée de la pré-existence de Jésus. Tous ré-interprètent les textes néo-testamentaires qui traitent d'une pré-existence comme la fa-

⁷ *Ibid.*, pp. 348-350.

çon juive ou hellénistique d'exprimer l'idée que Jésus est le fruit de l'initiative divine.⁸ De telles ré-interprétations peuvent-elles rendre fidèlement compte du kérygme néo-testamentaire concernant Jésus ? Une lecture attentive révèle que le terme "Fils de Dieu" et l'idée de la pré-existence sont plus que de simples moyens d'exprimer la signification unique et universelle de Jésus dans la création et la rédemption. Ils sont si profondément enracinés dans le Nouveau Testament et formulés d'une manière si claire qu'il faut les prendre très au sérieux. Seule une théologie "incarnationnelle" permet de les expliquer. Il est nettement insuffisant de parler, comme Frances Young, "d'éléments incarnationnels" dans le Nouveau Testament.⁹ La christologie néo-testamentaire ne peut être située que dans le contexte d'une incarnation *authentique*. Le terme "Fils de Dieu" n'est pas un simple titre donné à Jésus par suite de sa résurrection (mais tel est aussi le cas en Ro 1, 4) : Jésus est appelé Fils de Dieu dès avant sa résurrection. Le Nouveau Testament évoque sa filiation divine en relation aussi avec son baptême (cf. Mc 1, 11 : "Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis mon bon plaisir") et avec sa naissance (cf. les paroles adressées par Gabriel à Marie : "Celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu", Lc 1, 35). En effet, le Nouveau Testament fait remonter sa qualité de Fils jusque dans l'éternité. Il est "le Fils unique qui est dans le sein du Père" (Jn 1, 18).¹ Voici également la clé de tous les textes qui traitent de sa pré-existence (cf. Ph 2, 5 ss. ; Ga 4, 4 ; Col 1, 15-17 ; He 1, 1-3 ; Jn 1, 1-3 ; cf. aussi tous les textes trouvés dans les Evangiles synoptiques où Jésus lui-même répète maintes fois : "Je suis venu..."). On ne peut écarter ces passages sous prétexte qu'il s'agirait d'exprimer la signification de Jésus dans des termes juifs ou hellénistiques. Il ne faut pas oublier que tous ces textes furent écrits par des Juifs, alors que — fait capital — l'idée même d'une incarnation était totalement étrangère à la pensée juive. Tout l'Ancien Testament souligne l'abîme infranchissable qui sépare le Dieu transcendant et l'homme, créature faite de chair et de sang, et tirée de la terre (Gn 3, 19). Et voilà des auteurs juifs qui évoquent la pré-existence de cet homme, Jésus de Nazareth, en tant que Fils éternel.

Chalcédoine

C'est ce mystère que les pères de l'Eglise ancienne voulaient sauvegarder contre toutes sortes de tentatives hérétiques de leur

⁸ Pour Berkhof, cf. *op. cit.*, p. 304.

⁹ *The Myth of God incarnate*, p. 19.

¹ En commentant ce verset, Leon Morris remarque que le participe *ôn* (traduit par : qui est...) exprime "une union qui se perpétue". "Le Fils unique est continuellement dans le sein du Père." *Commentary on the Gospel of John*, 1971, p. 114.

époque de rendre l'Évangile chrétien plus compréhensible et plus acceptable, en minimisant soit l'humanité de Jésus, soit sa divinité. Ils qualifièrent donc l'homme Jésus de Nazareth de "vere homo" et "vere Deus". Ils n'ignoraient pas qu'il leur était impossible d'élucider le mystère de son être. Ils n'en firent pas la tentative non plus, même dans la formule de Chalcédoine. On a coutume de relever que la déclaration de Chalcédoine fut dans une large mesure exprimée de façon négative : "Un seul et même Christ, Fils, Seigneur, seul engendré, révélé dans ses deux natures *sans* confusion, *sans* division, *sans* changement, *sans* séparation." Par ces quatre négations, appelées "alpha privantia", les pères fixèrent pour ainsi dire les limites à l'intérieur desquelles le mystère se situe. Il est vrai qu'ils eurent recours aux vocables et aux concepts de leur époque à eux. Leurs termes, tels que "hypostase" (personne) et "phusis" (nature), ne furent nullement irréprochables. A vrai dire, l'église n'a jamais prétendu que Chalcédoine ait mis un point final à la question. Elle a toujours reconnu que sa formule n'était qu'une faible tentative de traduire le mystère de la personne de Jésus dans des termes qui n'avaient pas été directement empruntés à l'Écriture, mais qui émanaient de la pensée spécifique de cette période de l'histoire. Il serait donc faux de prétendre que nous ne devons pas l'exprimer *d'une autre manière*. Mais je crois que nous devons aussi soutenir que nous n'avons pas le droit de rester *en deçà de Chalcédoine*. Si nous voulons prendre vraiment en considération *toutes* les données bibliques, nous ne pouvons pas faire abstraction de Chalcédoine (et de Nicée). Dans son ouvrage *La personne du Christ*, G.C. Berkouwer écrit à juste titre : "Celui qui refuse la confession de la pré-existence du Christ sera inéluctablement amené à refuser le mystère du Christ et perdra de vue l'arrière-plan de toutes les paroles du Christ, qui sont indissolublement liées dans le Nouveau Testament à ce mystère."²

En outre, nous devrions être conscients du fait que l'idée que nous nous faisons de la personne de Jésus-Christ a toujours des implications d'une portée profonde pour le reste de notre théologie. Nous avons vu plus haut qu'elle concerne directement la doctrine de la trinité. Si Jésus n'est que "vrai homme", il n'est plus possible que Dieu soit "trois-en-un" au cœur de son être. Tout au plus, pourrait-on parler d'une "trinité économique" ou d'une "trinité-dans-la-révélation", mais une trinité "essentielle" ou "ontologique" est exclue. Mais les implications ne se limitent pas à la doctrine de la trinité. Dans sa recension du livre *Le mythe du Dieu incarné*, John Macquarrie a raison d'écrire : "Les doctrines chrétiennes sont imbriquées si étroitement les unes dans les autres que, si on en enlève une, plusieurs autres auront tendance à s'effondrer. Après le rejet de l'incarnation, la disparition de la

² G.C. Berkouwer, *The Person of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954.

doctrine de la trinité n'est-elle pas inévitable ? Quelle version d'une doctrine de réconciliation serait encore possible ? La Sainte-Cène se réduirait-elle à un simple culte du souvenir ? Quel travail en perspective pour récrire les confessions de foi et les liturgies, les livres de prières et recueils de cantiques, et jusqu'aux Saintes Ecritures !"³

L'autorité de l'Écriture

Je me permets une dernière remarque. Je crois que le nœud du problème, c'est que les partisans de cette nouvelle christologie ont une autre attitude à l'égard de l'Écriture. Sans doute la considèrent-ils comme indispensable, mais elle n'est en dernière analyse qu'un témoignage humain. C'est la tentative faite par l'église primitive d'exprimer en paroles humaines ce qu'elle avait trouvé en Jésus. Nous devons évidemment prêter la plus grande attention aux paroles de ces témoins, mais en dernier ressort il nous incombe d'exprimer dans nos propres paroles ce que *nous* trouvons en Jésus *aujourd'hui*. Dans sa conférence délivrée devant la section européenne de l'Alliance réformée, Berkhof s'exprima ainsi : en Palestine l'église primitive luttait avec le problème de la personne de Jésus. Nous observons dans le Nouveau Testament qu'elle attribua à Jésus bien des titres : Fils de l'homme, Messie, Fils de Dieu, la Parole, Seigneur, et d'autre encore. Mais aucun titre ne peut tout exprimer. Jésus ne propose pas une christologie ; il s'offre lui-même. Et il nous invite à découvrir le nom par lequel nous pourrions confesser ce qu'il est pour nous.

Sur bien des points nous pouvons donner notre acquiescement. Il est effectivement du devoir de l'église d'aujourd'hui de proclamer *dans le langage d'aujourd'hui* ce que Jésus est pour nous. Il reste que la déclaration de Berkhof soulève une question. Que devient alors l'autorité du témoignage apostolique ? A-t-il valeur de norme ? C'est-à-dire, nous lie-t-il de manière à ce qu'il nous soit interdit de nous en éloigner ? Ou bien le Nouveau Testament se contente-t-il de nous fournir quelques principes directeurs, nous laissant le soin de prendre nos propres décisions ? Derrière cette question s'en cache une autre. Où les auteurs du Nouveau Testament puisèrent-ils leur interprétation ? Ne fut-elle que l'expression de leur expérience personnelle et subjective du Seigneur ressuscité ? Ou bien remonte-t-elle en réalité à celle que Jésus a donnée de sa propre personne au cours de sa vie terrestre ? Je sais bien que les spécialistes néo-testamentaires sont loin de s'accorder sur la question de la compréhension que Jésus avait de lui-même. Cependant, même les "minimalistes" doivent reconnaître que Jésus était conscient de sa place particulière, voire

³ *The Truth of God incarnate*, p. 144.

unique, dans l'histoire d'Israël. On se demande s'il est possible de rendre justice à la conscience que Jésus avait de lui-même en l'expliquant en termes purement "fonctionnels". Ou bien repose-t-elle aussi sur un fondement ontologique ? Des auteurs néo-testamentaires tels que Paul, Jean et l'auteur de l'épître aux Hébreux outrepassaient-ils leurs droits en se servant, pour parler de Jésus, de termes à la fois "fonctionnels" et ontologiques ? Lui ont-ils attribué, en procédant ainsi, plus que de justice ? Dans son ouvrage *La réalité de la foi*, H.M. Kuitert pose le problème dans les termes suivants : "La vraie question consiste à savoir si nous devons attribuer à Jésus sa signification ou s'il doit l'établir lui-même."⁴ L'auteur répond pour sa part : "L'interprétation de Jésus, de ses voies et de son œuvre comme la voie du salut et comme l'œuvre salvatrice a sa source en Jésus lui-même. C'est là une affirmation dogmatique. L'exégèse a pour mission de la confirmer et de l'affiner, et elle a les moyens de s'acquitter de cette tâche. Paul ne déforma pas ce que Jésus avait accompli. A sa manière — et sa manière n'est pas celle de Jean ni celle de l'auteur de l'épître aux Hébreux, et elle est plus explicite que celle de Jésus lui-même — Paul mit en lumière Jésus dans sa personne et son œuvre au moyen de celles-ci."⁵ Je crois que nous sommes là au cœur même du problème.

Il ne s'agit pas d'un problème purement théorique. L'église ancienne engagea la bataille christologique parce qu'elle était convaincue qu'il y allait de l'Évangile même. Je suis pleinement d'accord. La divinité de Jésus n'est pas un "supplément" facultatif sans portée réelle pour notre salut. Au contraire, notre salut y est subordonné. *Nous ne pouvons être sauvés que par Dieu lui-même*. Je ne nie pas que les partisans de la nouvelle christologie considèrent eux aussi Jésus comme leur sauveur et rédempteur. Il n'y a plus de traces du moralisme superficiel de la théologie libérale de jadis, qui ne voyait en Jésus qu'un maître et modèle. Et pourtant il me semble que cette nouvelle christologie prend une orientation qui pourrait facilement aboutir — ou peut-être doit inévitablement aboutir — à de telles déviations. Si l'on ne tient plus Jésus pour le Fils éternel de Dieu, qui "pour nous autres hommes et pour notre salut descendit du ciel... et devint homme" (Crédo de Nicée), s'il n'est que le "vrai homme" qui est le pionnier et le précurseur, alors on enlève les meilleurs garde-fous contre une transformation moralisante de l'Évangile.

Il ne faudrait pas sous-estimer la gravité de la situation. Il se peut bien que John Macquarrie ait raison d'affirmer qu'il "serait anachronique de qualifier d'ariennes, déistes ou unitaires les pri-

⁴ H.M. Kuitert, *The Reality of Faith*, 1968, p. 166.

⁵ *Ibid.*, p. 167.

ses de position de cette œuvre (c'est-à-dire *Le mythe du Dieu incarné*), mais il a aussi raison d'ajouter : "Il n'y a aucun doute qu'il existe des affinités."⁶ Les indices sûrs ne manquent pas pour montrer qu'il faut engager une nouvelle fois la bataille christologique de l'église ancienne. Une fois de plus, l'église se voit confrontée à la question : "Qui dites-vous que je suis ?" Une fois de plus, l'existence même de l'église est remise en question. Aujourd'hui, tout comme aux quatrième et cinquième siècles, notre salut dépend de la réponse que nous donnons à cette question fondamentale. Car pour le Nouveau Testament notre salut n'est rien moins que ceci : "La générosité de notre Seigneur Jésus-Christ qui, pour vous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre, pour vous enrichir de sa pauvreté" (2 Co 8, 9). Ces paroles, qui ne révèlent aucune trace d'une spéculation mythologique, résument parfaitement toute la christologie du Nouveau Testament. Et c'est cette christologie qui fut défendue par l'église à Nicée et à Chalcedoine.*

⁶ *The Truth of God incarnate*, p. 144.

* Cet article a été traduit par M. Brian Tidiman.