

Cours de CHRISTOLOGIE

I° PARTIE : LA CONSTITUTION DU DISCOURS CHRÉTIEN.

Ce premier temps suivra la constitution, la transmission et la réception du discours de la foi, que l'on verra passer de l'attestation apostolique à l'élaboration conceptuelle puis systématique. On relèvera les différents registres (historique, sotériologique, ontologique) selon lesquels il se déploie, ainsi que les caractéristiques de ses *phases* successives : le *témoignage apostolique* et subapostolique ; la *phase dogmatique*, âge de la foi raisonnée ; la phase *théologique*, âge de la raison croyante.

Un premier chapitre recueillera le témoignage néo-testamentaire - indissociablement ecclésial, trinitaire et christologique -, mettant au jour les deux *concepts*¹ du discours chrétien : christologique (*un seul et le même est à la fois Dieu et homme, Jésus le Christ, notre Sauveur*) et trinitaire (*un seul Dieu est distinctement Père, Fils et Esprit*).

Le chapitre 2 suivra l'*organisation* du donné révélé et son *élaboration conceptuelle* (du 2° siècle à 553). On examinera cette œuvre de la *foi raisonnée* (où les croyants s'efforcent d'exprimer de la manière la plus juste et la plus rigoureuse possible le contenu de leur foi en mobilisant les ressources de cette faculté qui en nous organise le discours : la *raison*), du point de vue tant trinitaire que christologique. La totalité du mystère chrétien se posant initialement dans cette affirmation : *Jésus est le sauveur des hommes*, la foi au Sauveur apparaîtra comme le centre de référence de *toutes* les autres affirmations et réflexions, quelles que soient, au demeurant, les différences notables entre les théologies d'Alexandrie, d'Antioche et de l'Occident latin.

Le chapitre 3 analysera une nouvelle période de l'attestation chrétienne. On la placera sous le signe de la *raison croyante* : acquiesçant à l'expression canonisée de la foi, la réflexion s'efforce d'en concilier les données et d'en lever les difficultés au regard de la *raison* (perspective *systématique*). On analysera l'une ou l'autre des questions de la christologie post-chalcédonienne relevant d'une "anthropologie du Christ" (B. Sesboué) : science du Christ, conscience filiale de Jésus... et on enregistrera les élaborations discursives de la théologie trinitaire.

Cette annonce impose la question du *développement* ou du *progrès* du discours de la foi. Pour qui l'examine du point de vue de la production des termes ou des formules, parler de *progrès* ou de *développement* apparaît relever de l'évidence : à un moment surgissent un thème ou un concept qui ne figuraient pas auparavant dans la confession de la foi. Toutefois, doit-on parler de *développement* (par apport d'éléments extérieurs) ou de *déploiement* (par exploration d'un donné) ? Nous verrons que la foi chrétienne "n'évolue pas au sens où elle aurait incorporé progressivement des contenus qui lui auraient été dès l'abord étrangers. Elle se développe *selon son côté rationnel*, car à chaque époque elle doit répondre aux questions nouvelles qui montent des figures de la conscience et des cultures"². En suivant le *déploiement* de l'attestation croyante, nous verrons comment, à rebours de toute forme répétitive, les chrétiens ont su recevoir des questions nouvelles qui appelaient des réponses inédites. En d'autres termes, ce déploiement de l'attestation croyante doit être compris comme l'*approfondissement* [et non pas *acquisition* : tout étant déjà donné dès le jour de Pentecôte, l'effort croyant et théologique consiste à faire l'inventaire de ce donné inaugural] de la *compréhension croyante* [c'est toujours la foi qui vient au discours et qui parle d'elle-même et sur elle-même, et c'est toujours une foi qui prie, célèbre et témoigne] de Jésus.

1. Le *concept* nomme ce qui *ressaisit* dans l'unité d'un terme ou d'une phrase simple une multiplicité de déterminations ; il rassemble et articule chacun de ses "moments", c'est-à-dire chacun des éléments qui font de lui une structure organisée.

2. B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Histoire des Dogmes. I. Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, p. 15.

CHAPITRE PREMIER :

LE TÉMOIGNAGE DU NOUVEAU TESTAMENT.

Notre parcours s'ouvre sur l'analyse de l'attestation néotestamentaire, car le N. T. occupe une place unique dans le procès de constitution du discours chrétien : il est la référence et la *norme ultime* (*norma normans non normata*) de tout discours chrétien postérieur. C'est là une proposition que nous nous bornons à enregistrer sans chercher à la fonder. Un second présupposé : la théologie n'est pas un discours extérieur à la foi, mais un discours *par* la foi et *dans* la foi, un discours qui va "de la foi à la foi" (Ro 1, 17).

C'est pourquoi nous partirons du croire-chrétien que les écrits néotestamentaires autorisent à décrire comme *un croire ecclésial sous le signe de l'auto-communication de Dieu*. D'un côté, en régime chrétien, la condition du croyant sera caractérisée comme "libre accès" (*prosagôgè* - προσαγωγή) à Dieu (cf Ro 5, 2 ; Ep 2, 18 ; 3, 12 ; Hb 4, 16) et comme "assurance" (*parrhèsia* - παρρησία) devant Dieu (Hb 10, 19 ; I Jn 2, 28 ; 3, 21). De l'autre, un croire *ecclésial*. La foi n'est pas seulement décision individuelle, prise à l'intime du cœur, elle comporte une nécessaire dimension historique et sociale : A.T. et N.T. sont lettre et témoignent l'un et l'autre d'un peuple qui entoure le Christ³, de telle sorte que "Jésus ne peut être confessé sans que soit confessée la nature du lien qui l'unit à son peuple"⁴.

Le croire-chrétien peut être également récapitulé comme "foi de Jésus-Christ"⁵. Cette lexie ne désigne pas la seule foi *en* Jésus-Christ, encore moins la foi vécue *par* Jésus. Elle ne vise pas non plus d'abord la démarche libre par laquelle un croyant *s'en remet à...*, l'adhésion qu'il donne, mais un dispositif de relations avec Dieu. Le syntagme "Jésus-Christ" désigne celui qui suscite l'adhésion, en tant qu'il détermine et inaugure ce nouveau mode de relations avec Dieu ; Jésus-Christ est "le pionnier et l'accomplisseur de notre foi" (τον της πιστεως αρχηγον και τελειωτην - Hb 12, 2). Dès lors, la question s'impose : qui est Jésus-Christ pour déterminer cette nouvelle "économie" ? Comment a-t-il de quoi être ce qu'il est ?

Selon cette perspective, on relèvera la pluralité des nominations et titulatures de Jésus. Elle renvoie à la diversité des communautés, et par là à la diversité, selon situations et groupes, des espérances que Jésus apparaît être venu exaucer⁶, car on ne peut détacher des communautés chrétiennes la représentation christologique qu'elles portent et qui les fait vivre⁷. Cette "anamnèse" des premiers chrétiens apparaîtra armée d'un identique mouvement⁸, qui pose l'identité paradoxale de deux figures : celle de Jésus (crucifié et Serviteur) *et* celle du Christ (ressuscité et Seigneur), opérant l'articulation de deux aspects du fait Jésus qui, "par leur relation dialectique, définissent l'objet même de la foi" :

- d'une part, "l'existence historique du juif Jésus de Nazareth" : prédicateur du Règne de Dieu, reconnu par certains comme Messie d'Israël, contesté par d'autres pour des raisons légalistes et culturelles, et condamné au supplice de la Croix ;
- d'autre part, "l'interprétation posthume" de cette existence et de cette personne, interprétation "attestée par ceux qui eurent foi en lui" et le reconnurent comme Messie d'Israël, médiateur de salut, au prix d'une relecture et d'une *conversion* de leur espérance ;
- mais cette relecture et cette conversion sont opérées "*en raison de la relation unique [de Jésus] avec Dieu en sa qualité de Fils*"⁹.

3. cf P. BEAUCHAMP, "Jésus-Christ n'est pas seul. L'accomplissement des Écritures dans la Croix", *RSR*, 65/2, 1977, p. 244 [= *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf, 1982, p. 74] ; cf B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée, 2000, p. 32.

4. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 101-102.

5. Phi 3,9 ; Gal 2, 16.20 ; 3, 22 ; Ep 1, 15 ; I Tim 1, 14 ; 3, 13 ; 2 Tim 1, 13 ; 3, 15 (cf J. GUILLET, *La Foi de Jésus-Christ*, p. 15-46 ; M. D. HOOKER, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", *NTS*, 35, 1989, p. 321-343).

6. C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Chapitre 3, p. 66-124.

7. cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 47.

8. Qu'Aletti nomme "mouvement de jésuchristologisation" (cf J.-N. ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament* ?).

9. P. GRELOT, "Pour une étude scripturaire de la christologie. Note méthodologique", COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie*, p. 114 - je souligne.

0 - Indications bibliographiques.

- J. GUILLET, "Qui est Jésus ? Le Verbe fait chair", *Jésus-Christ dans notre monde*, Paris, Ddb, 1974, p. 167-187.
- B. SESBOÛÉ, "Avant Pâques. La genèse de la foi en Jésus, Christ et Sauveur" ; "Après Pâques. Le mouvement de la christologie", *Pédagogie du Christ*, p. 19-42 & 43-77.
- J. SCHMITT, "La Genèse de la Christologie apostolique", *Initiation à la Pratique de la Théologie, ** Dogmatique I*, Paris, Cerf, 1982, p. 131-183.
- O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, "Bibliothèque théologique", Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.
- C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens. Une christologie exégétique*, "J.J.-C." 70, Paris, Desclée, 1997.
- R. E. BROWN, *Jésus dans les quatre Évangiles. Introduction à la christologie du Nouveau Testament*, "Lire la Bible" 111, Paris, Cerf, 1996.
- R. SCHNACKENBURG, "La Christologie du Nouveau Testament", *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, Paris, Cerf, 1974, vol. X, p. 13-234.
- J. A. FITZMYER, *Vingt questions sur Jésus-Christ*, "Dossiers libres", Paris, Cerf, 1983.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie*, Paris, Cerf, 1984.
- J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Aubier, 1971 [nouvelle édition : DDB, 1990].
- J. GUILLET, *Les premiers mots de la foi. De Jésus à l'Église*, Paris, Centurion, 1977.
- J. GUILLET, *La Foi de Jésus-Christ*, "J.J.-C." 12, Paris, Desclée, 1980.
- J. GUILLET, *Jésus dans la foi des premiers disciples*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- P. LAMARCHE, *Christ vivant*, Essai sur la Christologie du Nouveau Testament, "Lectio Divina" 43, Paris, Cerf, 1966.
- V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, "L. D." 57, Paris, Cerf, 1969.
- C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, "J.J.-C." 11, Paris, Desclée, 1979¹, 1994².
- J.-N. ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament ?* "J.J.-C." 61, Paris, Desclée, 1994.
- H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible*, "J.J.-C." 7, Paris, Desclée, 1978¹, 1995².
- H. CAZELLES, *La Bible et son Dieu*, "J.J.-C." 40, Paris, Desclée, 1989.
- P. GRELOT, *L'Espérance juive à l'heure de Jésus*, "J.J.-C." 6, Paris, Desclée, 1978. Nouvelle édition, revue et augmentée : 1994 (n° 62 de la même collection).
- L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Paul*, "L. D." 6, Paris, Cerf, 1951.
- M. QUESNEL, *Jésus-Christ selon Saint Matthieu. Synthèse théologique*, "J.J.-C." 47, Paris, Desclée, 1991.
- A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, "L. D." 58, Paris, Cerf, 1969.
- J. DORÉ, "La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique", *RSR*, 65/2 (1977), p. 279-304.
- J. DORÉ, "Croire en la résurrection de Jésus-Christ", *Études*, 356/4 (Avril '82), p. 525-542.
- J. SCHMITT, "La Résurrection de Jésus dans le Kérygme, la tradition et la catéchèse", *DBS*, X, Paris, Letouzey & Ané, 1985, col. 487-582.
- M. DENEKEN, *La Foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, "théologies", Paris, Cerf, 1997 [675 pages !].
- J. MOINGT, "'Montre-nous le Père". La question de Dieu en christologie", *RSR*, 65/2, 1977, p. 305-338.
- P. GRELOT, *Dieu, le Père de Jésus-Christ*, "J.J.-C." 60, Paris, Desclée, 1994.

I.- LA "FOI DE JÉSUS-CHRIST".

Dans un premier temps, nous analyserons ce qui constitue l'événement fondateur de cette nouvelle "disposition religieuse" qu'est le croire-chrétien - à savoir : *l'événement pascal*. Événement fondateur non pas au sens de quelque chose qui se situerait en amont et s'éloignerait de nous au fur et à mesure que l'histoire s'avance, mais au sens de ce qui constitue la condition de possibilité toujours présente du croire-chrétien. En d'autres termes, nous nous situons dans l'espace qu'ouvre l'événement pascal. Nous chercherons à caractériser cette "expérience pascalle" des premiers disciples ("la condition des croyants"); de là, nous en viendrons à celui qui en est la source et le modèle, l'initiateur et l'accomplisseur (Hb 12, 2). Nous verrons comment les premiers "chrétiens" en appellent à Jésus de ce qui les fait vivre, manifestant du même coup que la première annonce de la foi est indissolublement ecclésiale, christologique et trinitaire. Avant d'aborder sur un point précis (et relativement limité) cette *anamnèse* des premiers chrétiens (comment cette anamnèse se dit ? comment elle se donne corps verbal ?), nous montrerons comment le discours de la foi ne revêt pas la même facture, comment l'appel à Jésus revêt, dès le Nouveau Testament, des aspects et des accentuations différents. À cette fin, nous esquisserons *le déploiement de l'expression de la foi aux générations apostolique et subapostolique*. Ainsi qu'il a déjà été noté, ces variations posent la question du développement de la foi chrétienne ; ce déploiement ne se situe pas au niveau de la *certitude* ou de la *conviction* de foi, mais au niveau de l'*expression*. La foi se développe, progresse *selon son côté rationnel*¹⁰, car il y a toujours comme un retard de l'*expression* sur le *sens*. Un troisième paragraphe relèvera comment l'affirmation de la "condition divine" de Jésus est venue au langage, par quels "tours de parole" est dite la relation de Jésus à Dieu au sein d'un monothéisme strict.

1.- L'événement pascal.

Notre analyse du témoignage néotestamentaire commencera à hauteur de l'événement pascal. Il est en effet tout ensemble "point de départ historique" du discours chrétien - Jésus est désormais confessé "Christ", et le titre de "Seigneur" devient une appellation significative stable -, et "berceau théologique de la foi au Christ"¹¹ - en ce qu'il est indissolublement œuvre de Dieu en faveur de Jésus, "œuvre propre du Père accomplie sur le Christ"¹², et œuvre de Dieu en faveur des croyants (cf Ac 2, 32-33).

1.1.- Analyse de Ac 2, 14-39.

C'est à partir du premier discours de Pierre (Ac 2, 14-39) que nous examinerons successivement la *condition des croyants* - l'événement pascal revêt une signification eschatologique fondamentale : désormais, les "derniers temps" du salut sont inaugurés pour eux - et la *condition de Jésus* - l'événement pascal marque son élévation à la condition de Seigneur.

1.1.1.- Condition des croyants.

L'événement pascal est œuvre de Dieu en faveur des croyants ; attestant la présence souveraine du Père, il est l'expérience d'un *salut* revêtant les traits d'un *pardon* (Ac 2, 38) ou d'une liberté qui fait du Christ le "l'aîné d'une multitude de frères" (Ro 8, 29). Cette expérience est rapportée *au don de l'Esprit*.

Ce don de l'Esprit - dont il est d'abord question - marque l'accomplissement du dessein de Dieu, l'exaucement des promesses. Il est important de noter comment Pierre rend compte de ce qui est en train de se passer : assez curieusement, il ne commence pas par parler de Jésus ; avant même d'annoncer la Résurrection du Christ, il reprend Joël 3, 1-5 (Ac 2, 17-21). Et ce qu'il affirme avant toute autre chose, c'est que les témoins de cet événement sont à un moment décisif de l'accomplissement du dessein de Dieu, de l'exaucement des promesses : "c'est bien ce qu'a dit le prophète : Il se fera dans les derniers jours..." - et suit la longue citation reprenant un passage de Joël (prophète bien mal connu d'ailleurs). C'est ainsi que Pierre précise la portée de l'événement de la Pentecôte. Trois caractéristiques de cet événement :

- d'une part, en s'adressant aux "hommes de Judée et à tous ceux qui résident à Jérusalem", Pierre indique que c'est un événement destiné à tout Israël ;
- d'autre part, Pierre parle "de prodiges là-haut dans le ciel et de signes ici-bas sur la terre. Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang". Ce faisant, il reprend des images habituelles de cette littérature que l'on appelle *apocalyptique*. Parce que ce terme a pris, dans notre usage courant, des significations complètement étrangères à celles qu'il revêtait à cette époque, il est nécessaire d'apporter quelques précisions. Pour nous, en effet, ce mot a pris le sens d'horreur absolue, de catastrophe épouvantable, de fin du monde. Certes, c'est bien de fin du monde que parle l'apocalyptique, mais elle parle plus encore, mais elle parle d'abord et surtout de l'instauration d'un monde nouveau. Non pas d'abord le crépuscule de ce monde, mais l'aurore d'un monde nouveau. Non pas d'abord la *condamnation* absolue de ce monde, mais la *révélation* de ce monde nouveau qui va naître de la crise du

10. cf B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Histoire des Dogmes. I. Le Dieu du salut*, p. 15.

11. R. SCHNACKENBURG, "La christologie du N. T.", *Mysterium Salutis*, vol. X., p. 17 & 28.

12. J. SCHMITT, "La Genèse de la Christologie apostolique", *art. cit.*, p. 139.

monde présent (et qui d'ailleurs met en crise le monde présent). Autrement dit, la littérature apocalyptique est une *écriture pour temps d'épreuve* ; elle n'a pas pour but d'effrayer, d'ajouter à la panique, mais de faire naître l'espérance au milieu des épreuves. On pourrait dire que la littérature apocalyptique veut transmettre à ses lecteurs cette exhortation de Jésus (dans un discours apocalyptique, précisément) : "redressez-vous, relevez la tête, votre délivrance est proche" (Luc 21, 28). Rien donc de terrorisant, encore moins de terroriste dans cette littérature, mais un service de l'espérance... D'ailleurs, dans le discours des Actes, les images utilisées par Pierre veulent souligner que l'événement de Pentecôte est un événement de portée universelle et même cosmique : il s'agit de cette nouvelle création annoncée et attendue, cette nouvelle création qui devait marquer l'intervention définitive et décisive de Dieu.

- Que la littérature apocalyptique n'ait pas pour but de terroriser, la meilleure preuve c'est Pierre lui-même qui la donne, quand il indique clairement la portée de cet événement ; il s'agit d'un événement heureux - et même salubre : "quiconque alors invoquera le nom du Seigneur sera sauvé" (v. 21).

Bref, cette longue citation explique ce qui vient de se passer : cet événement de la Pentecôte, destiné à tout Israël (v. 14), est de portée universelle et même cosmique (v. 19-20). Il ne s'agit donc pas, pour Pierre, de proclamer l'innocence de Jésus. S'il ne s'agissait que de cela, la seule démarche qui s'imposait était d'aller trouver les autorités juives et romaines et leur demander la réouverture du procès de Jésus. Pierre va plus loin : il interpelle tout Israël parce que l'événement de la Pentecôte est l'événement décisif de toute l'histoire d'Israël, en tant que *rassemblement* du nouveau peuple de Dieu, *rencontre* de Dieu et de son peuple et *communion* de Dieu et de l'humanité.

La condition des croyants a été mise sous le signe de l'expérience de l'Esprit. Pierre présente ce *don* de l'Esprit en relisant Joël : "je répandrai de mon Esprit sur toute chair. Alors vos fils et vos filles prophétiseront, vos jeunes gens auront des visions et vos vieillards des songes. Et moi, sur mes serviteurs et sur mes servantes je répandrai de mon Esprit" (v. 17-18). Comme au temps de la première Alliance, ce n'est plus seulement sur quelques privilégiés que Dieu répand son souffle, ce n'est pas seulement à quelques prophètes qu'il communique son souffle vital, mais c'est à toute chair, de telle sorte que tous deviennent prophètes et que tous deviennent voyants - autrement dit une expérience de communication (communion) avec Dieu. Cinq traits caractérisent cette expérience de l'Esprit.

α Expérience "*communionnelle*" (en lien avec le geste de charité)¹³ : reconstitution du groupe après la dispersion de la passion, communication et compréhension fraternelles (Ac 2, 7-8), geste d'accueil et de partage (Ac 10) - bref, découverte d'une puissance capable de surmonter obstacles et divisions.

β Expérience communionnelle comme *introduction dans les relations trinitaires* : "l'Esprit-Saint fait accéder à la Révélation du Dieu personnel, non par la seule désignation des noms trinitaires, mais par la découverte intime des liens qui unissent le Fils au Père"¹⁴. Expérience d'une "assurance" (παρηγορία) qui dépasse le contraire de la foi qu'est la *peur*. À la fois "spontanéité sainte et tournée vers Dieu" et "liberté toute neuve de parler directement à Dieu, de dire ses merveilles (Ac 2, 11 ; 10, 46) sans se laisser impressionner par l'étonnement des gens (Ac 2, 12) ou les menaces des autorités (Ac 4, 8.31)"¹⁵.

γ Expérience d'une *transformation profonde* - elle atteint le *cœur* ("d'entendre cela, ils eurent le cœur transpercé"). C'est une transformation que ne peuvent produire aucune influence humaine, aucun exemple, aucune pédagogie ; transformation qui ne peut provenir que "d'en haut", car seul Dieu peut ainsi atteindre l'homme au cœur (cf Ac 2, 37-39).

δ Expérience d'un *pardon*, inconditionnellement octroyé : l'Esprit est donné au peuple qui a rejeté Jésus, avant même tout geste de repentir de sa part. L'expérience de l'Esprit est fondamentalement une expérience de *pardon*. Déjà, dans la première Alliance, l'Esprit était annoncé comme lié au pardon des péchés (cf Jérémie ou Ezéchiel). L'expérience pascalle, c'est la découverte qu'au moment du rejet du Messie, Dieu, lui, ne rejette pas, mais accueille et pardonne. Par là s'accomplit la Nouvelle Alliance, dont le pardon des péchés est l'élément constitutif (cf Jér 31, 31).

ε Expérience de *création* : se découvrant eux-mêmes pardonnés, les disciples découvrent que Jésus est *porteur d'une puissance supérieure à la mort* : l'Esprit "n'apparaît pleinement qu'avec la résurrection de Jésus qui est comme une sorte de seconde création à partir de cette sorte de néant historique que constitue la mort"¹⁶.

Dans cette perspective, la nomination de l'Esprit Saint prend place dans la prédication apostolique à la fois comme explication d'une expérience et objet d'une confession :

= explication d'une *expérience* : une "spontanéité sainte" qui est, chez l'Apôtre, source de la prédication (Ac 4, 18) et chez l'auditeur, fruit du don de l'Esprit (Ac 10, 44).

13. J. MOINGT, "Montre-nous le Père...", *RSR*, 65/2, 1977, p. 323.

14. *ibidem*, p. 324.

15. J. GUILLET, *Les premiers mots de la foi. De Jésus à l'Église*, Paris, Centurion, 1977, p. 68.

16. G. MARTELET, "L'identité de l'Esprit Saint et la nôtre", *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 54, Avril-Juin 1995, p. 74.

= objet d'une *confession* : l'Esprit est donné par le Christ qui en a été oint, (il est passé en faisant le bien - Ac 10, 38) et qui le répand comme son bien propre (Ac 2, 32-33).

1.1.2.- Condition du Christ.

Après avoir présenté la condition des croyants, Pierre présente la condition du Christ, car Jésus est la source et la raison de ce qui arrive aux croyants. Jésus, confessé Christ, Seigneur et Fils de Dieu, est au centre de cette nouvelle "économie", de cette nouvelle "disposition" du salut. Cinq propositions décriront la condition du Christ. On remarquera que l'affirmation de la foi commence par la *narration* de ce qu'il a fait *pour nous*, de ce qui nous est advenu par lui. Ce n'est que dans un temps second que l'on passera à la contemplation de son *identité*.

α) Dans la séquence narrative (v. 22-24 et 29-36), récurrence de l'expression "cet homme" ou "ce Jésus" (v. 22 ; 23 ; 32 ; 36), toujours *complément* de l'action décrite. D'un bout à l'autre, il n'est question que de Jésus, mais celui-ci est toujours présenté en *dépendance* d'un A/autre. Au début, Jésus est en dépendance de Dieu (v. 22) et, à la fin, il est encore en dépendance de Dieu (v. 24.32.36). Au v. 23, Jésus n'est pas affirmé dans la dépendance de Dieu mais dans celle des hommes ("livré... par la main des méchants") ; toutefois, deux notations corrigent cela : d'une part, la "prescience de Dieu" et, d'autre part, l'affirmation de l'initiative de Dieu dans la résurrection ("Dieu l'a ressuscité"). Ces deux notations encadrent la "livraison" de Jésus aux mains des hommes. Ainsi, Dieu n'est pas mis en échec, Il réalise son dessein non pas *contre*, non pas *malgré*, mais par le truchement, *par l'intermédiaire* de la récalcitrance des hommes. On pourrait dire : en laissant la récalcitrance des hommes aller jusqu'au bout de son intention, parce que l'amour de Dieu va plus loin que notre propre refus.

β) La présentation de Jésus. Un premier temps rappelle ce que l'on a pu percevoir de Jésus. Il est présenté comme un homme qui fait des miracles, i. e. comme un homme dont l'humanité, évidente, ne peut être soupçonnée, mais un homme dont l'action manifeste bien plus que des phénomènes exceptionnels de puissance, un lien à Dieu, lien indiscutable mais inouï (voir Mc 4, 35-41 - où Jésus calme les flots sans se mettre en prière) et qui reste à préciser. D'autres signes manifestent que Jésus est comme "à hauteur de Dieu". Tout semble se passer comme si Dieu accreditait Jésus pour la mission qu'Il semble lui avoir confiée. Dans un deuxième temps, Dieu paraît s'effacer ; désormais, ce sont les hommes qui mènent le jeu. Jésus, "Fils de l'Homme livré aux mains des hommes" (cf Mc 9, 31), passe de mains en mains jusqu'au supplice final. Dieu est toutefois présent, mais pour aboutir au point fixé : vaincre la mort (troisième temps). Dans cette association de la récalcitrance des hommes et de la présence de Dieu, se trouvent simultanément dévoilée la profondeur de notre péché (voilà ce dont est capable *notre* liberté) et manifestée la puissance du pardon de Dieu. Ainsi, Jésus ne tombe jamais *hors de* la relation à Dieu - ce qui éclate dans la glorification (ou l'exaltation) de Jésus (Ac 2, 33 ; 3, 13), où Dieu le traite en égal à Lui-même.

γ) Ce geste de Dieu n'est pas improvisation ("Dieu ne fait rien soudainement" - Tertullien), mais représente *l'achèvement d'un long dessein*. Pierre cite longuement le Ps 16 (25-28), citation dont nous retenons deux éléments :

- "ton saint". Cette expression affirme simultanément l'appartenance de Jésus à Dieu et la proximité de Dieu et de Jésus. Bien que "largement distribuée" ¹⁷, cette appellation souligne un lien exceptionnel de Jésus à Dieu. Il n'est pas un fidèle parmi d'autres ; on le qualifie d'un titre que Dieu seul peut donner, car quel homme oserait se prétendre et se présenter comme "le saint" du Dieu trois fois saint ?
- "tu ne le laisseras pas connaître la décomposition" : parce qu'il est "le Saint" du Dieu vivant, Jésus ne peut être atteint par la décomposition du tombeau. Ce que fait Dieu en arrachant Jésus au tombeau est "naturel" : Il ne peut pas faire autre chose, étant donné ce qu'Il est - Dieu vivant - et ce qu'est Jésus - le Saint de Dieu.

δ) L'annonce de l'événement de Jésus de Nazareth, mort, ressuscité et exalté à la droite de Dieu (Ac 2, 36 ; 5, 31) s'inscrit dans une autre, toujours présumée et souvent exprimée : l'intervention du "Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob", "Dieu de nos Pères" (Ac 3, 13). Cet "événement" ne se comprend qu'à la lumière de la "promesse faite à nos pères" (Ac 13, 32) et des Écritures qu'il accomplit. Le Christ réalise le dessein de Dieu unique et Créateur, "annoncé d'avance par les prophètes" (Ac 3, 18-24 ; 10, 43). C'est "Dieu" en effet - Pierre le nomme simplement ainsi - qui a accredité Jésus, et c'est par son dessein bien arrêté que cet homme a été livré (Ac 2, 22-23). C'est "Dieu" qui l'a ressuscité, glorifié et exalté à sa droite (Ac 2, 24.32-33 ; 3, 13) - c'est-à-dire : l'a traité en égal de lui-même. C'est Dieu qui a envoyé, par Jésus-Christ, "la parole de salut" (Ac 10, 36). Paul (Ac 13, 33) y ajoute la mention de la relation filiale qui unit le Christ à Dieu, en commentant l'annonce de la Résurrection à l'aide du Ps 2.

ε) "Œuvre propre du Père accomplie sur le Christ", l'événement pascal fait suite à l'échec du Calvaire. Il est la manifestation de la liberté du Père qui réhabilite son témoin, confirmant un comportement que beaucoup avaient jugé blasphématoire. Par une intervention directe qui reprend de manière créatrice l'histoire conduite par les hommes, Dieu rétablit Jésus dans ses prérogatives messianiques (Ac 2, 36) et le rend à la vie pour le service définitif de la cause divine.

Bref, dans l'événement pascal, Jésus apparaît :

- d'une part, *auprès* de Dieu, qui l'élève à la condition de "Seigneur" et de "Fils de Dieu" ; ces titres, corrélatifs de cette "exaltation à la droite de Dieu" (cf Ac 2, 33.36 ; 4, 10 s), expriment qu'il est désormais dans la sphère divine, aux côtés de Dieu, sur un plan de parité, si ce n'est d'identité.

17. C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 139.

- d'autre part, *lié* à son peuple, dans une relation d'autorité (relation que nomment les titres de Seigneur, Christ, Chef et Sauveur).
- enfin, *lié* aux hommes par une relation de *pardon*. Si Jésus est lié aux siens qui l'ont abandonné, c'est qu'il est destinataire et dépositaire d'une "puissance supérieure à la mort". Dès lors, les disciples peuvent se découvrir eux-mêmes "pêcheurs d'hier portés par un pardon plus fort que leur péché, et chargés d'annoncer cette double victoire" 18.

1.2.- Dimension trinitaire de l'annonce pascale.

Ainsi, le kérygme, nettement *christocentrique*, annonce l'événement de Jésus de Nazareth, mort, ressuscité et exalté à la droite de Dieu (Ac 2, 36 ; 5, 31). Mais cette annonce s'inscrit dans une autre, toujours présupposée et souvent exprimée : l'intervention du "Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob", "Dieu de nos Pères" (Ac 3, 13). Cet "événement" ne se comprend qu'à la lumière de la "promesse faite à nos pères" (Ac 13, 32) et des Écritures qu'il accomplit. Le Christ réalise le dessein de Dieu unique et Créateur, "annoncé d'avance par les prophètes" (Ac 3, 18-24 ; 10, 43). C'est "Dieu" en effet - Pierre le nomme simplement ainsi - qui a accrédité Jésus, et c'est par son dessein bien arrêté que cet homme a été livré (Ac 2, 22-23). C'est "Dieu" qui l'a ressuscité, glorifié et exalté à sa droite (Ac 2, 24.32-33 ; 3, 13) - c'est-à-dire : l'a traité en égal de lui-même. C'est Dieu qui a envoyé, par Jésus-Christ, "la parole de salut" (Ac 10, 36). Paul (Ac 13, 33) y ajoute la mention de la relation filiale qui unit le Christ à Dieu, en commentant l'annonce de la Résurrection à l'aide du Ps 2.

Bien plus qu'une énumération trinitaire, le kérygme *exprime le lien vivant du Père, du Fils et de l'Esprit dans l'événement de notre salut qu'ils réalisent ensemble, en y jouant chacun un rôle propre*. Chez Paul, les formules de foi, formules de prédication ou de confession, de prière ou de salutation (liturgique ?), expriment le lien d'un agir unique entre le Père, le Fils et l'Esprit ; d'autres juxtaposent simplement les trois noms divins. Certaines, *tripartites*, mentionnent les Trois comme *auteurs* de toute la vie chrétienne, de la vocation à la foi (2 Th 2, 13-14) à l'adoption filiale (Ep 1, 3-15 ; 2, 18-22 ; Gal 4, 4-7). Dans d'autres, les Trois sont nommés ensemble, mais dans un double mystère d'opposition relative et de compénétration mutuelle (1 Cor 12, 4-6 ; 2 Cor 13, 13 ; Ep 2, 18). Quant aux formules *bipartites*, qui nomment le plus souvent le Père et le Fils (2 Th 1, 2 ; Gal 1, 3 ; 1 Cor 1, 3 ; 2 Cor 1, 3 ; Ro 1, 7 ; Ep 1, 2 ; 1 Cor 8, 6 ; 1 Tim 2, 5-6 ; 6, 13), elles ne contredisent pas pour autant les formules tripartites. D'une part, les Apôtres parlent et prient toujours dans l'Esprit ; d'autre part, la foi au Christ s'inscrit dans une visée de toute la Trinité, alors que, réciproquement, la foi trinitaire est la foi au Dieu qui s'est révélé à nous dans le Christ. Tout le message du N. T. est fondé sur la foi au concours des trois acteurs divins dans l'accomplissement du salut.

1.3.- L'événement pascal, expérience de révélation trinitaire.

α) L'analyse du kérygme conduit à parler non pas seulement de *Résurrection*, mais de *fait pascal* (ou d'*événement pascal* ou d'*expérience pascale* des disciples). De cet *événement pascal* Résurrection, Exaltation et Don de l'Esprit sont les trois composantes (ou dimensions) indissociables : d'une part, les disciples attribuent ce qui leur arrive à une influence continuée de Jésus (résurrection) ; en deuxième lieu, ils confessent comme leur Seigneur celui dont ils célèbrent la mémoire (exaltation) ; enfin, c'est à lui qu'ils rapportent l'effusion de l'Esprit (don de l'Esprit). Ces trois dimensions sont lisibles en Ac 2, 32-33 : *résurrection* (v. 32 a : Dieu a ressuscité Jésus) ; *exaltation* (v. 33 a : Jésus a été exalté par la droite de Dieu) ; *effusion de l'Esprit* (v. 33 b : Jésus a reçu l'Esprit Saint, objet de la promesse, et l'a répandu).

β) Dans l'*expérience pascale*, Dieu est l'auteur et Jésus, toujours désigné comme le bénéficiaire de l'initiative du Père. Plus exactement, on devrait dire : Dieu (le Père) comme source de tout, le Fils comme bénéficiaire, et l'Esprit comme objet de la promesse. L'Église proclame qu'elle a reçu le don de la régénération dans l'*Esprit de Dieu*, qui lui a été donné par le Christ à son titre de *Fils de Dieu*, lui-même envoyé par le *Dieu créateur* de toutes choses. Dans une même venue, affirmant que *Dieu* a envoyé son *Fils*, qui a répandu en nous son *Esprit Saint*, l'Église rapporte l'*événement du salut* au Père, au Fils et à l'Esprit. Cette toute première affirmation de la foi trinitaire dit le trait distinctif de la *religion* chrétienne : déclarant le *lien* du Christ à Dieu et à nous, elle dit l'Église bénéficiaire d'une œuvre (divine) de *communication*, qu'elle rapporte à trois Noms, liés mais distincts, coordonnés mais non interchangeable, à trois acteurs, solidaires et salutaires. Bref, l'expérience "pascale" peut donc être ainsi caractérisée : *par Jésus-Christ, son Fils et notre Seigneur, le Dieu Créateur a donné à l'Église l'Esprit de régénération*.

γ) Ainsi, en son origine, la foi chrétienne est indissolublement ecclésiale, christologique et trinitaire. Il est significatif que ce résumé de la foi chrétienne fasse explicitement mention de l'Église. Affirmant qu'elle a reçu du *Fils de Dieu l'Esprit de Dieu* (ou que *Dieu* a envoyé son *Fils* qui a répandu en nous son *Esprit-Saint*), elle confesse que le don de l'*Esprit* (son expérience actuelle) renvoie à l'événement passé de la mort et de la résurrection de *Jésus* qui a accompli la promesse de *Dieu*. Ce faisant, elle pose l'*unité* et la *distinction* des Trois tant par rapport à Dieu qui donne (en envoyant distinctement le Fils et l'Esprit et en se donnant en eux) que par rapport à l'Église qui reçoit (en les accueillant selon leurs missions distinctes et en étant par eux et en eux unie à Dieu). Retenons cette

18. J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église*, Paris, Seuil, 1985, p. 155.

affirmation de l'unité de noms *distincts* : en effet, c'est cette *unité* et cette *distinction* qui se réfléchiront plus tard en unité de *nature* et distinction des *personnes*.

δ) Parce qu'en sa première affirmation, la foi trinitaire a un contenu fondamentalement *religieux*, croire en la Trinité, ce n'est pas croire séparément au Père, au Fils et à l'Esprit, mais affirmer le *lien* vivant du Père, du Fils et de l'Esprit dans l'événement de notre salut qu'ils réalisent *ensemble*, en y jouant chacun un rôle *distinct*. C'est affirmer ce *lien* à partir des *relations* qui unissent le croyant et l'Église aux trois "personnes" divines à la fois. Dans les rapports qui l'unissent, lui et l'Église, lui au sein de l'Église, aux "personnes" divines, le croyant *saisit* les *échanges* vivants qui vont de l'une à l'autre, parce qu'il est lui-même *saisi* dans ces échanges.

ε) Bien loin d'être une croyance séparée, d'une part, au Père, de l'autre, au Fils et enfin à l'Esprit, la foi trinitaire pose un *lien*, un *ordre* et des *échanges*. Elle exprime tout d'abord le *lien* vivant du Père, du Fils et de l'Esprit dans l'événement de notre salut qu'ils réalisent *ensemble*, mais en y jouant chacun un rôle *distinct*. En deuxième lieu, la foi trinitaire affirme un *ordre* : le Père envoie le Fils et donne l'Esprit. Enfin, elle donne à entendre qu'entre ces Noms, il y a des *échanges* vivants : le Christ accomplit le dessein du Père et, son œuvre achevée, il répand sur l'Église l'Esprit de Dieu qui est aussi son Esprit.

2.- Le déploiement de l'expression de la foi christologique.

Comment s'est déployée l'expression de la foi christologique à l'âge apostolique et subapostolique ¹⁹ ? Jésus, confessé Christ, Seigneur et Fils de Dieu, est au centre de la nouvelle "économie" du salut. Or nous verrons que le discours de la foi ne revêt pas la même facture, mais passe de la forme du *récit* - voici ce qu'a fait Jésus de Nazareth *pour nous*, ce qui lui est arrivé par la puissance de Dieu, et ce qui *nous* est advenu *par* lui, grâce à l'Esprit qu'il nous a donné - à la contemplation de son identité, à la *diction* ce qu'il est en lui-même. Nouvelle préoccupation qu'arme non quelque curiosité métaphysique, mais cette question : en quoi Jésus est-il en mesure d'accomplir ce qu'il semble être *destiné* à accomplir pour nous ? Qui doit être le Christ pour qu'il puisse être en vérité celui qui nous établit en communion de vie avec Dieu ? En d'autres termes, le discours de la foi passera de la *narration* à la contemplation du *personnage* du récit. Relisant les événements de sa vie à la lumière de l'A. T., le discours de la foi posera l'affirmation qui seule peut rendre compte de toutes les données de la révélation, en frappant une ultime formule : *le Verbe s'est fait chair*. Résumé de tout l'enseignement du N. T., elle marque une *élaboration* des données de l'événement Jésus-Christ, constituant du reste le point de départ du développement dogmatique futur.

Après avoir relevé les questions auxquelles les premiers chrétiens se sont affrontés, on enregistrera quelques distinctions courantes de la réflexion christologique contemporaine. Notre effort pour replacer les affirmations dans le mouvement qui les porte au jour ne vise pas seulement à esquisser le mouvement qui arme la christologie néotestamentaire ou certains essais contemporains. En fin de compte, notre intérêt se fonde sur cette conviction que "la genèse du *dire* appartient au *dit*" ²⁰.

2.1.- Le mouvement de la christologie.

2.1.0.- Nous relirons ce déploiement de la réflexion christologique en suivant le cheminement de *la réflexion théologique de Paul* ²¹. Celle-ci manifeste "une succession de points de vue" ²². En outre, alors que la question de la datation des Évangiles ressurgit périodiquement, nous avons globalement un accord sur la datation des Épîtres de Paul, même si certaines datations proposées demeurent quelque peu hypothétiques. On s'accorde à reconnaître que I Th a été rédigée en 50/51, que Gal et Rom peuvent être situées vers 56-58, et Col, après 60 ²³.

2.1.1.- La prédication apostolique a commencé par *l'annonce d'un retour* : celui qui a quitté ce monde est destiné à y revenir ; le message initial de la Résurrection est immédiatement tourné vers l'attente de la Parousie - Jésus ressuscité est sur le point de venir juger et délivrer ceux qui croient en lui. Ainsi I Th est dominée par la question de la parousie et de la résurrection (cf I Th 1, 1-10 ; 4, 13 - 5, 11) ²⁴. Tel est le sens du titre de "Seigneur" ("Kyrios") donné à Jésus (il est originellement étroitement lié à l'idée de parousie) - et sans doute plus encore celui de l'expression "Maranatha". Cette invocation, provenant du judéo-christianisme palestinien (I Cor 16, 22), devrait être traduite : "notre maître, viens !". Soulignons ce point : c'est une invocation

19. Ce paragraphe relit B. SESBOÜÉ, "Après Pâques. Le mouvement de la Christologie", *loc. cit.*

20. B. SESBOÜÉ, "Après Pâques...", p. 47.

21. B. SESBOÜÉ, "Après Pâques...", *art. cit.*, p. 60-62.

22. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Paul*, p. 8.

23. C. PERROT, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2000, p. 33. L'A. fait remarquer que l'important n'est pas de dater avec exactitude telle ou telle lettre, mais de la situer littérairement par rapport aux autres.

24. Sur cette "christologie de la parousie" ou du "retour", cf J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, p. 296 s. ; R. E. BROWN, *Jésus dans les quatre Évangiles*, p. 155-158.

Ainsi, le message initial de la Résurrection est immédiatement tourné vers l'attente de la Parousie - Jésus ressuscité est sur le point de venir juger et délivrer ceux qui croient en lui. D'autre part, Paul coordonne sur un pied d'égalité les noms du Père et du Christ avec la même préposition (I Th 1, 1).

Bien loin d'être une sorte de reviviscence ou de réanimation (comme ce fut le cas pour Lazare), l'événement pascal "ne restitue Jésus pas au passé du monde, mais le constitue pour être son avenir"²⁵. Jésus ne reprend pas vie en ce monde, bien qu'il soit destiné à y revenir ; *remis debout* par Dieu, il est rétabli dans la mission de "restauration" (Ac 3, 21) que Dieu lui avait confiée (cf Ac 5, 31) et qui fait de lui "l'initiateur de la vie" (αρχηγος της ζωης - Ac 3, 15)²⁶. Bref, l'événement pascal porte en lui tout l'avenir du temps du monde dont il est la restauration et le renouvellement (cf Ac 3, 21 ; Mat 19, 28).

La première expérience pascale est donc celle d'une *exaltation* de Jésus dans la sphère divine. Non pas d'abord *l'intronisation* (équivalente de ce que nous désignons aujourd'hui par l'Ascension), mais *l'action présente de Jésus fondée sur sa présence effective auprès de Dieu*, action et présence qui se manifestent dans les apparitions après Pâques, dans le don de l'Esprit, dans le repas que préside le Seigneur²⁷, dans l'obéissance de l'Église. Celui qui rassemble et fait vivre sa communauté exerce sur elle un certain pouvoir.

Parce qu'attente d'un retour et présence auprès de Dieu sont intimement liées, cette présence est l'ouverture d'un avenir. Jésus est auprès de Dieu, "*pour être* (pour faire) ce qu'il était *prédestiné à être* (à faire) moyennant sa victoire sur la mort"²⁸. C'est pourquoi l'événement pascal a une *portée eschatologique* : en ce qu'il affecte celui que Dieu envoie ouvrir et détruire les portes de l'Enfer, il annonce "l'événement collectif et ultime" (la Résurrection des morts liée à l'avènement définitif du Règne de Dieu)²⁹, et il en inaugure la réalisation.

Cet événement a aussi une portée *théologique* : Jésus est désormais aux côtés de Dieu. S'il est "à sa droite", c'est que Dieu le traite comme son égal. De même, l'application à Jésus du titre de Seigneur "implique une transcendance qui place Jésus aux côtés de Yhwh, sur un plan de parité, si ce n'est d'identité"³⁰. On est donc fondé à parler de la condition pleinement transcendante, seigneuriale de Jésus.

2.1.2.- À partir de là, s'amorce un double *mouvement vers l'arrière* : d'une part, si Jésus est devenu ce qu'il avait à être, c'est qu'il avait de quoi être ce qu'il est devenu ; d'autre part, si Jésus est devenu ce qu'il avait à être, c'est en traversant la mort

2.1.2.1.- La présence de Jésus auprès de Dieu posera (surtout dans le monde grec) une première question, celle de son *origine* : son passage dans le monde de Dieu l'a-t-il fait *devenir* Dieu, *adopter* par Dieu comme Fils de Dieu, ou bien a-t-il manifesté avec puissance ce qu'il était depuis toujours ? À la base de la réponse des disciples, un principe fondamental qui ne se trouve jamais formulé expressément dans le N. T., tellement il s'impose dans le judaïsme : *on ne devient pas Dieu* ("dans la religion du monothéisme, un homme ne devient pas Dieu à l'avancement" - Couchoud). Jésus n'est pas un homme devenu Dieu, c'est au contraire celui qui est devenu Jésus qui a été envoyé par Dieu, auprès duquel il était présent *avant* sa manifestation parmi nous. Avant de venir au monde, *celui* qu'on nomme Jésus existait, mais son existence n'était pas celle d'un homme : c'était celle du *Fils de Dieu*. Ainsi Paul : passant des perspectives eschatologiques où il contemple le Seigneur glorifié, dans ses grandes épîtres, davantage centrées sur l'effectivité présente du salut et la vie nouvelle dans le Christ (à l'aide du couple antithétique mort / résurrection), il fait descendre le regard vers la considération du Christ selon la chair. Retenons surtout qu'il discerne en lui *une double origine*. Le Seigneur qui reviendra dans la gloire de Dieu est ce Jésus apparu dans l'humilité de la chair. En cet homme "issu de la lignée de David selon la chair", Paul reconnaît le Fils [*son* Fils] envoyé par son Père afin de justifier païens et juifs (Ro 1, 1-7).

Les épîtres de la captivité scrutent le mystère du Christ en fonction du dessein éternel du Père. L'attention de Paul remonte au delà de l'envoi du Fils dans le monde vers sa préexistence éternelle : le Christ, acteur de notre salut et chef du corps des sauvés, est aussi l'auteur de la création, celui qui, avant toutes choses, était auprès du Père. C'est ce qu'affirme Col 1, 15-20 : le premier-né d'entre les morts, venu réconcilier tous les êtres, est aussi le premier-né de toute créature, et celui par qui tout a été créé. À sa primauté dans l'ordre de la rédemption (recréation), correspond sa primauté dans l'ordre de la création. Paul considère le Christ comme déjà présent lors de la création. Au titre de son incarnation, il l'appelle "premier-né de toute créature", le situant en tête de la série des créatures. Puis, il affirme aussitôt que toutes choses ont été créées *en lui, par lui et pour lui*. Et quand il écrit qu'il est *avant* toutes choses, c'est

25. J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, p. 298.

26. Parler de Jésus comme "l'initiateur de la vie", constitue une bonne illustration de ce mouvement de l'anamnèse croyante, par laquelle les croyants s'en rapportent à Jésus et lui rapportent ce qu'ils vivent comme à sa source. Nous ne pouvons viser le "Jésus de l'histoire" (Jésus de Nazareth) qu'à partir des regards christologiques des premiers croyants (cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 49).

27. cf C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, [1979], p. 299.

28. J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, p. 299.

29. cf J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, p. 300-301.

30. J. SCHMITT, "La Genèse de la Christologie Apostolique", *art. cit.*, p. 169-170.

une antériorité d'*excellence* - non pas seulement *chronologique* mais *qualitative, axiologique*. Paul subit ici l'influence de l'enseignement sapientiel de Pro 8, 22 s (la Sagesse se présente comme "fondée dès le commencement, avant l'origine de la terre" ; enfantée avant les éléments du monde, lors de la création elle-même, elle était aux côtés de Yhwh comme le maître d'œuvre) et de Sag 7, 26 (la Sagesse est célébrée comme "un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de son excellence")³¹.

Il en va de même chez Jean : de l'affirmation de la *préexistence*, il remontera au lien d'unité originelle du Fils avec le Père : il est auprès de Lui dès avant la création du monde (Jn 17, 5) - i. e. de toute éternité. Celui qui est Fils est Verbe et Christ : parce qu'il Lui est semblable (Fils), il est celui qui révèle Dieu (Verbe) en faisant advenir le Règne de Dieu et en conduisant l'histoire d'Israël et celle des nations vers le Père (Christ). Et Jean peut contempler celui qui, depuis toujours auprès de Dieu, est envoyé par Dieu et Verbe fait chair. Venu en notre chair, le Fils reste dans un contact immédiat avec le Père, mais il vit cette relation filiale selon les ressources et les limites d'une existence humaine et fait de cette intimité avec le Père le ressort et le secret de son existence avec nous.

2.1.2.2.- D'autre part, la victoire de Jésus sur la mort n'a de sens à elle seule. Elle est la victoire de quelqu'un qui est mort après avoir vécu. Par ailleurs le sentiment s'est très vite imposé que la mort de Jésus s'inscrivait parfaitement dans la *logique* de sa vie. Cette victoire de Jésus sur la mort, rapportée à celui qui en est l'auteur (Dieu), apparaît non seulement comme le désaveu des chefs d'Israël qui ont condamné Jésus, mais aussi et surtout comme l'accomplissement du dessein de Dieu (cf 1 Cor 15, v. 1-11 - surtout, les v. 3-5)). Dieu confirme son témoin contre les chefs d'Israël qui se trouvent désavoués³². La relecture de la vie de Jésus montre qu'il était déjà celui que l'événement pascal a pleinement révélé : le Fils de Dieu³³. Ainsi s'établit une double correspondance : le kérygme pascal annonce la *résurrection du Crucifié*, alors que, pour tracer le portrait du *Seigneur*, on relit ce que fut Jésus "dans les jours de sa chair" (Hb 5, 7). Un exemple de cette correspondance est ce que l'on nomme la "christologie à deux degrés", qu'illustre Ro 1, 3-4³⁴. Ce texte pose simultanément *deux* temps qualitativement différents de l'événement du Christ et *une identité unique et permanente* : c'est le même "Fils" qui a été manifesté "selon la chair" et révélé "selon l'Esprit" (*dualité de conditions*) pour l'exercice d'une même et unique *fonction* - messianique et seigneuriale.

Cette "lecture rétrospective", selon laquelle on s'efforce d'établir une corrélation entre ce que Jésus vivait avant sa mort et ce qui en est proclamé après Pâques, est la loi de gestation (mais aussi de lecture) des récits évangéliques³⁵. C'est ainsi que les Synoptiques rapportent paroles et gestes de Jésus en projetant sur eux la lumière rétrospective de la résurrection. D'un côté, ils insistent sur le mode d'existence humble et limité du Christ, mais de l'autre, ils lisent dans les théophanies, les miracles et les expulsions de démons, les premières manifestations de la puissance du Christ et l'annonce de sa *toute-puissance* de Ressuscité.

2.2.- De quelques distinctions.

Relevons deux distinctions ; dans un passé récent, la première fut parfois durcie en opposition stricte ; quant à la seconde, elle est, depuis quelques années, fréquemment invoquée.

α) On a coutume de distinguer entre :

= une "christologie d'en bas" (christologie ascendante ou christologie d'Exaltation), dont le motif serait : "Ce Jésus, que vous avez rejeté, Dieu l'a exalté" (cf Ac 2, 33 ; 3, 14-15). Selon cette dernière, la conviction fondamentale est que Dieu a conféré à Jésus dignité et pouvoir après (ou au moment de) la Résurrection (en tout cas, en étroite liaison avec l'événement de la Résurrection). À l'appui de cette présentation, on invoque : Ac 2, 36 ; Ro 1, 4.

= une "christologie d'en haut" (christologie descendante ou christologie d'Incarnation), dont le motif serait : "le Verbe s'est fait chair".

La première, partant de la mission de Jésus, *serait* la plus primitive, la plus archaïque, parce qu'elle rejoindrait l'expérience des premiers auditeurs de la proclamation christologique. Ces derniers ont en effet pu être les témoins de la prédication et du ministère de Jésus : ce Jésus, que certains ont vu et entendu et dont l'humanité ne fait aucun doute, Dieu l'a exalté auprès de Lui. Cet argument a sa part de vérité, mais il faut se garder d'opposer strictement "christologie d'en bas" et "christologie d'en haut" et surtout de faire naître la seconde en milieu hellénistique. Une telle opposition ne tient pas, car, très vite, au sein même des affirmations d'une christologie d'exaltation est apparue une christologie d'incarnation³⁶.

31. Ces expressions de la tradition sapientielle sont reprises en Hb 1, 1-4, où le Fils est désigné comme le "resplendissement de la gloire (de Dieu), l'effigie de sa substance" (cf Sag 7, 25-26).

32. C'est pourquoi Jésus est dit "justifié" (I Tim 3, 16) ou "confirmé" (cf Ac 2, 22) [par Dieu].

33. cf B. SESBOÛÉ, "Après Pâques...", p. 54.

34. cf *ibidem*, p. 53-54 (avec indications bibliographiques).

35. cf *ibidem*, p. 54-57. Il faut être attentif à "ne pas déployer cette identité dans le déroulé du temps" (cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 31, 127 & 243).

36. cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 31.

β) On distingue aujourd'hui entre "basse" et "haute" christologie³⁷. La christologie "basse" est celle qui "applique à Jésus des titres dérivés de l'attente de l'A. T. ou de la période intertestamentaire, qui en eux-mêmes n'impliquent pas la divinité". Ainsi, les titres de messie, serviteur, prophète, seigneur et fils de Dieu. En effet, "fils de Dieu" peut n'être qu'une désignation métaphorique du roi (cf 2 Sam 7, 14), au sens de représentant de Dieu. De même, "seigneur" peut n'être qu'un terme de politesse - au sens de "maître" (cf Jn 4, 11 ; 12, 21). Cela ne signifie pas que ces titres *excluaient* l'idée de la divinité de Jésus ; en eux-mêmes, ils ne la requéraient ni ne la suggéraient, tout en y restant ouverts.

La christologie "haute" (ou "élevée") est celle qui "conçoit Jésus comme appartenant plus clairement à la *sphère de la divinité*". Elle s'exprime quand on lui applique des titres comme "Seigneur" au sens fort, ou "Fils de Dieu" en un sens non métaphorique, qui implique l'*origine* divine. Cette christologie inclut souvent la perception de la *préexistence*, comprise en ce sens que Jésus n'a pas acquis sa divinité au cours de sa vie (perspective adoptianiste).

On remarquera enfin quels titres sont utilisés en l'une et l'autre christologies. Cette diversité d'emploi de mêmes titres suggère, d'une part, qu'entre ces notions de christologie "haute" ou "basse", il n'y a pas d'exactes limites et de frontières étanches ; d'autre part, que chacun de ces titres ait pu être relu en fonction de l'expérience croyante et chargé peu à peu d'un sens de plus en plus lourd. C'est ainsi que le titre "Seigneur", de terme de politesse qu'il était au temps du Jésus pré-pascal, a pu devenir, après Pâques, un titre proprement culturel, impliquant la condition divine de Jésus.

II.- L'ANAMNÈSE DES PREMIERS CHRÉTIENS.

Après avoir rappelé l'importance fondatrice de l'événement pascal, nous analyserons l'anamnèse des premières communautés chrétiennes, i. e. comment elles en appellent à Jésus de ce qui les fait vivre. Cette anamnèse représente trois caractéristiques :

- elle dit une *actualité*, une *présence actuelle* (cf "le souper du Seigneur" : le Seigneur préside le repas de confrérie des premiers chrétiens). Elle est le "vif rappel d'un Maître toujours là". En rapportant les paroles de Jésus, les disciples n'entendent pas "raconter l'événement d'un passé révolu. Ils proclament ce que Jésus leur dit aujourd'hui, sous le signe de Pâques, dans l'anamnèse même de ce qu'il a dit et fait hier, avant la Pâque"³⁸.
- elle ne perd pas le souvenir de Jésus : cette anamnèse est une "anamnèse du ministère de Jésus ressuscité". D'ailleurs, comme le note C. Perrot, "la figure de Jésus ne se dessinera pleinement qu'à partir de l'anamnèse des faits et gestes du Jésus d'avant la Pâque et non pas d'abord à partir des récits d'apparition"³⁹ (dont Marc se passe).
- l'étonnante diversité des titulatures du Christ : cette anamnèse, qui est bien celle du même Jésus, qui est bien le rappel du même Maître toujours présent, est aussi et "en même temps diverse selon les communautés en jeu qui la font surgir"⁴⁰.

Un premier temps examinera l'attestation christologique primitive ; un second relira le "travail du discours".

1.- L'attestation christologique primitive.

1.0.- Introduction.

L'analyse des premières affirmations de la foi christologique montre une diversité de *lieux* et les *milieux* d'attestation.

α) Par *lieux*, on entend les *circonstances* où est attestée la foi chrétienne. On distingue, d'une part, prière et culte ; d'autre part, prédication, catéchèse et exhortation. Dès lors, ces vestiges de la christologie primitive seront répartis en *deux groupes* :

- les témoignages de la *prière* chrétienne (on parlera d'*attestation culturelle*).
- les vestiges de la *prédication chrétienne* (on parlera d'*attestation kérygmatique*)⁴¹.

37. cf R. E. BROWN, *La Communauté du disciple bien-aimé*, Paris, Cerf, 1983, p. 27, note 32 ; id., *Jésus dans les quatre Évangiles*, p. 14-16.

38. C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 125-126.

39. *ibidem*, p. 125.

40. *ibidem*.

41. L'unité de ces milieux de vie s'effectue au lieu où s'*accomplit* l'événement pascal, i. e. dans l'Église, communauté en acte comme lieu de proclamation et de célébration de l'événement pascal.

β) Par *milieux*, on vise la diversité des milieux socio-culturels et religieux dans lesquels a retenti et pris corps la première annonce de l'Évangile. En oubliant ici la "diversité juive" (qui commande pour une part "les diversités chrétiennes"⁴²), sans prendre en compte la diversité des courants (*airèseis*) qui traversaient le judaïsme du 1^o siècle⁴³, on peut distinguer, en faisant jouer des critères d'appartenance *linguistique* et *ethnique* :

= le milieu palestinien : les judéo-chrétiens d'origine palestinienne et de langue araméenne.

= le milieu judéo-hellénistique : les judéo-chrétiens, de langue grecque, lecteurs de la LXX.

= le milieu grec-hellénistique : des convertis de langue et de culture grecques, venus du paganisme au christianisme, sans passer par le judaïsme (les "pagano-chrétiens").

1.1.- L'attestation culturelle : la Seigneurie de Jésus.

Les fragments culturels visent Jésus, contemplé dans sa condition de *Seigneur* (i.e. sa condition céleste et dans son action eschatologique, présente et future). Ils sont caractérisés par le thème de l'*exaltation* pascale de Jésus.

α) L'expression "Maranatha" (I Cor 16, 22) provient du judéo-christianisme palestinien. Ce titre en appelle à l'action de salut de Jésus, à son retour proche qui marquera la libération et le salut de ses fidèles, "dans l'immédiat de sa Parousie"⁴⁴ (cf I Th 1, 10). Il était déjà employé dans la prière juive araméenne comme titulature divine [*Mar* = Seigneur] - donc revêtu d'une valeur *culturelle*. Dans un contexte *liturgique*, il évoque le *jugement* opéré par le Seigneur au moment de sa *venue* (cf I Cor 11, 26-27 ; Ap 22, 20-21; Didachè 10, 6).

β) L'homologue "Seigneur Jésus"- littéralement : "Seigneur (est) Jésus" (*Κυριος Ιησους*) -, dans laquelle "Jésus" est sujet et "Seigneur", prédicat (I Cor 12, 3 b), remonte vraisemblablement au judéo-christianisme hellénistique. Ro 10, 9 et Phi 2, 11 sont des "*homologèses* culturelles" (Schmitt), dont le milieu de vie est peut-être la liturgie baptismale.

Le titre de "Seigneur" est un titre divin : dans le judaïsme hellénistique, il désignait sans équivoque le Dieu unique, traduisant *Adonai*, voire Yhwh. Or ce titre se trouve appliqué à Dieu et au Christ. Ainsi Is 45, 22-25 est lu de Dieu en Ro 14, 11 et du Christ en Phi 2, 10-11 : l'allégeance (dont proskynèse et reconnaissance du Nom sont le signe) "rendue au second est la même que celle rendue au premier"⁴⁵ - et de même les effets (source de salut pour les *nations* et même pour les puissances du monde).

γ) L'énoncé "Seigneur (est) Jésus" ne semble pas résulter d'un transfert pur et simple d'un titre divin sur Jésus (cela aurait été perçu comme blasphématoire) mais viser la *participation de Jésus à la gloire de Dieu*. Les lettres de Paul manifeste une tendance, qui s'accroît avec le temps, "à mettre le Christ du côté de Dieu, quant à l'être et quant à l'agir"⁴⁶. Cette participation à la gloire de Dieu se manifeste dans *l'action présente de Jésus en faveur de sa communauté, signe de sa présence effective auprès de Dieu*. Il représenterait une des toutes premières formulations de la foi chrétienne⁴⁷.

δ) L'appellation simultanée de Dieu et de Jésus comme "Seigneurs" ne blesse-t-elle pas le monothéisme ? Le Ps 110, 1 (abondamment cité - Ac 2, 34 ; I Cor 15, 23 ; Ro 8, 34 ; Luc 22, 69 ; Mc 12, 36 s) permet de motiver scripturairement cette dualité de "Seigneurs". Le terme "Seigneur" est toujours un titre appliqué à une personne, inséparable de la personne par lui visé. Même si celle-ci n'est pas explicitement nommée, elle reste présente avec ses traits propres. On peut donc nommer deux "Seigneurs" sans les confondre. En outre, à l'origine, l'emploi de ce titre établissait une relation *personnelle*, "de la singularité du croyant à la singularité de Jésus (...)" Dire "Jésus est Seigneur" (I Cor 12, 3), ce peut être une conclusion ou une découverte, mais c'est d'abord un mouvement du cœur né de l'Esprit Saint⁴⁸.

Enfin, l'attribution à Jésus du titre de *Fils de Dieu* est probablement contemporaine de celle du titre de *Kyrios*, l'un et l'autre titres nommant la proximité inouïe de Jésus à Dieu. Mais parce qu'il "évoque sémantiquement une proximité plus grande avec Dieu, le titre de *Fils de Dieu* deviendra peu à peu le support d'une christologie de plus en plus haute"⁴⁹.

42. cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur...*, p. 67.

43. Pour les judaïsmes, cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur...*, p. 66-73 ; P. DEBERGÉ, "Le monde où vivait Jésus", *Jésus de Nazareth, le Christ*, "Les cahiers de la Faculté de Théologie" 3, Toulouse, 1997, p. 22-32. Pour la diversité chrétienne, cf C. PERROT, *op. cit.*, 90-118.

44. *ibidem*, p. 128, ainsi que p. 247 ; 255-257.

45. J.-N. ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament ? "Jésus et Jésus-Christ"* 61, Paris, Desclée, 1994, p. 51 - comparer également Is 8, 14 et Ro 9, 32-33.

46. J.-N. ALETTI, *ibidem*, p. 52-53.

47. cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 243-271 ; J. SCHMITT, "La Genèse de la Christologie Apostolique", *art. cit.*, p. 165.

48. J. GUILLET, *Les premiers mots de la foi*, p. 82 ; cf O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 181-187.

49. M. QUESNEL, "Histoire de l'attribution à Jésus des titres Messie et Fils de Dieu", *Penser la foi*, Paris, Cerf - Assas-Éditions, 1993, p. 94 ; cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur...*, p. 221-242.

1.2.- La prédication chrétienne et la messianité de Jésus.

1.2.1.- La prédication chrétienne.

α) L'homologèse culturelle et communautaire constitue "la réplique du kérygme"⁵⁰. L'une et l'autre sont étroitement liées comme parole lancée et parole reçue au sein d'une même communauté dont elles scellent le rassemblement et la cohésion.

β) Bien qu'étroitement liées, prédication et homologèse présentent = des *motifs* différents : les vestiges culturels parlent d'*exaltation* et de *Seigneurie* de Jésus ; la prédication chrétienne, de *Résurrection* du *Christ*. Le titre *Christos* apparaît lié à la proclamation de l'Évangile par ceux qui en ont reçu la charge, et à la confession de foi, réplique normale de la prédication et condition du baptême. Il se rencontre dans des formules qui parlent de la *mort* de Jésus (cf I Cor 8, 11 ; Gal 2, 21 ; 3, 13 ; Ro 14, 15) et visent son *ministère prépaschal*.

= des *schémas* différents : au lieu du symbolisme (archaïque) de la *verticalité*, qui oppose le bas et le haut, nous avons un *double regard sur le Christ* (cf Ro 1, 3-4)⁵¹. Ainsi est annoncée une autre intelligence de la messianité de Jésus :

"la Communauté primitive, convaincue que Jésus était le Messie, appliquait cet attribut non pas au Ressuscité, qu'elle invoque comme le "Seigneur", mais à Jésus dans son ministère terrestre et spécialement dans son rejet ou sa mort "pour nos péchés". Elle soulignait ainsi ce qui marquait à son sens le caractère spécifique de la messianité de Jésus"⁵².

γ) Dans les différents fragments de la prédication chrétienne, on relèvera :

- le "passif divin" ("théologique"), où l'on met le verbe au passif pour n'avoir pas à nommer Dieu (cf Mc 2, 5 ; I Th 4, 14). Ce "tour de parole" est propre au judaïsme. L'expression hellénistique abandonnera le passif divin pour nommer explicitement Dieu (Ro 4, 24 ; 8, 11). C'est là une des affirmations fondamentales de la foi christologique : *c'est Dieu l'auteur de la Résurrection* ; "à la différence des miracles évangéliques, œuvres divines accomplies par Jésus, le fait de Pâques est l'œuvre propre du Père accomplie sur le Christ"⁵³.

- pour dire l'initiative salutaire de Dieu, nous avons deux verbes, et pour nommer le bénéficiaire de cette initiative, deux noms.

? dire l'initiative salutaire de Dieu : ou "relever" (ανισταναι), ou "réveiller" (εγχειν).

? nommer le bénéficiaire :

* soit Jésus, avec le verbe "relever" (I Th 4, 14).

* soit Christ. Ce terme est employé soit avec article (2 Cor 5, 15 ; Ro 7, 4 ; Col 2, 11-12), soit sans article (I Cor 15, 12.13.14...), mais toujours avec "réveiller". L'absence de l'article témoigne du mouvement qui tend à faire du terme *Christ* (peu familier aux milieux pagano-chrétiens) non plus la désignation d'une fonction, mais un nom propre. L'énoncé *χριστος ηγερθη* (ou la variante *χριστος εγερθεις* - Ro 6, 9 ; 7, 4 ; 8, 34) représente, selon toute probabilité, l'énoncé le plus ancien qui se dégage des vestiges de la *prédication* primitive.

① La clause "des morts" (εκ νεκρων - I Cor 15, 15.20) ébauche une explication théologique. Reprise de la foi judaïque - Dieu est Celui qui vivifie les morts⁵⁴, Seigneur de la vie et de la mort (2 Cor 1, 9 ; Ro 4, 17-21), Il est Celui dont la venue *eschatologique* sera marquée par l'appel des morts à la vie (cf Mc 12, 26-27) -, elle annonce qu'avec la Résurrection, nous sommes en présence d'un événement qui est une (la ?) *nouvelle création*.

④ L'opposition passion / résurrection se présente soit sous une forme simple (2 Cor 5, 15 ; Ro 6, 9 ; 7, 4 ; 8,34), soit sous une forme développée : les verbes de "passion" et de "résurrection" sont suivis l'un et l'autre par une ou plusieurs clauses qui sont d'abord doctrinales et souvent littérairement symétriques (Ro 4, 25 ; 1 Cor 15, 3-4 ; Mc 8, 31 ; Luc 24, 7.46).

1.2.2.- Résurrection et messianité de Jésus.

Sous sa dimension proprement résurrectionnelle, l'événement pascal, à l'*initiative* de Dieu, est *christologique* et *eschatologique*.

50. cf J. SCHMITT, "Prédication Apostolique", *DBS*, VIII, 246-273.

51. Ainsi qu'on l'a déjà noté (p. 14, n. 23), il faut éviter de "déployer cette identité dans le déroulé du temps", d'historiciser ce texte en le lisant selon l'opposition *avant / après*, ce qui conduit nécessairement à une perspective *adoptianiste*.

52. J. SCHMITT, "La Genèse de la Christologie Apostolique", *art. cit.*, p. 167.

53. J. SCHMITT, "La Genèse de la Christologie Apostolique", *art. cit.*, p. 139.

54. *ibidem*, p. 140

α À l'initiative de Dieu : Jésus est rendu à la vie pour le service définitif de la "cause" divine. En cela, c'est un événement *christologique*.

β Événement *christologique* : dans la mesure où la foi juive préparait peu à l'accueil d'un Messie non glorieux, il provoquera des relectures du messianisme.

γ Événement *eschatologique*, en ce qu'il marque l'ouverture des derniers temps.

? En rappelant son témoin à l'existence et en le rétablissant dans sa fonction, Dieu ouvre "les derniers temps" : en affirmant sa maîtrise sur la mort, Il affirme sa souveraineté sur toutes choses et fonde, en son principe, la création nouvelle : Jésus est le "premier-né d'entre les morts" (Col 1, 18 ; Apo 1, 5).

? Comme la clause "d'entre les morts" précise qu'il s'agit d'une nouvelle création, de même, la mention du "troisième jour" doit être lue, en première ligne, comme l'affirmation d'un événement eschatologique ⁵⁵.

δ Cette nouvelle création est notre propre *justification* (Ro 4, 25), justice étant la possibilité de se tenir en présence de Dieu : "justice" et "assurance" vont de pair (Ro 5, 1 ; Hb 4, 16).

2.- Le "travail du discours".

2.0.- Annonce.

L'analyse des premières attestations de la foi christologique a suggéré que la *diction* de cette foi est inséparable d'une *relecture* où s'annonce un *écart*. C'est cette opération que l'on cherchera maintenant à esquisser à propos de l'annonce de la Résurrection. On partira d'une analyse du *vocabulaire*, dont on sait qu'il n'est jamais une simple suite de mots, mais qu'il porte les cicatrices d'une expérience humaine, d'une histoire pétrie de souvenirs et d'espérances. On relèvera enfin comment l'expérience judéo-chrétienne, dans son *différer* d'avec l'expérience religieuse du judaïsme, se recueille dans la *titulature de Christ* attribuée à Jésus.

2.1.- Analyse d'un vocabulaire.

2.1.1.- Les verbes.

Pour dire la *résurrection*, nous avons deux verbes grecs, qui traduisent le verbe hébreu *qûm* (se lever, se mettre à, ériger) et auxquels s'ajoutent deux autres, qui indiquent un retour à la vie après la mort ou toute autre forme de reviviscence.

* *anistanai* (ανισταναι) : lever ou relever. Ce verbe est d'abord employé intransitivement (1 Th 4, 14 ; Mc 8, 31), puis transitivement (Ac 2, 24.32 ; 3, 26). Dans l'emploi intransitif (le plus ancien), il dit un *retour* : Jésus, mis à mort pour son témoignage rendu à Dieu, s'est (re)levé afin de témoigner à nouveau - par la *confirmation* dont il est le *bénéficiaire* - de Dieu auprès du peuple et des nations. Bref, il dit le *retour de Jésus à son action messianique décisive*.

* *egeiresthai* (εγειρεσθαι) : éveiller ou réveiller, au "passif divin" (I Cor 15,4.12.13.14...).

* *zôpoieisthai* (ζωοποιεσθαι) : donner la vie (rendre vivant, vivifier) - Ro 4, 17 ; Jn 5, 21 ; 2 Cor 3, 6 ; I P 3, 18 d. Il exprime cette idée maîtresse du judaïsme (qui passe dans le judéo-christianisme) selon laquelle Dieu seul a le pouvoir de donner la vie ou de la retirer. Dans la tradition apostolique, il visera plus spécialement l'*acte eschatologique de la résurrection des croyants* (littéralement : le Christ *réveillé* nous *vivifie* par le don de l'Esprit - cf Ro 8, 11).

* *zên* (ζην). Ce verbe évoque la restauration physique de l'homme (cf I R 17, 23 ; Mc 12, 27 ; Mat 9, 18) sans qu'en soient précisés davantage ni l'auteur ni les modalités.

2.1.2.- Arrière-plan du vocabulaire.

α – Les deux verbes apparaissent liés au motif de la mort sommeil (Mc 5, 39 ; Ep 5, 14). Selon une conception largement répandue, les morts sont censés dormir ; on les étend et on les couche dans la tombe (cf Gen 48, 30). C'est pourquoi la *résurrection*, qui implique un retour à la vie, prendra la forme d'un *relèvement* et se manifestera comme un *réveil*.

β – Dieu est Celui qui fait vivre. Auteur de la vie, Il ne se confond pas avec le rythme de la nature. Cette foi en Dieu, le Vivant par excellence, est le point fondamental.

γ – Cette foi s'est trouvée mise à l'épreuve de la persécution au temps des Maccabées. La *Résurrection* devient l'espérance des justes qui acceptent le martyre par fidélité aux lois de leur Dieu. Le peuple de Dieu a découvert, dans la *mémoire* des interventions de son Dieu, la certitude que ce dernier, dans sa *souveraineté*, sa *justice* et son *amour*, triompherait de toutes les forces du mal et associerait

55. cf K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von I Kor. 15, 3-5, Freiburg im Br., Herder, 1968 ; M. DENEKEN, *La foi pascale*, Paris, Cerf, 1997, p. 403-413.

ses fidèles à son règne. Il est inconcevable que toute une existence construite sur une relation d'amour et de fidélité avec Dieu puisse être irrémédiablement détruite et s'achever au Shéol. La justice de Dieu *exige* qu'il intervienne en faveur de ceux qui n'ont pas cessé d'être à Lui et qu'il les rappelle à la vie. L'important est ici la certitude que la solidarité de Yhwh envers ses fidèles ne puisse être démentie. C'est à lui que reviendra le dernier mot - et ce dernier mot ne peut être que la Résurrection.

2.1.3.- La "différence" chrétienne.

α – À l'époque de Jésus, il est difficile de ramener à l'unité (d'une proposition ou d'une représentation) l'espérance concernant le sort des défunts ⁵⁶. On s'accorde pour admettre que la victoire finale reviendra à Dieu et que ses fidèles y seront associés, mais on trouve plusieurs manières d'exprimer cette assurance. Le point commun est que cette assurance est liée à la foi en la justice de Dieu, laquelle ne peut être mise en échec. Bref, la Résurrection :

- *garantit* la justice divine, confessée au long de l'histoire, et sur laquelle Israël doit pouvoir continuer à faire fonds (cf Is 26, 19 ; Dan 12, 2-3 ; 2 Mac 7, 9).
- est inséparable de la notion de *rétribution* (en laquelle il ne faut pas lire quelque désir de revanche, mais l'affirmation de la fidélité invincible de Dieu).
- apparaît comme un *prélude au jugement* (cf Dan 12) : les derniers temps seront marqués par la résurrection des morts (partielle ou générale), prélude au jugement. Cela explique une certaine hésitation dans les textes : qui seront les *bénéficiaires de la Résurrection*, tous ou les seuls justes ?

β – Face à cet "héritage" du judaïsme, on peut résumer ainsi le *différer* chrétien :

? si pour le judaïsme la résurrection est la manifestation ultime de la justice et de la fidélité de Dieu, pour *la foi chrétienne*, c'est une *manifestation déroutante*.

? le judaïsme l'attend *pour les derniers temps*, les chrétiens l'affirment *déjà advenue*.

? pour le judaïsme, elle concernera *tous* les hommes, ou seulement les *justes*, alors que le christianisme l'affirme d'*un seul homme*, Jésus, condamné comme *blasphémateur*.

? pour le judaïsme, elle est liée à la *rétribution* et précède le *jugement* ; les chrétiens y voient le *signe que Dieu fait grâce à tous les hommes*. Dès lors, ils annoncent un jugement qui a déjà eu lieu, et où Dieu fait grâce (cf Ac 17, 30-31 ; Ro 11, 32 ; Apo 12, 10).

2.2.- La titulature de Christ.

2.2.1.- Position du problème.

α – La foi pascale est apparue *se détacher* sur un arrière-plan qu'elle hérite du judaïsme (arrière-plan multiforme, qui comporte des éléments difficilement conciliables) et dont elle constitue *une relecture*. L'événement pascal s'inscrit sur l'arrière-plan de cette *théologie de l'espérance* qu'est l'espérance en la résurrection des morts ; il en tire sa crédibilité mais il en opère une relecture. Après la reprise du *vocabulaire* il faut manifester *en quelle nomination, en quelle "prédication" de Jésus le travail du discours croyant se récapitule*.

β – Le discours croyant *doit* répondre à la question *fondatrice*, qui définit le problème christologique : *qui est Jésus ?* et donc s'achever en une *nomination* de Jésus. L'enjeu de cette question n'est pas seulement de récapituler sous un terme simple un faisceau de déterminations ; il est proprement *théologique* : avant de reprendre et de redire les paroles de Jésus, les témoins doivent *qualifier ces paroles* et dire *à quel titre ils les reprennent*. En effet, le discours chrétien "*doit être d'abord la connaissance de l'enseignement du Christ ; et avant d'être savoir, il est enseignement ; avant d'être enseignement, il est la reproduction de la parole du Christ, et avant de répéter, il dit le Christ*" ⁵⁷.

γ – Pour la communauté primitive, l'affirmation de la condition messianique de Jésus est liée en premier lieu au rappel de son ministère terrestre, pré-pascal, et de sa mort ⁵⁸. Or, face à ce constat d'un emploi massif, on doit noter l'extrême réserve de Jésus à l'égard de ce titre - réserve que l'on s'accorde à reconnaître comme historique et non comme simplement rédactionnelle. Il y a donc, entre le *fait évangélique* (désormais révolu) et le *fait chrétien* (en cours), une *continuité* et un *espacement* ⁵⁹, qui posent un *problème historique et théologique* important. Les premiers chrétiens redisent la parole de Jésus, mais leur *prédication* (au double sens du terme) est authentiquement *leur œuvre, leur parole* ; ils annoncent la parole de Jésus - qu'ils confessent Christ.

56. cf. P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*.

57. J. MOINGT, *Constitution du discours chrétien*, p. 15.

58. Même si, par la suite, le terme de Christ en est venu à désigner les divers aspects de l'action présente et future du Ressuscité, au point que ce titre de *fonction* est devenu un *nom propre*.

59. Espacement et continuité dont le *baptême* donnerait un exemple particulièrement : Jésus est un baptiste qui ne baptise plus... et l'Église reprend la pratique du baptême, mais avec une tout autre signification !

Bref, *tout* semble à l'initiative des disciples : leur annonce porte quelque chose de neuf. Désormais ce n'est plus Jésus qui prêche le Royaume, mais l'Église qui annonce Jésus qu'elle confesse Christ (passage de "Jésus prêchant" au "Christ prêché"). Cela se traduit par un discours radicalement nouveau - non plus, à proprement parler, le discours *de* Jésus (ce discours n'est certes pas perdu - il constituera les Évangiles), mais un discours *sur* Jésus. C'est que "avant de pouvoir redire les paroles de Jésus, il faut que ses disciples dressent devant les hommes la figure exacte et le rôle réel de leur Maître, il faut qu'ils mettent les derniers mots et le point final à cet Évangile que Jésus apportait au monde, qu'il avait laissé en suspens à l'instant de sa mort et dont Dieu venait de leur confier la dernière page" ⁶⁰.

La nécessité de rédiger la dernière page de l'Évangile dit en quel sens "la résurrection s'accomplit dans la prédication apostolique" (*ins kerygma* - Schlier) : dans et par la parole, l'événement pascal se donne *corps* (linguistique) dans les mots des hommes - et c'est par là qu'il nous atteint. De même que la parole des prophètes était accomplissement et confirmation de la promesse de Dieu, de même, la parole des disciples est l'accomplissement et la confirmation de ce que la parole de Jésus, un temps morte avec lui, est aujourd'hui vivante, mais sous un autre mode et grâce à d'autres voix. Le discours qui sort du tombeau en proclamant que le Christ est ressuscité se donne tel qu'il doit effectivement s'accomplir : non pas seulement comme la Parole de Dieu qui suscite la réponse de foi des hommes, mais comme parole humaine qui, dans l'Esprit, rend témoignage au Christ *et* porte sa parole.

2.2.2.- L'attribution de la titulature de Christ.

α – Un "pluralisme messianique" ⁶¹. Le terme de "Messie" a pris contenu dans l'histoire du peuple d'Israël, peuple au milieu d'autres peuples, dont il partage la culture. Le messianisme revêt d'abord les traits d'une attente davidique (cf Za 9, 8-10 ; 11, 4.17 ; 12, 4-13), vivace jusqu'au siècle précédant notre ère (Psaumes de Salomon). À cette forme d'attente, s'en rajoutent d'autres en dépendance du 2^o et du 3^o Isaïe. Les déceptions successives conduisirent à une transformation de l'attente, à l'attente d'un Messie transcendant, que l'on attendait *d'on ne sait où* (Cazelles). Ce "pluralisme messianique" est fait d'un jeu de glissements et de réajustements successifs : d'une idéologie royale à bout de souffle, proche en beaucoup d'aspects de celle qui avait cours chez les peuples voisins, on est passé à une théologie messianique, puis à une eschatologie.

β – Parmi les traits qu'une théologie messianique retiendra de l'idéologie royale, on notera le lien du roi et de Dieu et l'unité du peuple et du roi.

? par sa permanence et sa stabilité, l'institution royale permet à la vie de s'épanouir. Parce qu'il vit dans un monde spontanément polythéiste, l'homme reconnaît dans ce qu'autorise l'institution royale l'action d'une de ces puissances, dont il faut tenir compte pour faire sa vie et auxquelles il donne le nom de dieux. Ce sont elles qui assurent à la terre protection et fertilité et font vivre le peuple sur la terre des vivants. Cette thématique orchestrera un discours de *salut* : le roi, "souffle des narines" (Lam 4, 20), est le *sauveur* de son peuple ⁶².

? ainsi, le roi, qui à part à l'action divine pour son peuple, est le dépositaire de cette puissance vitale (*ruah*) que Yhwh donne à qui il veut, ou qu'il remplace par un "vent mauvais" (cf I Sam 16, 13-14). À cela, on rattachera le thème (familier de l'idéologie royale commune à tout le Proche-Orient ancien) de la *filiation divine* du roi (2 Sam 7, 14 ; Ps 2 ; 89 ; 110).

L'action du Jésus pré-pascal se prête à une relecture dans ce sens : *lien de Jésus à Dieu* et conscience d'une *mission au bénéfice de tout Israël* sont affirmés avec une identique vigueur. Dans sa parole comme dans son action, il fait montre d'une prétention d'autorité inouïe ⁶³. Et il comprend sa tâche comme une tâche de *rassemblement* de tout Israël (cf Luc 13, 34-35).

Lors du *procès* et de la *mort* de Jésus ⁶⁴, se trouve mise en question cette prétention de Jésus à être *proche* de Dieu, d'une proximité qui lui permette de poser, en *faveur* du peuple, les gestes mêmes de Dieu. L'alternative est simple : *ou bien* accueillir la prétention de Jésus en reconnaissant sa proximité avec Dieu (et, donc, lui accorder une identité messianique), *ou bien* le rejeter comme blasphémateur, au nom du Dieu qu'il caricature, de la Loi qu'il transgresse, des traditions qu'il prétend changer (cf Ac 6, 15) - et le faire condamner comme imposteur et/ou blasphémateur.

Alors que la mort de Jésus dans le silence de Dieu semble être la confirmation du bien fondé du jugement du grand prêtre, la résurrection apparaît comme initiative de Dieu confirmant la prétention messianique de Jésus durant sa vie terrestre. Mais alors, "parce que Jésus a été mis à mort comme Messie prétendant, sa résurrection révèle en lui le Messie intronisé. Mais quand on a refusé le Messie prétendant au nom de la Loi juive et de cette tradition religieuse, parce que Jésus proposait de Dieu et de sa volonté un

60. J. GUILLET, *Les premiers mots de la foi*, p. 52.

61. cf H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible*, [1977], en particulier p. 213-216. Il faut toutefois éviter une vision trop évolutive, où une représentation disqualifiée serait complètement relevée au profit d'une représentation censée plus adaptée.

62. *ibidem*, p. 62 s.

63. cf J. SCHMITT, "La Genèse de la Christologie Apostolique", *art. cit.*, p. 148-151 ; B. SESBOÛÉ, "Avant Pâques...", *Pédagogie du Christ*, p. 28-32.

64. cf P. LAMARCHE, *Christ vivant*, p. 147-163.

visage intolérable, accueillir le Messie intronisé, c'est du même coup accepter une autre figure de Jésus, la véritable figure de Dieu : c'est se convertir" 65.

Conclusion : on notera la distance et l'espace entre fait chrétien et fait évangélique : celui-ci se déploie tout entier à l'intérieur de l'univers religieux juif, et celui-là, qui se pense dans le droit fil de l'attente messianique, s'en distingue par un appel à la conversion 66, comme si tout à la fois il prétendait être l'accomplissement du judaïsme et s'en détacher.

III.- LA FILIATION DIVINE DE JÉSUS LE CHRIST.

Aux titulatures de "Seigneur" et de "Christ" est liée celle de "Fils de Dieu" qui les reprend et les excède l'une et l'autre.

α) Ces trois "hautes" titulatures sont caractéristiques du discours christologique du judéo-christianisme de langue araméenne ou hellénistique autour des années 50 67.

β) Elles sont les seules à faire l'objet de confessions assez largement réparties dans l'ensemble du corpus du N. T. 68. Il convient même de remarquer que le titre de "Fils (de Dieu)" est reçu partout et accepté de tous - de Marc, par exemple, chez qui le titre de "Seigneur" n'est pas du tout mis en relief [1997, p. 240 ; 249-250], ou dans la tradition Q, qui ignore, pour sa part, le motif directement christologique [1997, p. 240].

γ) Elles s'entrecroisent facilement et s'enrichissent mutuellement (par exemple, dans le titre de "Fils de Dieu", bien que non directement messianique, la connotation messianique est réelle [1997, p. 236]. Mais, seule des trois, la titulature de "Fils de Dieu" s'avère très prégnante, capable de s'adapter à diverses christologies et de les reprendre [1997, p. 238]. Plus encore, la titulature de "Fils de Dieu" est comme appelée par les deux autres. Parce que celle de "Seigneur" est motivée par l'*élévation seigneuriale* de Jésus, et celle de "Christ" par son "*réveil*" pour le service définitif de la "cause" de Dieu, l'une et l'autre impliquent une relation de ce "Jésus" à "Dieu", relation qu'il importe de clarifier. D'autant plus que "l'anamnèse de Jésus en ses paroles et en ses gestes" est traversée d'un "mouvement profond" que l'on décrit comme un "surhaussement d'une figure de Jésus, actuelle et eschatologique à la fois" [1997, p. 269] - ce que le discours patristique nommera la divinité de Jésus et qui impose la question du monothéisme chrétien : comment dire "hautement" Jésus "sans mettre en cause le monothéisme d'Israël, car la ruine de ce monothéisme ruinerait aussi la figure de Jésus" [1997, p. 265].

Deux questions devraient donc être ici traitées, d'une part, celle de l'attribution à Jésus du titre de "Fils de Dieu" ; d'autre part, celle la diction de la relation de Jésus à Dieu.

α) S'agissant de la première, on devrait relever que la figure d'un "Fils de Dieu" est largement connue dans un cadre juif comme le monde gréco-romain [1997, p. 221]. Mais, afin de rendre compte de l'attribution de cette titulature à Jésus, s'imposerait d'examiner la figure du "Fils de l'homme". On s'accorde en effet à reconnaître, d'une part, que cette expression revêt une grande importance dans la langue des judéo-chrétiens palestiniens 69, et, d'autre part, que le titre de "Fils de Dieu" "dérive en partie de l'expression "Fils de l'homme", et cela dans le contexte précis de la Parousie" 70.

β) S'agissant de la seconde, relevons-en tout d'abord l'importance décisive : "au regard néotestamentaire, la figure de Jésus n'est authentique qu'en fonction de la figure de celui qu'il proclame. Et un tel discours n'est lui-même valable que par l'Esprit qui permet de confesser le nom de l'un et de l'autre (Gal 4, 4-6)" [1997, p. 263]. Notons également que, dans le N. T., les questions de la *fonction* et de l'*identité* ultime de Jésus ne trouvent leur solution que "du côté du caractère unique de la relation de Jésus à "son" Dieu" 71. C'est cette question de la "divinité" de Jésus (expression éminemment critiquable) que nous aborderons.

65. J. GUILLET, *Les premiers mots de la foi*, p. 61 - je souligne.

66. cf J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église*, p. 141 ; J. SCHMITT, "La Genèse de la Christologie Apostolique", *art. cit.*, p. 176.

67. cf J. SCHMITT, "La Genèse de la Christologie Apostolique", *art. cit.*, p. 165. Les titulatures seigneuriale et filiale ne résultent pas "d'un apport exogène de type hellénistique", mais "d'une saisie endogène de sa figure pascale au sein même du premier judéo-christianisme palestinien et du judéo-hellénisme chrétien d'Antioche" (C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 242 - référencé dans ce paragraphe [1997, p.])

68. cf M. QUESNEL, "Histoire de l'attribution à Jésus des titres Messie et Fils de Dieu", *art. cit.*, p. 82.

69. A. DESCAMPS, "Pour une histoire du titre "Fils de Dieu"", dans M. SABBE (éd.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et Rédaction*, Louvain, 1974, p. 557.

70. Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire*, [1979], p. 276 ; A. DESCAMPS, "Pour une histoire...", *art. cit.*, p. 558.

71. J. DORÉ, "Présentation", in C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 7.

1.- "Fils de Dieu " et "Fils de l'homme".

1.1. - Le "Fils de l'homme".

Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire*, 1979, p. 241-272 ; 1993, 207-232 ; ID., *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 174-182 ; J. GUILLET, *Jésus dans la foi des premiers disciples*, p. 155-171.

Se situer à hauteur de *l'anamnèse des communautés chrétiennes visant historiquement Jésus en reprenant l'expression "Fils de l'homme"*.

- ① *Statut linguistique de l'expression* : auto-désignation de Jésus ; indice d'une distance surprenante ; pouvoir et non-pouvoir.
- ② *L'anamnèse de la première communauté chrétienne* dit le lien entre le Seigneur de sa foi, l'œuvre du salut par lui advenu et la Parousie attendue.

1.2.- "Fils" et "Fils de Dieu".

- ① *L'origine du titre "Fils de Dieu"*.
- ② *"Fils de Dieu", "son Fils" et "le Fils"*.

2.- La question de la "condition divine" de Jésus.

Sur cette question de la "divinité" de Jésus dans le N. T., il nous faut d'entrée enregistrer la double insistance de C. Perrot. D'une part, sur le monothéisme yahviste ; d'autre part, sur le risque de réduire Jésus à n'être qu'une nouvelle divinité orientale, un nouveau *theos*, un nouveau *kyrios*, un nouvel homme divin, que les païens auraient été tout prêts à accueillir⁷². Un *kyrios* de plus ? Pourquoi pas ? Autrement dit : d'un côté, ne pas mettre en danger, si peu que ce soit, le monothéisme, de l'autre, ne pas attribuer à Jésus une "divinité" qui en aurait fait un dieu parmi d'autres, ne pas lui attribuer une "simple désignation divine", à l'époque largement, généreusement, distribuée - pour ne pas dire "galvaudée"⁷³. Avec C. Perrot, on perçoit bien "la difficulté d'user d'une désignation directe de la divinité de Jésus au sein des églises d'affinité paulinienne, car une telle désignation court toujours le risque de *dé-judaïser* la figure de Jésus pour le réduire à une seigneurie purement hellénistique"⁷⁴. C'est pourquoi "le problème christologique sera de refuser une telle assimilation au divin à la manière hellénistique et de situer la singularité de Jésus par rapport au seul Dieu d'Israël"⁷⁵.

Parmi les "tours de parole" utilisés par les auteurs du N.T. pour dire cette "condition divine" de Jésus, j'en retiendrais trois qui me paraissent significatifs. On verra que les premiers chrétiens n'y parlent pas de la "divinité" de Jésus (langage "grec"), mais qu'ils font bien plus

- Les *a fortiori* : Jésus plus que Jonas, plus que Salomon (Luc 11, 29-32), plus grand même que Jean-Baptiste, qui pourtant est "le plus grand parmi les enfants des femmes" (Mat 11, 11 ; cf 12, 6.41-42...). Ainsi, "une première théologie apophatique, débouchant sur l'inexprimable, applique à Jésus "le nom au-dessus de tout nom". Le motif vétéro-testamentaire de l'indicibilité du Nom trouve alors son expression dans la cas de Jésus"⁷⁶.
- 1 Cor 8, 6 : "...il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, *de* (εξ) qui tout [vient] et *vers* (εις) qui nous [sommes] ; et un seul Seigneur Jésus-Christ *par* (δια) qui tout [est] et *par* (δια) qui nous [sommes]". Ce texte fait beaucoup plus que l'attribution à Jésus d'une simple épithète divine, car il y a "pluralité de dieux et pluralité de seigneurs" comme le rappelle ironiquement I Cor 8, 5. α affirmation de l'unicité : on notera le parallèle "un seul Dieu" / "un seul Seigneur Jésus-Christ". "Un" n'est pas ici un nombre (la moitié de deux, le tiers de trois), mais le contraire du nombre ; c'est l'affirmation de l'unicité stricte. Dans l'Écriture, un seul (εις ou μωος) sont éminemment attribués à Dieu ; ici le qualificatif "un seul" est attribué au "Dieu unique" et au "Seigneur unique", juste après que l'on ait déclaré qu'il n'existe aucun autre Dieu, sinon l'unique. β) le jeu des prépositions : "le Père, *de* (εξ) qui tout et *vers* (εις) qui nous ; et un seul Seigneur Jésus-Christ *par* (δια) qui tout et *par* (δια) qui nous".

72. cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur...*, p. 272.

73. C. PERROT, *ibidem*, p. 294.

74. C. PERROT, *ibidem*, p. 277.

75. C. PERROT, *ibidem*, p. 272.

76. cf C. PERROT, *ibidem*, p. 280.

Le Père est, à la fois, le créateur de qui tout vient et le but final de notre itinéraire humain. Le Christ en est à la fois rapproché et distingué : il est celui par qui s'effectuent ces deux opérations, il met en œuvre sa médiation, à la fois créatrice et sotériologique. Et cette médiation engage la vie de tout homme ainsi que la vie du croyant ⁷⁷.

- I Th 4, 13-17 : un extrait de la catéchèse judéo-chrétienne sur la Parousie du Seigneur. Lors de sa Parousie, le Christ viendra chercher son Peuple, morts et vivants, désormais conduits par Dieu. Le Peuple des croyants montera vers son Seigneur, comme Moïse sur le nouveau Sinaï. La matrice narrative de cette annonce de Paul est le récit du Sinaï (Ex 19). Le récit du Sinaï est l'exemplaire parfait de la rencontre religieuse entre l'homme et son Dieu ; c'est le paradigme de la religion biblique. Or, déjà dans le judaïsme, la théophanie du Sinaï préfigure la manifestation dernière, la visite divine à la fin des temps ; la visite finale de Dieu sera comme un nouveau Sinaï. Moïse monte au Sinaï vers un Dieu qui descend des cieux, parmi les nuées et au son de la trompette (v. 13) ; Moïse fait sortir le peuple à la rencontre de Dieu (Ex 19, 17 // I Th 4, 17). Ainsi le scénario judéo-chrétien de la Parousie de Jésus reprend tous ces thèmes dans la représentation du dernier Sinaï, celui de la fin des temps. Jésus est là, qui descend des cieux, *tel le Dieu du Sinaï*. Puis, rejoint par son peuple, les voilà conduits par Jésus, tel Moïse avec les siens (I Th 4, 14). Ainsi le Christ joue donc un double rôle, celui de Moïse et celui de Dieu, lors de cette Parousie divine qui est désormais la sienne ⁷⁸.

On voit ici comment Jésus "fonctionne" en posture de Dieu. On n'affirme pas qu'il est Dieu, mais on lui attribue les prérogatives de Dieu en le faisant fonctionner en position de Dieu. De cette façon, Jésus ne met pas en danger le monothéisme, mais comme le dira plus tard Tertullien, il "administre la monarchie de Dieu".

3.- Un monothéisme trinitaire.

De par son contenu, la titulature de Fils, que portaient déjà les premières affirmations de la foi trinitaire - *par Jésus-Christ, son Fils et notre Seigneur, le Dieu Créateur a donné à l'Église l'Esprit de régénération* (cf *supra*, § 1.3) - apparaît récapitulative de l'œuvre divine, soit qu'on l'envisage du point de vue de Dieu et de son dessein ("son Fils"), soit qu'on l'envisage du point de vue du croyant et de l'œuvre ecclésiale ("Fils de Dieu"). La foi chrétienne est donc, en son origine, une certaine façon de croire et de dire que *Jésus est Seigneur et Sauveur en le mettant en rapport avec Dieu et son Esprit*. De ce fait, Jésus est mis, non seulement au dessus de tous les hommes, mais au-delà d'eux. Comment une telle confession, où les croyants affirment un monothéisme dans la proclamation éblouie du Seigneur pascal, peut-elle viser Jésus sans sombrer dans l'idolâtrie ? Par bien des aspects, elle prend appui sur les recherches d'un judaïsme contemporain, où se posait la question des "puissances célestes", de ces "figures divines" qui traduisent l'action de Dieu dans le monde : la Sagesse (*Sophia* - Σοφία), la Parole (*Logos* - Λογος) et le Souffle (*Pneuma* - Πνευμα). Toutes ces figures, qui sont auprès de Dieu et du côté de Dieu avant d'œuvrer en Israël et dans le monde, sont dans l'intimité de Dieu *et* quelque peu distinctes de Lui ⁷⁹.

⇒ *La méditation johannique sur le Logos.*

Dans le prologue de son évangile, Jean "a synthétisé toute sa réflexion sur le Christ" ⁸⁰. En présentant le Logos, il pense au monde à sauver, et c'est avec raison qu'on voit dans ce titre essentiellement christologique, "la Parole évangélique, préparée par la Parole prophétique, législative et créatrice. Cependant, il faut remonter encore plus haut et, au delà de ses manifestations, atteindre la Parole intérieure, le dessein salvifique universel conçu par Dieu "dès avant la création" (...) Voilà donc la signification du Logos, signification qui met un lien étroit entre le Verbe et la Sagesse vétérotestamentaires (...) La parole de Dieu, avant d'être révélation du mystère était, en effet, parole intérieure, mystère caché, dessein de Dieu" ⁸¹.

Jn 1, 1 : "En ce mystérieux avant de toute durée temporelle ("au commencement"), quelqu'un était avec Dieu, distinct de celui qui est ici nommé Dieu et pourtant Dieu lui-même ; non pas la vague personnification de la Sagesse biblique, mais le Verbe, la Parole, présente à Dieu comme une personne à une autre personne, mystérieusement un avec lui et partageant sa durée éternelle" ⁸².

Jn 1, 18 : pour Jean, Jésus est le Verbe éternel, Dieu, créateur de l'univers, le Fils, l'Unique engendré (Monogène) du Père, venu sur la terre et incarné pour nous révéler Dieu et nous faire ses enfants. En appelant le Christ Verbe ou Parole, Jean signifie donc, avant tout, la fonction révélatrice qu'il accomplit depuis la création à l'égard du monde et des hommes. Il leur "raconte" (*exègèsato* -

77. cf C. PERROT, *ibidem*, p. 276.

78. cf. C. PERROT, "La Venue du Seigneur", in *Le retour du Christ*, "Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis" 31, Bruxelles, 1983, p. 22-27.

79. C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 287-288.

80. D. MOLLAT, "La divinité de Jésus d'après Saint Jean", *Lumière et Vie*, 9, p. 128.

81. P. LAMARCHE, "Le prologue de Jean", *Christ vivant*, p. 125.

82. D. MOLLAT, "La divinité de Jésus d'après Saint Jean", *art. cit.*, p. 128.

εξηγησατο) Dieu ⁸³. Cette *fonction* révélatrice du Christ est fondée sur sa *nature* et mesurée par elle : c'est en tant que, "Monogène, Dieu, il est tourné vers le sein (*eis ton kolpon* - εις τον κολπον) du Père", qu'il est fondé à "raconter" Dieu et à nous tourner vers Lui. Ainsi, avant toute révélation et toute histoire du salut, le Monogène est déjà "essentiellement *la Parole qui prie le Père*" ⁸⁴. Dès lors, affirmant que, *par constitution même*, le Monogène est tourné vers le Père, Jean ne substitue pas le *Logos* à Dieu, mais "au moment de clore son poème, Jn remonte d'un élan vertical à Celui auprès de qui le *Logos* était : Dieu, au sens absolu si l'on peut dire. Tout en déclarant que le Fils unique de Dieu, lui-même Dieu, est le médiateur de la révélation, il marque la distance qui existe entre le Père et le Fils unique, et cela en rappelant leur parfaite communion" ⁸⁵.

En résumé, *celui qui est né, homme, de l'Esprit Saint, était au commencement Dieu, Verbe de Vie, premier engendré*. Cette nouvelle affirmation (synthétique) de la foi trinitaire, qui pose le Christ "vrai Dieu de vrai Dieu", atteste :

- un éternel présent (*était*), opposé à un devenir historique (*est né*).
- l'origine antérieure et supérieure du Christ (naissance humaine *de l'Esprit Saint*).
- la préexistence au temps et aux choses du Christ, *Premier engendré* de Dieu.
- son droit aux attributs divins (*Verbe de Vie*, par qui Dieu a tout créé).
- l'intériorité en Dieu du *Verbe* (comme notre verbe mental est intérieur à notre esprit).

⇒ *Fils de Dieu dans l'Esprit*.

"Dans le judaïsme ancien, l'Esprit-Saint fait corps avec Dieu et, en même temps, l'Esprit de prophétie, car c'est là sa fonction première, manifeste toute la dynamique du dessein de Dieu dans le monde". D'un autre côté, "par l'Esprit, Jésus relève de Dieu et en même temps, il s'en distingue" ⁸⁶. Ainsi, l'Esprit apparaît comme le "détonateur" du monothéisme trinitaire : *Dieu seul est Dieu, même si le regard croyant le désigne désormais, dans l'Esprit, comme le Dieu de Jésus Christ. En sorte que le monothéisme judéo-chrétien découvre son Dieu toujours unique, en désignant Jésus qui, dans l'Esprit, ne cesse de nommer son Père*" ⁸⁷.

C'est ce *monothéisme* d'un Dieu qui se communique parce qu'il est en lui-même *relation* et *communication* que la foi devra s'efforcer de dire de manière la plus juste possible.

IV.- RÉFLEXIONS.

Introduction.

Cet inventaire (non exhaustif !) des données du N. T. constitue un premier temps dans l'effort d'intelligence et de mise en discours de la foi chrétienne, tant christologique que trinitaire. On tentera maintenant d'abord de ressaisir les données mises en œuvre dans les écrits du N.T. et ensuite d'esquisser une appréciation. Si, dans ce chapitre, on semble privilégier le discours *christologique*, on se rappellera que la prédication apostolique se présente certes au premier abord comme une parole sur Jésus de Nazareth, mais que cette annonce ne peut être comprise en vérité qu'à l'intérieur de la totalité du discours de foi dont elle est le centre.

1.- Les différents registres de l'attestation néotestamentaire

1.1.- Registre événementiel et historique :

- a) Tout part d'un homme et tout concerne un homme : Jésus. On peut, d'une christologie à l'autre, relever des divergences, mais toutes sont à situer à hauteur de l'*interprétation*. Si nous avons des christologies différentes, non immédiatement superposables, toutes sont des christologies de Jésus. Car, pour les premiers chrétiens, l'identité entre Jésus de Nazareth et le Christ ne fait aucun doute ⁸⁸.

83. Ce verbe est habituellement utilisé pour viser le récit que fait un témoin oculaire (cf Luc 24, 35 ; Ac 15, 12 ; 21, 19) : le Fils, "seul témoin oculaire du Père, "raconte" ce qu'il a vu" (X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, tome 1, "Parole de Dieu", Paris, Seuil, 1988, p. 139).

84. H. URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. III. Théologie. ** Nouvelle Alliance*, "Théologie" 75, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, p. 228.

85. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, tome 1, p. 131.

86. C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 291.

87. C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 292.

88. cf A. Descamps, "Portée christologique de la recherche historique sur Jésus", *Jésus aux origines de la christologie*, BETL, XL, p. 31-32.

- b) C'est dans l'événement pascal que s'est confirmée la foi des disciples et que s'est opérée la découverte plénière de Jésus : "la foi des disciples de Jésus, très imparfaite durant la vie terrestre de Jésus, ébranlée par sa mort, devint plus complète et plus claire (*plenior clarior que*) quand Dieu eut donné au Ressuscité de se manifester aux siens" 89. Ce Jésus, dont les disciples avaient pressenti qu'il était "plus que simplement Jésus", se manifeste comme Seigneur, Messie intronisé et Fils de Dieu (Ro 1, 3-4). À ce niveau, on retrouve une *convergence nouvelle entre tous les auteurs* du N. T.

1.2.- Registre fonctionnel et sotériologique :

C'est en réfléchissant leur "compagnonnage" avec Jésus à la lumière de l'espérance d'Israël que les disciples ont pu pénétrer son identité.

a) Jésus n'a pas cherché à dire des choses sur lui-même ; et les disciples ne parlent pas de Jésus d'une manière purement descriptive.

b) Au moins dans les Synoptiques, Jésus ne donne pas un enseignement sur sa personne ; même son enseignement sur Dieu reste très limité. Mais son *action* en faveur des exclus d'Israël a amené à reconnaître en lui celui qui se situait dans la ligne de l'espérance qui, depuis les origines du peuple, en avait cimenté l'unité. C'est pourquoi Jésus est confessé comme le *porteur du salut*, comme celui dont la *fonction* est de faire advenir le salut. Bref, ce qui est présenté de Jésus l'est en terme d'*action*, et la dimension sotériologique est fondamentale.

1.3.- Registre ontologique :

L'interrogation sur l'identité propre de Jésus se déploie à partir de son rôle de porteur du salut, de sa référence à Celui qu'il nomme "Père" (cf a), de la place qu'il entend occuper dans le rapport homme - Dieu (cf b) : le point de vue ontologique apparaît comme une *résultante*.

a) D'une part, le comportement et l'action de Jésus sont le point d'ancrage de la confession des disciples remontant de son *comportement* à son *identité*. D'autre part, si l'on confesse l'identité divine de Jésus, c'est toujours *en position de Fils*.

b) Tout se passe comme si Jésus avait tenu à ressaisir et à enfermer en lui toutes les possibilités du rapport à Dieu, au point que la relation avec Dieu en vienne à coïncider avec la relation avec Lui (cf Jn 14, 6b.9b). Dès lors, il semblerait que tout le destin de l'homme doive se décider par rapport à Lui (cf Mat 10, 32-33 [// Luc 9, 26 ; 12, 2-9] ; Mat 11, 6).

2.- L'exploitation effective de ces différents registres de l'attestation néo-testamentaire

2.1.- Selon les écrits.

- Dans les Synoptiques, l'approche est à dominante événementielle et historique ; pour autant, le point de vue fonctionnel n'est pas laissé de côté. Les Synoptiques s'intéressent à ce qu'il est venu faire (l'instauration du Royaume) et à ce qu'il est venu fonder. Du point de vue ontologique, les trois font état d'un rapport unique à Dieu.
- Dans le corpus paulinien, la dominante est fonctionnelle, sotériologique (insistance sur l'œuvre de Jésus : libération, expiation, purification, rédemption, réconciliation). Pour Paul, il s'agit d'abord du Ressuscité sur le chemin de Damas ; et Jésus sera présenté comme le Seigneur ressuscité pour nous, la Tête du Corps qui est l'Église. Cependant, Paul prend grand soin de faire apparaître que celui qu'il présente comme le Seigneur a été ressuscité et a été vu par des témoins (traits événementiels) : ainsi Paul dira qu'il est né d'une femme, sujet de la Loi, etc... Quant à la dimension ontologique, elle se marque dans l'affirmation de la préexistence du Christ (voir les thèmes du Christ Sagesse de Dieu et Image de Dieu).
- Dans les écrits johanniques, on note une tendance de la préoccupation ontologique à devenir prépondérante. Les aspects événementiel et fonctionnel sont néanmoins largement pris en compte et sont même encore dominants.

2.2.- Problématique générale.

Les différentes approches néotestamentaires sont ordonnées à cette affirmation fondamentale : Jésus, confessé comme Sauveur, accomplit le dessein de Dieu compris comme rencontre et communion entre Dieu et les hommes. Cette rencontre, qui s'opère en Jésus et qui est comprise par le recours à l'A. T., nous donne d'entrevoir pourquoi les premiers témoins ont manifesté en Jésus un aspect *divin* et un aspect *humain*.

Les premiers témoins ont dû distinguer l'aspect *divin* et l'aspect *humain* et en faire l'unité. Unité *et* distinction : la réflexion peut conduire de la distinction à l'unité, ou l'inverse. Dans la première hypothèse (visée analytique), on partira soit de l'humanité, soit de la

89. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie*, p. 97.

divinité, alors que, dans la seconde (visée synthétique), on partira de l'humanité et on montrera la divinité subsistante, ou bien on partira de la divinité pour montrer l'humanité qui lui est unie.

= Visée analytique (distinction).

+ En partant de l'aspect humain, on suit la voie de la *découverte* (visée analytique ascendante). C'est la visée de la christologie d'en bas, suivie par les disciples qui ont partagé la vie de Jésus, mais d'une manière qui leur a posé problème : ils ont en effet découvert en Jésus un aspect de transcendance, un aspect divin.

+ aspect divin : c'est la voie d'*exposition* (visée analytique descendante - christologie d'en haut). Même si les disciples ont suivi une certaine voie pour découvrir Jésus, ils en suivent d'autres quand ils exposent qui est Jésus : l'exposé part de la mission du Fils, ou de la divinité venant s'incarner dans l'humanité.

= Visée synthétique (unité).

+ manifester la divinité à travers l'homme-Jésus : Jean montre tout au long de la vie terrestre de Jésus le rayonnement de sa gloire divine (ainsi, la récit de l'arrestation). En d'autres termes, la gloire divine est une dimension de Jésus dès sa vie terrestre.

+ manifester l'humanité dans la divinité. Paul affirme l'unité du Christ ressuscité et du Christ historique. Dans la gloire du Ressuscité, il voit s'attester l'humanité de Jésus.

3.- Portée actuelle des langages du Nouveau Testament.

L'inventaire des données du N. T. exige un essai d'appréciation de leur mise en œuvre, dont on a suggéré l'extrême diversité : quelle en est la valeur *pour nous* aujourd'hui ? D'une part, la réflexion théologique n'est pas le simple acquiescement à une positivité que nous n'aurions qu'à enregistrer ; d'autre part, le N. T. ne s'accomplit pour nous aujourd'hui qu'en tant que nous le recevons de manière active.

3.1.- Intérêt.

3.1.1.- Si le N. T. a un intérêt, c'est dans la mesure où il nous invite à une prise de position claire sur le problème de Jésus - et de Dieu. Jésus y est présenté comme l'ultime manifestation de Dieu, et en tant qu'il est l'ultime révélation de Dieu, il est celui sur qui se joue la foi. Avec lui, Dieu ne reste pas sans visage, dans le vague : il parle et agit ; on sait à quoi s'en tenir au sujet de Dieu.

Qu'en est-il aujourd'hui ? On rencontre le plus souvent une attitude négative (ou, à tout le moins, limitative). Un sens peut être donné à la vie, mais uniquement par l'homme. Il y a une attitude expectative, que l'on peut lire comme une réserve pudique, ou comme une impuissance reconnue. Beaucoup d'hommes voient ou expérimentent quelque chose où il leur semble qu'une réalité les dépasse, mais ils se refusent à nommer cela. À leurs yeux, une telle nomination marque, soit l'assignation à résidence dans une détermination de ce qui doit rester ouvert et illimité, soit un effort de mainmise sur ce qui nous dépasse absolument, soit un embrigadement dans tout un corset de croyances et d'institutions.

Face à cette attitude où l'on estime ne pas pouvoir disposer des "instruments" qui permettraient de nommer Dieu, les témoignages néotestamentaires présentent un visage net, précis, qui nous mettent en demeure de prendre position.

3.1.2.- Si Dieu se propose à notre décision, c'est parce qu'il vient, se manifeste, se révèle parmi nous. Il ne se montre pas seulement humain, mais véritablement homme. C'est dans une certaine manière d'être homme que Dieu se révèle en Jésus Christ, et, réciproquement, "c'est en tant qu'il est cet homme que Jésus est Dieu"⁹⁰. Dans l'acte où nous prenons position sur Dieu, nous ne pouvons pas ne pas prendre position sur l'homme que nous sommes ; de même, croire au Dieu de Jésus-Christ, c'est croire à un certain type d'homme qu'il révèle.

3.1.3.- Le N. T. nous invite à prendre position sur Jésus en ce sens qu'il nous annonce un *salut*. Le destin de Jésus nous est proposé comme une grâce à recevoir et une tâche à accomplir, plus même : *comme une vérité à faire par une tâche accomplie dans l'histoire*.

3.1.4.- Le N. T. nous invite à prendre position non seulement sur le discours chrétien, mais aussi sur la façon dont il peut fonctionner : par la diversité même des christologies qu'il contient, il nous enseigne que le discours par lequel nous devons rendre compte de notre foi devra être différent du sien propre, *dans l'exacte mesure où nous voudrions lui être fidèles*. En effet, chaque auteur fait toujours interférer la référence à la *tradition* (traditions orales et écrites) avec la prise en compte de sa *situation* concrète (ce qui rend compte des différences entre les écrits).

En d'autres termes, les auteurs ne conçoivent pas qu'il y aurait d'abord un discours qui serait *la vérité* et sur lequel il n'y aurait plus, désormais, qu'à tirer indéfiniment des commentaires. En effet, *il n'est possible de rencontrer la vérité de Jésus que si elle accueille et prend en charge une espérance*. Ainsi, quand Jean écrit, c'est dans une Église où se posent des problèmes différents de ceux qui existaient dans les autres Églises, au moment où les autres textes ont été mis par écrit. Parce qu'il polémique contre une première

90. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1971, p. 412.

forme de docétisme (cf I Jn), il fait référence au Jésus de l'histoire (tradition), mais écrit un évangile notablement différent de ceux qui avaient précédé.

Bref : *si le témoignage néotestamentaire est source, c'est en tant que nous avons à imiter sa propre créativité.*

3.2.- Limites.

3.2.1.- Un présupposé disparu. Tout le témoignage du N. T. repose sur un présupposé, sur une croyance qui était, à l'époque, regardée comme acquise, mais qui ne l'est plus aujourd'hui. Cette croyance avait valeur de consensus social. À l'âge apostolique, le questionnement de départ est : quel Dieu ? quel salut ? Mais il y a un Dieu et un salut... et ce présupposé prépare, conditionne et détermine la reconnaissance de Jésus. C'est pourquoi la structure de la confession de foi apostolique est du type : Jésus est le Fils de Dieu, le Sauveur, celui qu'on attendait (cf Mat 11, 2-6). Or ce questionnement se trouve aujourd'hui profondément modifié : un Dieu, ou un salut ? - peut-être, mais pourquoi et pour quoi faire ? Le N. T. se situe par rapport à un A. T. *qui n'est plus le nôtre.* C'est pourquoi nous sommes contraints à prendre les problèmes à un niveau plus radical : Y a-t-il une espérance déjà nommable, déjà nommée, dont le Christ pourrait apparaître comme l'exaucement ? Y a-t-il une christologie possible (un discours sur une espérance humaine exaucée) qui serait authentiquement christologie de Jésus ? Bref : quel est *notre* A. T. ?

3.2.2.- Une référence immédiate. La rencontre et le compagnonnage avec Jésus ont été l'élément décisif du témoignage chrétien. Le témoignage apostolique est, comme on l'a dit, la répercussion de l'expérience vivante constituée par la rencontre effective des premiers disciples avec le Jésus de l'histoire. Nous ne rencontrons pas Jésus comme l'ont rencontré historiquement les disciples qui nous en parlent ; et à supposer que nous puissions parvenir à des certitudes historiques sur cette période, elles ne nous livreront qu'un passé mort, qui, aujourd'hui, ne peut plus être pour nous source de vérité. C'est pourquoi, il nous faut désormais vérifier la confiance que nous pouvons accorder à ces témoins, et du même coup, il nous faut passer d'un témoignage *direct* à un témoignage *réfléchi* - non plus : "nous avons vu, et nous vous annonçons", mais "il a été vu, on nous a dit et nous pouvons croire, parce que...".

3.2.3.- Un registre suranné. Non seulement la génération apostolique fait jouer à fond l'immédiat historique, mais elle s'exprime dans un registre apocalyptique, à fort coefficient cosmologique, avec des relents mythologiques. Pour faire comprendre ce qui advenait avec Jésus, les auteurs ont eu recours aux ressources des langages dont ils disposaient. S'exprimant selon les ressources propres à ces langages, ils en ont également adopté les limitations et c'est pourquoi nous devons nous demander si et dans quelle mesure ces registres de langage sont encore pertinents pour nous aujourd'hui.

3.2.4.- Un âge révolu. Les langages néotestamentaires avaient pour fonction de dire Jésus et pour fonction de rassembler en Église ceux qui le reconnaissaient comme Christ. Cette institution était un commencement ; c'était l'époque de la fondation de l'Église comme nouveau peuple de Dieu (et cette *nouveauté* impliquait une *rupture*). Certes, il ne s'agissait pas d'un commencement absolu, puisqu'on se référait à cet ancien dont on venait, fût-ce pour s'en distinguer. C'est pourquoi, et fondamentalement, l'attitude était de *continuité* : rassembler un *autre* peuple, mais dans une *même* espérance, dans la foi au *même* Dieu. Ce dont il est question aujourd'hui, c'est de faire continuer ce qui a commencé. Mais cette continuation ne saurait être un prolongement, car le terrain où nous sommes enracinés n'est plus celui d'une révélation attendue, mais celui d'un monde non-croyant. Ainsi, *nous avons moins à opérer une rupture qu'à en surmonter une pour retrouver une continuité...*

CHAPITRE DEUX :

L'ÂGE DE LA FOI RAISONNANTE.

0.- Annonce.

0.1.- Dans la constitution du discours chrétien, une nouvelle période s'ouvre avec ce qu'il est convenu d'appeler la période patristique, que l'on caractérisera comme *l'âge de la constitution du dogme chrétien*. Cette période, comme toute transition, marque la *clôture* de la précédente. Cela se manifestera dans une nouvelle façon d'attester la foi. En effet, ceux qu'à Antioche on a commencé d'appeler "chrétiens" (Ac 11, 26) se sont progressivement détachés du berceau juif⁹¹. On caractérisera ce détachement du monde juif par quatre "désormais".

L'Église devient l'*oikoumène*. Elle ne se situe plus exclusivement dans l'aire culturelle palestinienne, ni même dans l'aire religieuse du judaïsme : *désormais*, il y a, dans l'Église, des gens pour qui les convictions de la foi juive sont étrangères. L'Église n'est plus - ne sera plus jamais - l'Église d'un peuple, d'une culture ; elle est *désormais* aux dimensions de l'empire, avec la diversité de situations et de cultures (et de problèmes !) que cela implique.

Avec la disparition de la génération apostolique, on ne peut plus *désormais* faire référence immédiate à l'autorité de ceux qui, ayant été les "témoins oculaires" (Luc 1, 2), pouvaient répondre de ce qui se proclamait au sujet de Jésus. C'est pourquoi les chrétiens sont contraints à prendre la parole à *leur propre compte*. Du coup, on cesse de dire *directement* le Christ ou ce qu'a dit le Christ pour commencer à *redire* ce qui a été dit de lui ; on passe d'un témoignage *direct* à un témoignage *réfléchi*, du régime de la *prédication vivante* des Apôtres ("nous avons vu") à celui de l'*argumentation* et de la *démonstration* ("il a été vu, et nous pouvons croire, parce que..."). *Désormais*, le témoignage chrétien est *fondé* et non plus *fondateur* : il se réfère à celui des Apôtres et se place sous leur autorité. Quel sera le rapport entre discours *engendrant* et discours *engendré* - répétition ou créativité ? L'analyse du *procès de constitution du discours chrétien* examinera cette reprise du discours apostolique.

Aucune transition n'étant totale rupture, cette nouvelle période s'inscrit dans la *continuité* de la période précédente, d'une part, en ce qu'elle est l'inlassable reprise et commentaire de l'ultime formule, qui résume tout l'enseignement du N. T. : *le Verbe s'est fait chair* ; d'autre part, sous la raison de la perspective structurante : *la perspective sotériologique*. Tout l'effort de la réflexion sera de déployer ce qui est, pour les Pères, le centre de l'Écriture : *Jésus est le Sauveur des hommes*. La foi en Jésus-Christ et au Dieu chrétien ne se présente pas d'abord comme un enseignement à comprendre et à systématiser, mais comme une vérité qui libère pour un salut et pour une vie. Qu'elle soit effectivement lumière pour l'intelligence est et reste suspendu à cet acquiescement de tout l'homme à la grâce qui lui est faite⁹².

0.2.- Dans cette nouvelle période, que l'on a caractérisée comme étant *l'âge de la foi raisonnable*, on suivra *l'organisation générale du donné révélé* et son *élaboration conceptuelle et systématique* de la fin de la période apostolique jusqu'au Concile de Constantinople II (553).

- *organisation du donné révélé* : on lit *toute* l'Écriture, et l'on cherche à en mettre en ordre la diversité selon ce que l'on est convenu d'appeler les *concepts* de la foi christologique ("un seul et le même est la fois Dieu et homme, Jésus le Christ, notre Sauveur") et trinitaire ("un seul Dieu est distinctement Père, Fils et Esprit"). À chaque époque, c'est tel ou tel "moment" (ou "côté") du concept qui se trouvera menacé et devra être défendu.
- *élaboration conceptuelle* : cette époque voit le passage de l'Évangile d'un univers culturel et religieux à un autre univers culturel et religieux. Très vite, on découvrira que le plus sûr moyen de fausser l'Écriture, c'est de la répéter telle quelle... et, du même coup que, pour éviter toute infidélité, il faut en *redoubler* le texte même par d'autres concepts *empruntés* à la culture du temps - précisément à la philosophie - et *retravaillés* à la lumière de la Révélation.
- *élaboration systématique* : la spéculation théologique devra ensuite veiller à la *fixation* et à l'*harmonisation* du vocabulaire. Ce sera l'enjeu de la réflexion sur les concepts de *nature* et de *personne*. L'élaboration conceptuelle de la foi trinitaire et celle de la foi christologique ne s'étant pas effectuées en même temps - au 4^e siècle pour la première, au 5^e pour la seconde - s'imposera la tâche d'accorder les deux registres de vocabulaires, christologique et trinitaire, effort d'harmonisation qui sera canonisé à Constantinople II (553).

91. cf J. DORÉ, "Les Christologies patristiques et conciliaires", *Initiation à la Pratique de la Théologie, ** Dogmatique I*, Paris, Cerf, 1982, p. 193-194.

92. cf *ibidem*, p. 247.

0.3.- Indications bibliographiques.

- J. MOINGT, *Constitution du Discours chrétien*, Polycopié en 1970, Faculté de théologie de la Compagnie de Jésus de Lyon-Fourvière.
- J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. I à IV, Paris, Cerf, 1955-1986.
- J.N.D. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 1968.
- J. LIÉBAERT, *Les Pères de l'Église. I. Du I^o au IV^o siècle*, “Bibliothèque d'histoire du christianisme” 10, Paris, Desclée, 1986.
- M. SPANNEUT, *Les Pères de l'Église. 2. Du IV^o au VIII^o siècle*, “Bibliothèque d'histoire du christianisme” 22, Paris, Desclée, 1989.
- A.-G. HAMMAN, *Pour lire les Pères de l'Église*, Paris, Cerf, 1991.
- G. DUMEIGE (Dir.), *Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, Orante ; t. I : I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, 1963 ; t. II. P. Th. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, 1962 ; t. III. F. X. MURPHY et P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, 1974.
- G. ALBÉRIGO (Dir.), *Les conciles œcuméniques*, t. I : *L'histoire*, ; t. II/1. : *Les Décrets. De Nicée I à Latran V*, Paris, Cerf, 1994.
- P. HÜNERMANN (Dir.), *Symboles et Définitions de la Foi catholique*, Paris, Cerf, 1996.
- J. DANIELLOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. t. I. *Théologie du Judéo-christianisme*, ; t. II. *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, ; t. III. *Les Origines du christianisme latin*, Paris, Desclée/Cerf, 2^e édition, 1991.
- H. TURNER, *Jésus le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la Rédemption*, Paris, Cerf, 1965.
- B. REY, *Jésus le Christ*, Paris, Le Centurion - La Croix, 1988.
- B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ à l'image des hommes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977¹, 1997².
- B. MEUNIER, *La naissance des dogmes chrétiens*, “Tout simplement...” 28, Paris, Éd. de l'Atelier, 2000.
- J. DORÉ, “Les Christologies patristiques et conciliaires”, *Initiation à la Pratique de la Théologie*, ** *Dogmatique I*, Paris, Cerf, 1982, p. 185-262.
- J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, “Cogitatio Fidei” 176, Paris, Cerf, 1993, p. 81-220.
- P. SMULDERS, “Développement de la Christologie dans le Dogme et le Magistère”, *Mysterium Salutis*, t. 10, Paris, Cerf, 1974, p. 235-354.
- B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de christologie de Chalcédoine*, “Jésus et Jésus-Christ” 17, Paris, Desclée, 1982¹ ; 2000².
- B. SESBOÛÉ & J. WOLINSKI, *Histoire des Dogmes*, t. I. *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994.
- B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle*, Paris, Desclée, 1998.
- A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine*, “Cogitatio Fidei” 72, Paris, Cerf, 1973.
- A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. II/1. Le concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition*, “Cogitatio Fidei” 154, Paris, Cerf, 1990.
- A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. II/2. L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, “Cogitatio Fidei” 172, Paris, Cerf, 1993.
- A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. II/4. L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*, “Cogitatio Fidei” 192, Paris, Cerf, 1996.

I.- UN NOUVEL ÂGE DU TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN.

1.- La constitution du dogme chrétien.

On a dit que cette période était l'âge de la constitution du dogme chrétien. Le dogme ne désigne ni ce qu'il faut croire (éventuellement sans comprendre...), ni une vérité qui ne saurait être soumise à discussion, mais une proposition où une Église dans l'histoire dit sa foi⁹³. Or cette “formulation officielle, par la hiérarchie ecclésiale, de l'orthodoxie de la foi”⁹⁴ a dû s'affronter à un double défi, dont l'enjeu était le rapport de la foi à la rationalité. Et c'est une double tâche qui caractérisera le procès de constitution du dogme chrétien.

1.1.- Une élaboration conceptuelle de la foi intérieure à la foi.

On décrit parfois l'époque patristique comme l'époque de l'élaboration conceptuelle de la foi ; de fait, on verra apparaître des concepts étrangers à la littéralité scripturaire (*homousios*, *ousia*, *hupostasis*, *prosôpon*...). Ici comme en toute époque - c'est une donnée permanente de l'histoire du discours chrétien -, on fait appel au langage de ce temps et de cette culture pour produire une expression raisonnée de la foi. Mais quelle est la nature de cet emprunt ? Dans l'effort où la foi cherche à se communiquer en instituant une présentation appropriée de son message, on doit lever une double objection, de légitimité et de possibilité.

93. cf B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, p. 10-11 ; cf B. SESBOÛÉ, “Autorité du magistère et vie de foi ecclésiale”, *NRT*, 93 (1971), p. 337-362.

94. J. DORÉ, “Les Christologies patristiques et conciliaires”, *art. cit.*, p. 188.

D'une part, pour une authentique transmission de l'annonce évangélique, ne suffirait-il pas de répéter l'Évangile ? Ne peut-on pas dire sa foi en n'utilisant que les mots sacrés de la Révélation, à l'exclusion de tout autre ? C'est là une attitude *abstraite* (i. e. coupée de ses conditions effectives) : dès lors que la Révélation ne s'accomplit que dans la mesure où elle est reçue et confessée à nouveau, peut-on vraiment transmettre la foi, indépendamment de toute prise en compte de l'état culturel des auditeurs ?

D'autre part, *cet emprunt à une autre rationalité ne risque-t-il pas de dénaturer la foi* ? Peut-on, en effet, emprunter des termes isolés, sans adopter, du même coup, la *logique* qu'ils induisent, logique capable, à terme, de subvertir la foi ? Ainsi, pour parler de Dieu, on peut emprunter au vocabulaire grec de la transcendance. Ce vocabulaire étant bâti à partir de préfixes privatifs (*in* corruptible, *im* passible...), le danger n'est pas illusoire de se laisser envahir par la logique d'un tel vocabulaire : à force de manier des termes négatifs, on risque de comprendre la transcendance de Dieu comme éloignement, séparation et *non-communication*.

Or, quoi qu'il en soit de leur origine, les concepts dogmatiques que nous examinerons apparaîtront *appelés par la lettre même de l'Écriture* : ce sont des *réponses de la foi aux questions de la foi*. Leur élaboration est la *reprise* d'un vocabulaire emprunté à un autre univers culturel, mais *reprise* inséparable de l'*appropriation* de ce vocabulaire à une diction en vérité de la foi. Autrement dit, une élaboration *intérieure à la foi* et doublement paradoxale : d'un côté, "elle crée du nouveau afin d'éviter " l'hémorragie de sens " de la confession ancienne" ; de l'autre, " " l'hellénisation " de la foi mise au service de la " deshellénisation " de son contenu" ⁹⁵.

1.2.- Le procès de constitution du discours chrétien.

Dans sa constitution, le discours chrétien sera tenu à *deux* tâches. Il se doit :

- α) de se donner le langage de son histoire, i. e. de se constituer *en et pour* lui-même.
- β) de se constituer *pour autrui* : il devra affronter les reproches de *révolte* ou d'athéisme, justifier sa *rationalité* et sa prétention à l'*universalité* (en tant que dépositaire d'une Parole qui lui est confiée pour la vie de tous). De ce point de vue, il ne pouvait éviter de "composer avec l'énorme construction intellectuelle de la philosophie grecque, sur laquelle, à cette époque, la religion du monde gréco-romain en était arrivée à se fonder pour une grande part. Il était nécessaire d'envisager honnêtement le problème d'une " communication ", si le christianisme voulait être autre chose qu'un simple culte " chaleureux " et émouvant, analogue dans ses effets sinon dans sa structure et ses éléments, aux religions à mystères de l'Orient qui se disputaient le service des besoins religieux du monde, ou autre chose que ces églises, centres de réunion pour piétistes partageant les mêmes idées, et dépourvues de moyens permettant d'affronter le climat de pensée, aussi bien intellectuel qu'émotif, de la société contemporaine" ⁹⁶.

Ces deux tâches supposent une solidité interne du christianisme : il faut que l'Église chrétienne soit devenue assez sûre d'elle-même, de son identité et de son originalité, pour se séparer des services du *judaïsme* - qui l'a préparée - et pour chercher à s'imposer à la reconnaissance du *paganisme* - qui la conteste ou la rejette au point de vouloir la supprimer.

2.- La perspective sotériologique.

Centre de l'Écriture, l'affirmation "Jésus est le Sauveur des hommes" énonce ce qu'il y a en elle de plus précieux. On parle de *perspective* en raison d'un constat en deux points.

- La réflexion des Pères sur cette proposition centrale du discours chrétien n'a jamais conduit à la constitution d'un traité de la Rédemption en traité autonome, comme ce sera le cas dans la théologie scolastique ou classique.
- Cela ne signifie pourtant pas que l'on ait considéré la question du salut comme un simple corollaire de principes fondamentaux. En fait, l'enjeu réel de *toutes* les discussions a été la défense du *réalisme de notre divinisation*. Ce qui anime la défense de la divinité du Christ, c'est le désir de sauver l'effectivité *de notre adoption filiale*, de même que le réalisme de la chair du Christ commande la réalité de notre salut. Les questions les plus techniques (pleine divinité du *Logos*, unité du Christ) seront toujours abordées sous cette *perspective* : sauvegarder et mettre en valeur la vérité de notre salut.

La sotériologie étant indissociable d'une conception globale de la foi chrétienne - et d'une anthropologie - on caractérisera trois "sensibilités théologiques", qui, n'induisant pas la même anthropologie, ne seront pas sensibles aux mêmes traits du salut chrétien et ne réagiront pas identiquement aux questions que pose la contemplation de la personne du Sauveur.

2.1.- Les conceptions du salut.

2.1.1.- L'École d'Alexandrie.

95. B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, p. 249. Sur cette question, cf également : J. MOINGT, "La christologie de l'Église primitive. Le coût d'une médiation culturelle", *Concilium*, 269 (1997), p. 75-83.

96. H. TURNER, *Jésus le Sauveur*, Paris, Cerf, 1965, p. 21.

Dans un milieu où la pensée grecque était prédominante, les premiers Pères alexandrins ont cherché à montrer l'harmonie fondamentale qui existe entre la connaissance des réalités divines à laquelle les penseurs de l'hellénisme étaient parvenus et la vérité divine telle que le Christ la proclame. Pour les philosophes grecs, le sens de l'existence humaine était d'arriver à la connaissance des réalités divines par la contemplation (*theoria*) - plus précisément : de parvenir à libérer l'âme des maux de ce monde sensible par la contemplation des réalités divines (vérité, beauté, bonté).

Selon cette mentalité fondamentalement *mystique et théocentrique*, on lira l'Incarnation comme ce geste par lequel le *Logos* divin s'est fait chair pour réaliser la déification de l'homme : le *Logos* est "devenu homme pour que nous puissions être divinisés en lui" (Athanase). C'est pourquoi les Alexandrins marquent préférentiellement l'aspect *déjà* advenu du salut : par et depuis l'Incarnation du Verbe, l'humanité est transfigurée, pénétrée par le divin. Cela se vit au premier chef dans le *culte* dont on dit qu'il est "affaire de transplantation mystique" ou de "transfiguration mystique"⁹⁷.

Mais, dans le monde grec, on concevait cette divinisation comme le terme des efforts de l'homme, lui permettant, par la pratique d'une ascèse morale, de s'affranchir des passions et soucis et d'atteindre, par la contemplation de la vérité et de la bonté, l'union avec l'éternellement divin. Le christianisme se montra à la fois plus réaliste *et* plus mystique : l'homme est fait pour une union vraie avec Dieu *mais* il lui est impossible de se libérer vraiment des tentations de l'existence sans le secours divin. Il dénonce la vanité de l'idéal grec situant l'accomplissement de l'homme au terme de ses efforts *et* affirme que Dieu a *condescendu*, par l'acte d'amour qui impliquait le renoncement à lui-même dans l'Incarnation (*kénose*), à assumer la nature humaine pour la déifier. En Jésus-Christ, le *Logos* divin a pris une nature humaine, détruisant de ce fait les semences de mort et de corruption et associant l'homme au divin.

Les Alexandrins considèrent donc l'économie du salut dans son *dynamisme*, i. e. du point de vue du Verbe agissant dans l'histoire du salut et faisant irruption par l'Incarnation dans l'humanité pour la diviniser. Dès lors, la considération de l'*humanité* sera toujours un peu seconde. Cela est vrai tant de l'idéal *religieux* (l'ascèse vise à rendre notre nature translucide par la pratique de l'*apatheia*, jusqu'à ce que Dieu puisse se mirer dans sa propre image), que du Christ (l'iconographie présente un Christ en gloire, dans une idéalisation où la douleur est toujours transfigurée). En cela réside la faiblesse du schéma *Logos - Sarx*, par lequel les Alexandrins s'efforceront de rendre compte de l'unité du Sauveur.

2.1.2.- L'École d'Antioche.

L'École d'Antioche, sensible à *ce qui n'est pas encore* et à l'affirmation de la transcendance de Dieu, a de fortes affinités avec la mentalité hébraïque⁹⁸. Dans un vocabulaire emprunté à la terminologie de la philosophie mais inspiré de l'A. T., elle souligne l'absolu contraste qui existe entre Dieu, Créateur tout puissant et immuable, et l'homme, créature corruptible.

Les théologiens d'Antioche portent intérêt à la constitution morale de l'homme. Créé originellement pour obéir aux lois de Dieu, l'homme a reçu, avec la ressemblance divine, le don de l'immortalité ; mais ayant désobéi, l'homme a attiré sur lui la mort. Existence vouée à la mort et à la souffrance, tels sont les fruits du péché que la volonté rebelle de l'homme, dont le siège est l'âme, a fait surgir. Voilà pourquoi, c'est *l'âme* qui doit d'abord être guérie pour parvenir de nouveau à l'immortalité.

Cela exige une nouvelle phase dans l'histoire : la création d'un "homme nouveau", Dieu devenu homme. C'est l'*économie* de Jésus-Christ, par laquelle le *Logos* a pris la forme d'un serviteur, s'unissant une humanité. Bien que tenté jusqu'à l'extrême, le Christ a observé les commandements divins et a, par son obéissance, réalisé le dessein de l'économie. C'est dans la Résurrection du Christ que s'accomplit pour l'homme la restauration de l'intégrité de l'âme. En participant à la vie du Christ par la foi, le baptême et une vie morale en référence à Lui, le chrétien devient une "créature nouvelle" ; il reçoit une assurance de la vie future dans la résurrection, grâce à laquelle il pourra parvenir à la perfection qui lui revient, puisqu'il a été créé à la ressemblance de Dieu. On parle donc moins de *déification* que de participation (partielle), ou de *conjonction*, à l'Esprit divin.

Par ailleurs, les Antiochiens, considérant d'abord en Jésus *l'homme* historique, entendent ne rien sacrifier de sa pleine humanité, selon l'intuition que Jésus est un homme parfait, ce qui implique une humanité complète. Ils penseront l'identité du Christ selon le schéma *Logos - Anthropos* (christologie de *l'homme assumé*). "Il est un *homme parfait*, celui qui fut *assumé* et en qui demeure Dieu le Verbe, lui qui fut parfait en tout selon la nature humaine" (Théodore de Mopsueste). Cette *conjonction* aura du mal à se penser comme une véritable *unité*.

2.1.3.- La théologie occidentale.

En Occident, la réflexion christologique comporte un arrière-plan *juridique* selon lequel le péché de l'homme est une désobéissance réclamant réparation et satisfaction ; comme l'homme est incapable par ses propres forces de racheter sa transgression, Dieu en personne doit intervenir. La satisfaction sera accomplie par la venue de quelqu'un qui, prenant sur lui la dette de l'homme, offrira à Dieu, pour l'homme, une obéissance parfaite. La tradition occidentale, se situant dans une perspective anthropologique de préoccupation et de méthode (on s'intéresse à ce que l'homme peut faire - ou ne pas faire), considérera le Christ comme médiateur de Dieu et des hommes (I Tim 2, 5) - à la fois humain (pour pouvoir être mis à mort) et divin (pour pouvoir triompher du diable par la résurrection).

97. H. TURNER, *Jésus le Sauveur*, p. 121 - à comparer avec la mentalité occidentale...

98. cf A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. I.*, p. 392.

2.2.- Le salut comme divinisation.

2.2.1.- La thématique du salut comme divinisation.

Cette thématique, dont la base scripturaire est 2 P 1, 4, articule divers aspects ⁹⁹.

- la distinction *image / ressemblance* : même après la chute, Adam “n’a pas échappé aux mains de Dieu” (*Adversus Hæreses*, V, 1, 3). S’il perd la *ressemblance* - ou la *similitude* - avec Dieu, il reste à l’*image* de Dieu. Cette perte de la similitude n’est pas une totale *dépravation*.
- l’œuvre du *Logos*. Se faisant chair, le Verbe endosse une *double solidarité* - avec Dieu et avec l’homme. La sauvegarde de cette double solidarité (en Jésus-Christ, parfaite divinité et humanité complète) sera l’enjeu de *toutes* les discussions durant la période patristique.
- d’où l’*insistance des Pères sur le mystère de l’Incarnation* : “c’est en lui que réside la condition de possibilité de la médiation divinatrice du Christ” ¹⁰⁰. Au point que certains ont cru pouvoir dire qu’en se faisant chair, le Verbe avait introduit dans l’humanité un germe d’incorruptibilité, voire que la venue du Verbe en notre chair réaliserait notre déification par contact “physique” ¹⁰¹. Cette théorie “physique” du salut sera abondamment discutée. Retenons :
 - d’une part, l’unité indéchirable de l’incarnation et du mystère pascal : pour les Pères, l’incarnation conditionne la valeur salvifique de la croix.
 - d’autre part, “l’universalité du salut accomplie en raison de la communauté de nature qui s’établit entre l’humanité particulière du Christ et la totalité de l’humanité”... Le Verbe incarné est entré dans le jeu des multiples solidarités interhumaines “pour agir sur l’histoire de l’intérieur de l’histoire” ¹⁰².

2.2.2.- Évolution d’une problématique.

Cette “double solidarité” et cette divinisation avaient, au début, un caractère fortement personnaliste et trinitaire : le Fils de Dieu nous partage sa condition filiale ; peu à peu l’accent sera mis sur l’échange entre les *natures* divine et humaine : d’un partage de la *condition* filiale, le salut deviendra participation à la *nature* de Dieu. On comparera deux textes :

“Comment, en effet, aurions-nous pu participer par l’adoption à sa filiation, si par le Fils nous n’avions reçu de Dieu la communion avec lui, si son Verbe n’avait communiqué avec nous en se faisant chair ?” ¹⁰³.

“Il s’est fait homme pour que nous devenions Dieu ; il s’est rendu visible en son corps pour que nous nous fassions une idée du Père invisible ; il a supporté les outrages des hommes afin que nous ayons part à l’immortalité” ¹⁰⁴.

Cette évolution est celle de *toute* la réflexion christologique. Alors que les écrits du N. T. sont sensibles à la *différence* des états successifs qui ont marqué l’itinéraire de Jésus - les Apôtres l’ont d’abord connu dans la chair, puis l’ont découvert selon l’Esprit (cf la “christologie à deux degrés”) -, les Pères scruteront les Écritures pour éprouver ce qui concerne sa divinité (comment est-il Dieu ?), son humanité (quelle en est la vérité ?) et son unité (comment, en demeurant Dieu, a-t-il pu devenir “chair” et “homme” ? Comment peut-il être un seul et le même, s’il est parfaitement Dieu et parfaitement homme ?). D’où une dérive de la réflexion : une christologie de moins en moins existentielle (narrative), de plus en plus ontologique et statique, insistant moins sur les changements de “condition” du Christ que sur sa “structure ontologique permanente” ¹⁰⁵.

3.- Le déploiement de la réflexion.

Tout le déploiement de la foi chrétienne, tant selon son versant christologique que selon son versant trinitaire, peut être relu comme la prise en charge de cette question : *qu’en est-il du Christ, qu’en est-il de Dieu, dès lors que nous proclamons “Jésus est le Sauveur du monde” ?* En nous réglant sur les deux “concepts” de la foi chrétienne, nous pourrions lire deux phases :

3.1.- mise en place des divers éléments de l’économie du salut, encore seulement juxtaposés :

- affirmation de la vérité de l’*humanité* du Christ et de la perfection de sa *divinité*.
- de la méditation, à la lumière de l’économie du salut, de la condition divine du Christ, à la position simultanée des deux côtés (*unité / distinction*) du concept de la foi trinitaire.

99. Voir H. TURNER, *Jésus le Sauveur*, p. 75-100 ; B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique Médiateur, I, Essai sur la Rédemption et le salut*, “Jésus et Jésus-Christ” 33, Paris, Desclée, 1988, p. 199-224 ; J.-P. JOSSUA, *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, “Cogitatio Fidei” 28, Paris, Cerf, 1968.

100. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique Médiateur, I, Essai sur la Rédemption et le salut*, p. 214.

101. *ibidem*, p. 214-215.

102. *ibidem*, p. 216-217.

103. St IRÉNÉE, *Adversus Hæreses*, III, 18, 7.

104. St ATHANASE, *Sur l’Incarnation du Verbe*, 54.

105. Ce sera là l’une des limites que l’on devra reconnaître à la “formule christologique” de Chalcédoine : elle décrit la structure ontologique de l’homme-Dieu, mais ne souffle mot du mystère pascal... (cf B. SESBOÛÉ, “Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives”, *Recherches de Science Religieuse*, 65/1 [1977], p. 66-68 ; Id., *Le Dieu du salut*, p. 413).

3.2 – effort d’expression cohérente et articulée de ce qu’a affirmé la première phase :

- *unité*, dans le Sauveur, de la divinité et de l’humanité, “sans confusion, ni séparation”.
- l’idée d’*origine* comme médiatisant *unité* et *distinction*.

II.- L’ATTESTATION CHRISTOLOGIQUE.

1.- Problématique.

En recueillant les énoncés tels qu’ils sont apparus dans l’histoire ¹⁰⁶, on se rappellera l’affirmation centrale, qui commande toutes les autres : *Jésus est le Sauveur*. Cette foi au Sauveur constitue le centre de référence de *toutes* les autres affirmations, le lieu logique de *toutes* les argumentations, quelles que soient les inflexions et accentuations des différentes mentalités et écoles théologiques. La question : qui le Christ doit-il être pour que soit vrai le “pour-nous” salutaire de l’Incarnation ? permet de distinguer deux phases dans la réflexion.

1.1.- Vérité du salut.

Un premier temps pose la *vérité de l’économie du salut*.

“Ceux qui disent qu’il n’est pas né dans la chair et qu’il ne s’est pas vraiment fait homme, ceux-là sont encore sous le coup de l’antique condamnation... À l’opposé, ceux qui prétendent qu’il n’est qu’un pur homme engendré de Joseph demeurent dans l’esclavage de l’antique désobéissance. Méconnaissant l’Emmanuel né de la Vierge, ils se privent de son don qui est la vie éternelle” ¹⁰⁷.

Cet exposé de la foi, qui résume toutes les réflexions, articule une triple affirmation :

- Jésus est homme (“né dans la chair”) : contre les *docètes*, qui réduisent l’humanité du Christ à une apparence, la foi affirme la vérité de la chair du Christ.
- Jésus est Dieu (il est plus qu’un “pur homme engendré de Joseph”) : contre les *adoptianistes*, qui font du Christ un homme divinisé (ou un dieu inférieur), la foi pose la parfaite divinité du Christ en posant la génération éternelle du Fils ; engendré par le Père, il lui est *homoousios* (consubstantiel ; de même substance ; de même nature).
- Jésus est un seul être (“l’Emmanuel né de la Vierge”).

S’agissant de l’*humanité* du Christ, toutes les argumentations se résument en cette proposition : *le Fils de Dieu assume de notre humanité tout ce qui a besoin d’être sauvé*. En effet, “*ce qui n’est pas assumé n’est pas guéri, mais tout ce qui est uni à Dieu est sauvé*” (Grégoire de Nazianze). Venu unir l’homme à Dieu, le Fils n’a rien méprisé, ni repoussé de ce qu’il veut unir de l’homme à Dieu. Il ne détruit pas plus en lui ce qu’il veut sauver en nous qu’il n’écarter de lui ce qu’il veut unir de nous à Dieu.

1.2.- Unité du Sauveur.

Le Christ ayant été dit homme parfait et vrai Dieu par génération éternelle, il faut maintenant dire l’*unité* de celui qui est constitué de cette *dualité* (de la *divinité* et de l’*humanité*).

α) L’enchaînement des questions. Selon l’affirmation centrale de la foi, il y a un seul Christ, à la fois Fils du Dieu créateur (vrai Dieu) et Fils de Marie selon la chair (vrai homme). Dès lors, comment deux réalités “parfaites”, “complètes” (*divinité* et *humanité*) peuvent-elles coexister dans le même existant, quand on sait la distance insurmontable qui sépare l’Esprit de Dieu et l’esprit de l’homme ? *Ou bien* ils sont unis, mais alors comment cette unité peut se produire sans blesser soit l’humanité - ce sera l’absorption de l’humanité dans la divinité (monophysisme d’Eutychès), soit la divinité (arianisme, pour qui la divinité du Christ, en son union à l’humanité, ne peut être qu’inférieure, imparfaite) ? *Ou bien*, humanité et divinité, sans commune mesure, doivent être scrupuleusement distinguées afin d’en poser la perfection et la pleine consistance respectives, mais alors comment une telle distinction ne ruine pas l’unité, la réduisant à une simple *conjonction* (nestorianisme) ?

β) Les formules christologiques. La pensée de l’*unité du Christ* sera schématisée selon *deux* visées (ou “formules”) christologiques :

- la christologie *Logos - Sarx* (Verbe/chair) : elle part du Verbe préexistant en Dieu et le contemple s’incarnant, s’appropriant une humanité complète. La christologie du “Verbe incarné” est la voie propre à l’école d’Alexandrie. Elle met bien en valeur l’*unité* de l’être du Christ et souligne que, dans tout ce qui arrive à l’homme-Jésus, le Verbe lui-même est impliqué. Par cette *communion*

¹⁰⁶. Les pages à venir requièrent une lecture parallèle de B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l’Église*, p. 55-206 - surtout pour ce qui relève de l’*actualisation d’une problématique*.

¹⁰⁷. IRÉNÉE, *Adversus Hæreses*, III, 18, 7 - 19, 1.

humano-divine établie dans la personne du Christ passe la *communication* de Dieu à l'humanité. Sa difficulté sera de reconnaître vraiment l'intégrité de l'humanité du Christ, sans la réduire, voire l'absorber dans sa divinité.

• la christologie *Logos - Anthropos* (Verbe/homme) : elle considère l'homme Jésus en tant qu'il est assumé par le Verbe de Dieu et analyse en son être le "parfaitement homme" et le "parfaitement Dieu". La christologie de "l'homme assumé", voie propre de l'école d'Antioche, met bien en relief la distinction de l'humanité et de la divinité, la condition humaine du Christ, sa subjectivité autonome. Mais, en ce qu'elle distingue jusqu'à séparer, elle a du mal à rendre compte de l'unité concrète du Christ, à dépasser une simple *conjonction* (*sunapheia*) en lui de l'humanité et de la divinité.

γ) **Le vocabulaire.** Tout l'effort d'élaboration d'une expression et d'une pensée justes peut être ainsi résumé : la reprise des Écritures fait apparaître deux groupes de textes, manifestant deux séries d'opérations nettement différenciées, qui ne relèvent pas d'un unique principe. Dans le premier, se vérifie le concept de *nature* humaine, dans le second se rencontrent les *propriétés* divines. Or ces deux séries d'opérations sont attribuées à un *sujet unique*, le Fils de Dieu incarné. Les Écritures semblent donc imposer des concepts apparemment antinomiques (*unité et dualité*), mais ils ne le sont pas parce qu'ils expriment des *niveaux différents de la même réalité*. Dès lors, la seule manière - et la manière vraiment logique - de rendre compte de tout cela sera de tenir une *dualité de natures* indissolublement unies dans un *sujet subsistant unique*. Or cette solution, apparemment simple et lumineuse (?), se heurte à des difficultés qui tiennent à une *imprécision* - sinon à une *confusion du vocabulaire*. En effet, quatre termes disent l'identité d'un existant concret :

- *ousia* (ουσία), du verbe *eimi* (εἶμι) : être. Traduit par *essence* ou *substance*, il désigne ce par quoi une chose *est* telle et se distingue d'une autre.
- *physis* (φύσις), de *phuô* (φύω). Ce terme, qui connote l'idée de croissance, de progrès ou de développement (quand une chose s'accroît en demeurant elle-même), désigne le principe intrinsèque d'opération d'un être (vg : la nature de l'homme), l'essence d'un être quelconque, même spirituel. Du point de vue de son contenu intelligible, il se rapproche du précédent. Toutefois, à l'époque considérée, outre le sens de l'identité spécifique que l'on peut considérer abstraitement, ce terme peut avoir aussi le sens d'un subsistant concret ¹⁰⁸.
- *prosôpon* (προσωπον). Ce terme, qui désigne le masque de théâtre, et donc le "rôle" ou le "personnage", est rendu en latin par *persona*. Il peut désigner un individu, sans en préciser la "consistance" (une même "personne" peut tenir plusieurs "personnages").
- *hypostasis* (υποστάσις) - hypostase. Étymologiquement, ce terme signifie "ce qui se tient dessous", mais il est ambigu : il peut signifier soit une *chose*, soit un *acte*. Comme *chose*, il exprime une base, un fondement..., d'où : réalité objective, consistance, et donc *substance*. Dans cette ligne, ce sera un synonyme d'*ousia*. Comme *acte*, ce terme signifie l'*acte* de se tenir sous, de supporter. En ce sens, il est proche du verbe *huparchô* [υπαρχω - *exister*] et désigne ce qui opère l'unité d'un être considéré dans son existence, l'acte concret de subsister ¹⁰⁹.

Or l'identité d'un existant concret peut être considérée de deux points de vue formellement différents : soit du point de vue de son *identité* (*spécifique*), soit du point de vue de sa *subsistance singulière* (de son *ipséité*). Les deux termes *ousia* et *prosôpon* ne donnent lieu à aucune ambiguïté : le premier est du côté de l'identité spécifique ; le second, de la singularité. Il n'en va pas de même avec *hypostasis* et *physis* : ils peuvent être employés pour dire l'identité spécifique ou la subsistance singulière d'un existant et sont alors pratiquement synonymes ¹¹⁰.

δ) **Les données d'une crise** ¹¹¹. Une telle ambiguïté ne pouvait qu'engendrer équivoques et soupçons. Soucieux de bien marquer la réalité de l'humanité et de la divinité dans l'unique *prosôpon* du Christ, les Antiochiens parlent de deux *phuseis* (ou de deux *hupostaseis*). En revanche, les Alexandrins, farouchement attachés à l'unité du Verbe incarné, affirment une seule nature *physis* (ou *hupostasis*). Les premiers seront accusés de diviser le Christ [quand ils disent "deux natures" en Christ, les Alexandrins les soupçonnent de penser "deux hypostases" au sens de deux sujets d'attribution, de deux existants distincts, de deux *prosôpa*], alors que les seconds se voient réciproquement reprocher d'absorber l'une des deux natures au détriment de l'autre [quand ils affirment "une seule nature (*physis*) incarnée du Verbe", les premiers leur reprochent de nier la réalité de l'humanité du Christ].

ε) **Les réponses de la foi.** Le progrès de la réflexion consistera d'une part dans un effort de clarification du vocabulaire, où le terme d'*hypostasis* passera du côté de la subsistance - donc de la personne - devenant ainsi proche de celui de *prosôpon*, tandis que le terme de *physis* passera du côté de la *substance*, recevant ainsi un contenu intelligible proche de celui d'*ousie*. Cette clarification du

108. cf B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, p. 159.

109. cf *ibidem*, p. 116 ; ID., *Le Dieu du salut*, p. 292.

110. cf le Canon I du Symbole de Nicée, pour qui "ousie" et "hupostasis" sont équivalents.

111. Le problème (qui est aussi celui du dogme trinitaire) est le retard de l'*expression* sur le *sens*. Une même visée de foi doit se donner un langage commun, sous peine de voir la différence des termes ruiner la communion de la foi. L'affirmation de Grégoire de Nazianze - "on a cru à une différence de foi, là où il n'y avait qu'une chicane sur un son" - ne peut être qu'un moment de l'histoire.

vocabulaire entre *hypostasis* et *physis* sera formulée en ces termes par LÉONCE de BYZANCE († 543) : “la nature implique l’idée d’être (simplement) ; l’hypostase implique, en plus, l’idée ‘d’être à part’ ; la première désigne l’espèce, la seconde l’individu ; la première porte le caractère de l’universel, la seconde sépare le commun du propre”.

Une simple agilité conceptuelle ne saurait suffire à résoudre toutes les questions... On rendra compte de la formule johannique “le Verbe s’est fait chair” par l’expression “union selon l’hypostase”. Cette unité, qui évite la séparation et la confusion de l’humanité et de la divinité, nous dit que le Verbe est devenu, à titre personnel, cet homme, Jésus de Nazareth. Le Verbe n’a pas une humanité, il est cette humanité à laquelle il communique la propriété distinctive de sa propre subsistance ; il fait exister filialement l’humanité qu’il s’est unie, dans le respect de l’altérité maintenue entre Dieu et l’homme. C’est pourquoi Constantinople II, commentant Éphèse, parlera d’une union “selon l’hypostase” ou “selon la composition” (*kata synthesin* - κατά συνθεσιν) ¹¹². Dès lors, et réciproquement, le “sujet dernier” de toutes les actions et passions du Christ n’est pas le Verbe pris à lui seul, mais le Verbe incarné.

2.- Première Phase : la vérité du salut.

2.1.- Vérité humaine de la chair du Christ.

2.1.0.- Argument. Il y a un seul Christ ; vrai Fils du Dieu créateur, il est aussi vrai homme, fils de Marie selon la chair. Venu sauver notre *chair*, c’est notre *chair* que le Christ a assumée. Ici, la notion de *chair* est à comprendre en référence à l’hébreu *basar*, qui désigne la *totalité* du composé humain envisagé sous son aspect de fragilité et de soumission à toutes les limitations lui venant de la génération, de la maladie et de la mort. Or on comprendra souvent ce terme à partir de l’anthropologie, dualiste, de l’hellénisme, comme un synonyme du terme “ corps ”, tel qu’il fonctionne dans le binôme âme / corps.

2.1.1.- La question posée. L’identité divine de Jésus ayant été posée dès le début, si le Christ est vrai Dieu par *origine* (non par *adoption*) est-il possible qu’il soit vrai homme ? Une telle *proximité* en Jésus de Dieu et de l’homme n’est-elle pas pour Dieu *promiscuité* ?

2.1.2.- Le docétisme. Selon cette première hérésie christologique, le Verbe n’a pris que l’apparence (du grec : *dokêô*, sembler, feindre, paraître) de notre condition charnelle. Ce refus de l’humanité du Christ écarte de lui toutes les données humiliantes de la chair humaine, depuis celles de la naissance jusqu’à celles de la mort (pour la mentalité païenne antique, les humiliations de la naissance semblent plus insupportables encore que celles de la croix !). Cette hérésie populaire se construira rationnellement au sein de spéculations “gnostiques”. Le docétisme est d’abord une hérésie de type *religieux* : au nom de la haute idée que l’on se fait de Dieu, Dieu ne peut pas se commettre avec l’homme. À la base, un préjugé *religieux* sur le rapport Dieu / homme : Dieu n’est pas “anthropotrope” (P. Ricœur). Il y a, entre Dieu et l’homme, une distance infinie, infranchissable pour Dieu lui-même. Dès lors, la chair est mauvaise par origine. Notre condition de créature n’est que malheur et déchéance.

2.1.3.- La réponse de la foi. Outre IGNACE d’ANTIOCHE, ceux qui ont porté le plus lourd de la lutte contre le docétisme sont IRÉNÉE et TERTULLIEN.

- **IRÉNÉE** (~135 --200). Contre les gnostiques, qui au nom du dualisme affectant l’univers et l’histoire, découpent l’histoire du salut en périodes antagonistes, il fait du Christ, vrai Dieu et vrai homme, le centre réel d’unité de l’*œconomia*.

α Il fallait un Dieu pour que le salut fût effectif : l’homme ne peut s’approcher de Dieu si Dieu ne s’approche pas d’abord de lui. Inversement, l’Incarnation est une exigence de ce salut : nous ne serions pas sauvés, si le Christ n’était pas vrai homme. Bref, il est salut parce que chair (*salus quoniam caro*).

β Avec l’idée de *récapitulation* (cf Ro 13, 9 ; Ep 1, 10) Irénée dit l’unité de l’histoire du salut : le Christ récapitule (assume, résume) en lui l’histoire humaine, depuis l’épisode d’Adam ; ce faisant, il restaure et restitue dans sa vérité ce qui avait été perdu et faussé. Le Christ vient reprendre l’œuvre de création, son œuvre (*plasma*) en entrant dans la suite des générations humaines et en assumant la chair de l’homme, afin que l’œuvre sauvée ne fût pas autre que la première. L’économie du salut embrasse la création et la fin du monde, et l’événement du Christ se situe en son centre.

- **TERTULLIEN** (150/160 - 222 ?). Contre le dualisme gnostique, et comme Irénée, Tertullien souligne le réalisme de l’Incarnation, condition de notre salut : “la chair est la charnière du salut” (*caro est salutis cardo*). Le Christ a sauvé ce qu’il a lui-même assumé ; il a sauvé tout ce qu’il a assumé ; il n’a sauvé que ce qu’il a assumé. Le Christ a reçu cette condition charnelle d’une femme, comme chacun d’entre nous. Il l’a prise sans

112. Constantinople II, Canon 4 ; cf B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l’Église*, p. 162.

semence humaine, manifestant ainsi qu'il est d'origine divine, mais il l'a vraiment tirée de Marie ¹¹³. Contre le modalisme de Praxéas, il montre que la divinité du Fils ne met pas en danger la *monarchie* de Dieu.

2.2.- Vérité de la condition divine du Christ.

2.2.0.- Argument. Le Christ est sanctificateur en son humanité parce que vrai Fils en sa divinité. La foi rejette une série d'hérésies *adoptianistes* et *subordinatianistes*, qui faisaient du Christ un homme *divinisé* et/ou un dieu *inférieur*.

2.2.1.- La question posée. Si, au niveau *proprement christologique*, on pose que le Christ est non seulement saint, mais véritablement *sanctifiant*, la question : comment possède-t-il cette sainteté ? se lève aussitôt. L'a-t-il *reçue* (cf Mat 3, 16 ; Mc 1, 10 ; Luc 3, 22 ; Ac 10, 38) ? Et comment comprendre les mentions de *croissance* qui scandent l'Écriture (cf Hb 2, 10) ? Au témoignage même de l'Écriture, le Christ ne serait qu'un dieu *fait*, un dieu *devenu*, une créature qui a reçu du Père l'Esprit Saint : soit une créature préexistante et supérieure à nous, soit un homme "porte-Dieu" (théophore), divinisé.

2.2.2.- Les opposants.

L'adoptianisme. Ce courant, aux incessantes résurgences, apparaît vers la fin du 2^{ème} siècle, dans des milieux liés au judaïsme ou au judéo-christianisme, tant il est vrai qu'un "monothéisme juif totalement clos entraîne nécessairement l'adoptianisme" (Grillmeier). Il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et maître de l'univers ; Jésus ne peut donc pas être Dieu. C'est un homme ordinaire ; simplement, il a été suprêmement vertueux. Sa mission est celle d'un prophète et sa fonction salvifique doit se comprendre comme une suprême exemplarité.

La question de l'unicité de Dieu étant au centre des débats, les hérésies trinitaires en conflit peuvent être ainsi résumées. D'un côté, le *monarchianisme* : pour défendre la *monarchie* de Dieu, on affirme que Jésus n'est qu'une manifestation particulière de l'unique Dieu. Pour le *modalisme* ou *sabellianisme* (du nom de Sabellius), monarchianisme radical, les noms de Père, de Fils et d'Esprit expriment les divers aspects ou *modes* que Dieu prend ou qui sont en lui ; c'est l'individualité du même acteur qui joue successivement les rôles (*prosôpon* ou *persona*) de la création, de la rédemption et de la sanctification. Inversement, les adversaires du monarchianisme majoreront (jusqu'à l'*opposition*) la *distinction* Père - Verbe, en reprenant l'idée juive de Dieu - celle d'un Dieu, être singulier et incommunicable (cf Is 45, 5), qui se distingue de tout autre en le posant à distance de lui du mouvement même par lequel il le pose dans l'être (création et non pas émanation). Le Fils sort ainsi de l'*indistinction*, mais n'est plus qu'une réalité *inégaie*, *subordonnée* à celle du Père. C'est le *subordinatianisme*, dont la radicalisation est l'*arianisme*.

Arius. Diacre, puis prêtre à Alexandrie, il est animé d'un sens aigu de l'unicité absolue de Dieu. Pour lui, le *Logos*, incarné en Jésus, n'est pas Dieu au même titre que le Père. Il est le fruit d'une décision du Père, mais n'appartient pas à la vie même de Dieu. Il a été produit (= créé) par Dieu ; créature toute spirituelle, antérieure au temps de notre création, très semblable à Dieu, mais bien loin d'être égale au Père. C'est un Dieu *fait* : créé, puis adopté comme fils, il est devenu Dieu et fils (Arius invoquera particulièrement Pro 8, 22).

Cette position est commandée par un *préjugé philosophique* et par un *préjugé religieux*. *Préjugé philosophique* : si le propre de Dieu est d'être à soi-même sa propre origine (inengendré), comment dire que Dieu (en tant que Fils) est engendré ? En outre, l'éternité étant le propre de l'inengendré, un terme engendré a nécessairement un commencement ("il fut un temps où il n'était pas"). *Préjugé religieux* : dans sa vie terrestre, Jésus a été soumis aux humiliations de l'existence humaine - souffrance, faim et soif, larmes... Comment avancer que le *Logos*, si étroitement solidaire de la chair, partage la vie du Père ? D'ailleurs, Jésus ne se reconnaît-il pas inférieur au Père, qu'il traite en seul vrai Dieu (Jn 14, 28 ; 17, 3 ; Mc 10, 18) ?

Dès lors, le Christ, sanctifié comme nous, devenu dieu par grâce, n'est plus *médiaire*, mais *intermédiaire*. Créature sublime, certes, mais seulement exemple moral (il ne peut plus nous faire franchir les limites de notre existence comme seul Dieu peut le faire). Surtout, Arius nie que la transcendance et la liberté absolues de Dieu le rendent capable de se *communiquer* à l'humanité dans un homme ; enfin, il brise l'*autocommunication* éternelle entre le Fils et le Père.

2.2.3.- La réponse de la foi. La crise ouverte par Arius motive la réunion du Concile de NICÉE (325). On rappellera successivement ce qui concerne la génération éternelle du Fils, puis, du point de vue christologique, les divers aspects du rapport de sanctification qui va de la divinité à l'humanité du Christ, et fait de lui le *Méiateur* entre Dieu et les hommes ¹¹⁴.

Le Concile affirme la divinité du Christ en posant la génération éternelle du Fils : celui-ci n'est pas le fruit d'une décision du Père, il n'a pas été engendré *par* le Père, par sa volonté, mais *de* l'ousie (*ek tês ousias*) du Père. Il appartient à la vie même de Dieu ; c'est pourquoi Il lui est consubstantiel (de même substance - *homoousios*).

113. Pour la question de la naissance virginale, cf B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, p. 80-89 ; ID., *Pédagogie du Christ*, p. 203-229.

114. Outre les titres déjà mentionnés, on consultera B. SESBOÛÉ & B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ? Le débat trinitaire du IV^e siècle*, Paris, Cerf, 1993.

En tant qu'il est vrai Fils par génération éternelle, le Christ nous donne part à sa filiation divine : nous sommes adoptés en lui comme fils de Dieu. En tant qu'il est Dieu parfait, il est *saint par nature*. Celui qui baptise dans l'Esprit Saint (Mat 3, 11) distribue l'Esprit à ses Apôtres comme son bien propre (Jn 20, 22).

Le Christ n'a pas été sanctifié "du dehors", à la manière dont, au baptême, nous recevons l'Esprit qui nous était jusque là étranger. De l'intérieur de lui-même le Christ communique son Esprit à son humanité ; il reçoit comme homme ce qu'il possède lui-même comme Dieu.

Cette sanctification est *pour nous* (Jn 1, 16 et 17, 19). Sa vie n'a de sens que dans la perspective de notre propre sanctification. Ce qu'il reçoit comme homme, il le reçoit au titre de Premier-né des hommes. Son humanité, sanctifiante pour nous, parce que sanctifiée en lui et par lui pour nous, est donc le pivot de toute la *médiation* exercée par lui (Jn 1, 16).

2.2.4.- Résultats. La réponse de la foi s'est donné la forme d'un *symbole*, que l'on considère comme "l'acte de naissance du langage dogmatique". Ce symbole *organise le donné scripturaire* et il l'éclaire par un "c'est-à-dire interprétatif" qui le *redouble*. L'expression "unique engendré (*monogénès*) du Père", qui relève du vocabulaire biblique, est redoublée : "c'est-à-dire de la substance (*ousia*) du Père". Ce redoublement n'est pas simple répétition, mais acte de *tradition*, ordonné à la "garde" du message évangélique.

B. Sesboüé fait grief paradoxalement à Nicée de n'avoir pris qu'un seul radical du langage philosophique (*ousia*) : "un terme laissé seul est toujours ambigu car il est privé de l'espace sémantique normal qui lui donne son sens par le jeu des correspondances et des oppositions. Un seul mot est trop ou trop peu. Pour prendre tout son sens et jouer son rôle, il attirera donc d'autres mots dans son sillage, jusqu'à constituer un vocabulaire cohérent et homogène" 115.

2.3.- Vérité humaine de l'âme du Christ.

2.3.1.- La question posée. Le Christ a été reconnu *Dieu parfait* et homme *surnaturellement parfait*, plein du Saint Esprit et sanctificateur de ses frères. Comment tenir qu'il puisse être en tout semblable à cet homme terrestre que nous sommes ? En particulier, est-il possible que le Christ ait possédé une âme humaine comme la nôtre ? que coexistent dans le même être une âme humaine si facilement accessible aux tentations et le Verbe saint et sanctifiant ? Cette difficulté repose sur une double motivation :

- *une motivation immédiatement religieuse*, qui pose deux questions : la présence du *Logos* sanctificateur dans le Christ est-elle compatible avec celle d'un esprit humain vraiment responsable et libre ? Car l'expérience montre que ce pouvoir d'autodétermination de l'homme est source du péché. Est-il par ailleurs admissible que le Christ ait subi les passions humaines (tentation, tristesse, colère - passions qui, parce qu'elles atteignent l'homme au lieu même de sa libre responsabilité, sont plus ignominieuses que celles de la *chair*) ?
- *une motivation spéculative* : si la divinité est parfaite de son côté, si l'humanité l'est du sien, comment deux réalités spirituelles "parfaites" ("complètes") coexistent-elles en un seul et même existant ? Si ces deux réalités parfaites ne peuvent produire une unité stricte, on doit donc en rabattre sur la perfection de l'une ou de l'autre - et, sauf à être arien, ce ne peut être sur la divinité du *Logos*.

Ainsi apparaît une *nouvelle* question, celle de l'*unité* du Sauveur.

2.3.2.- L'opposant principal est APOLLINAIRE (315-390), évêque de Laodicée en Syrie. Pour ce nicéen convaincu, l'idée d'un développement moral chez le Christ au cours de sa vie menace soit la plénitude de la divinité, soit l'unité absolue en lui de l'humanité et de la divinité. En vue d'éliminer ce dualisme désastreux, Apollinaire élabore une théorie de l'unité du Christ, apparemment séduisante, mais ruineuse pour la foi.

Prenant appui sur l'anthropologie paulinienne de I Th 5, 23, qu'il rapproche de celle de Platon, Apollinaire distingue, dans l'homme, trois dimensions : le corps (*sôma*), l'âme irrationnelle (*psuchè alogos*), principe de vie sans quoi le corps n'est qu'un cadavre, et l'esprit, âme rationnelle (*Noûs* ou *psuchè logikè*), qui est dans l'homme principe d'autodétermination (*hégémonikon*). De l'être humain, le Christ a pris le corps, l'âme, mais non pas l'esprit. *C'est le Logos divin qui joue en lui le rôle d'âme spirituelle, de principe "hégémonique"*. Ainsi, le Christ est à l'abri du péché, de la tentation et de ses luttes, et, plus généralement, des passions de l'âme. Solution séduisante, mais ruineuse : le Jésus d'Apollinaire n'a pas assumé ce sans quoi l'homme n'est (selon un mot atroce) qu'une "plante verte".

Cette présentation de la foi christologique, en laquelle on peut lire une première forme de *monophysisme*, se résume en la formule d'Apollinaire, âprement discutée au siècle suivant : *mia physis tou [theou] Logou sesarkoménè* (unique est la *nature* incarnée du [Dieu] Verbe). Ce terme *physis*, qui signifie *nature*, principe prochain d'opération, est proche de celui d'*essence*, ce par quoi une

115. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, p. 104.

chose est ce qu'elle est et se distingue d'une autre. Mais Apollinaire lui confère un sens original, qui en fait un synonyme de *personne*. Dans le Christ, c'est le *Logos* qui est principe de vie et d'action, le corps n'est pas une *physis*.

Par cette réflexion, Apollinaire pointait une difficulté, inaperçue jusque là : comment poser l'âme du Christ comme principe hégémonique, sans en faire un *sujet*, un *suppôt* distinct du Fils de Dieu, et donc sans diviser le Christ ¹¹⁶ ?

2.3.3.- La réponse de la foi fut l'œuvre du Synode local d'Alexandrie (362), et, un peu plus tard, celle du Concile de Constantinople (381) et du Synode romain de 382

α) L'incarnation est une authentique humanisation. On reprend les deux mots employés à Nicée : "il s'est incarné et s'est fait homme". Incarnation veut dire *humanisation* ; le Verbe fait chair est le Verbe fait intégralement homme.

β) L'argument sotériologique. Un salut qui ne comporterait pas aussi celui de notre âme rationnelle n'aurait aucun sens. Si le Christ n'a pas assumé notre esprit, ce dernier demeure dans le péché, et puisqu'il n'est pas soumis à la corruption, il reste voué à la mort éternelle. Certes, notre esprit porte la responsabilité du péché. Mais il est loin d'être mauvais par nature, puisque créature de Dieu, plus encore, lieu privilégié de notre ressemblance à Dieu et ce qui, en nous, peut recevoir la communication de l'Esprit de Dieu. Et puisqu'il a péché, il a besoin d'être restauré autant que notre chair.

"Ce ne fut pas la mort qu'il importait d'abolir, mais bien (celle) de l'âme, qui est le péché... Or, il est évident que l'inclination au péché a dans la volonté de l'âme son début... Ce n'est donc pas le corps seulement que le Christ devait assumer, mais aussi une âme ; tout au contraire, c'est l'âme d'abord qui devait être assumée, puis, à cause d'elle, le corps" (THÉODORE de MOPSUESTE).

γ) À la question soulevée par les Ariens et Apollinaire - le Fils de Dieu est-il ou n'est-il pas le sujet des passions de son humanité ? -, la réponse de la foi est analogue à celle faite au sujet de la sanctification du Christ. Non plus une *communication* qui va de la divinité à l'humanité, mais une *appropriation* qui remonte de l'humanité à la divinité. On argumente ainsi :

- La divinité du *Fils* est impassible en elle-même, et le demeure après l'Incarnation ;
- Le *Christ* a éprouvé les passions corporelles et psychologiques directement dans son humanité (chair et esprit), non dans sa *divinité* (les pleurs sont "propriétés du corps") ;
- Mais le *Verbe* se les "appropriait". Il les faisait siennes et elles l'atteignaient en tant que *Fils*, parce qu'elles étaient les passions de l'âme et du corps qu'il avait faits siens et qui étaient devenus lui-même. Le *Fils* est ainsi le *sujet* dernier et divin, de ce qui, de prime abord, ne vaut que de l'homme-Jésus.
- L'appropriation par le Verbe des passions de sa chair est un aspect capital de sa *kénose rédemptrice*.

δ) Cette réponse amène l'émergence d'une *nouvelle formule christologique* : selon Épiphane de Salamine, le Christ "a assumé un homme complet, âme (animale), corps (animal) et esprit, et tout ce qui est de l'homme, sauf le péché". C'est la christologie de l'*homo assumptus*. Ces deux christologies - celle du *Logos - Sarx* et celle du *Logos - Anthropos* - ne sont pas équivalentes : celle-ci exprime la condition nouvelle du Verbe, celle-là l'élément assumé pour constituer cette nouvelle condition. Mais cette christologie *Logos - Anthropos* qui parle du Christ comme un "homme pris par le *Logos*" fait-elle vraiment droit à l'unité du Christ ? Cette question sera au cœur de la nouvelle crise qui secouera l'Église à partir de 428.

3.- Deuxième Phase : l'unité du Sauveur.

3.1.- La génération humaine du Fils.

3.1.1.- La question posée. Il a été clairement défini que *le Christ est un homme complet, de même qu'il est Dieu parfait*. Comment ces deux perfections peuvent-elles coexister dans le même existant ? *Comment le Verbe a-t-il pu devenir chair ?* La personne du Fils est-elle venue habiter un individu humain (cf Jn 2, 21), ou bien le Fils de Dieu est-il "devenu" lui-même cet homme-ci qu'est Jésus ?

Cette interrogation présente une double motivation :

- *une motivation spéculative.* Pour penser l'unité du Christ, sont, désormais, disqualifiées les réponses qui consistent à amputer l'humanité du Christ de sa chair (docétisme) ou de son âme (apollinarisme). On ne peut, non plus, diminuer la divinité du Christ en raison des passions de son humanité. Comment éviter toute confusion entre les propriétés respectives des deux natures et leur garder leur consistance propre ?

116. Par souci d'équité, il faut noter que, dans la théologie du temps, où l'on parlait de l'humanité du Christ d'une manière *objective*, sans se préoccuper de la psychologie du Verbe incarné, la considération de l'âme rationnelle du Christ tenait peu de place.

- une motivation religieuse, à la base de la question spéculative : le Verbe de Dieu, le Fils éternellement engendré du Père, a-t-il pu subir *lui-même* les humiliations d'une naissance humaine, d'une vie temporelle et d'une mort crucifiée ? Le Verbe de Dieu n'a-t-il pas gardé quelque distance avec l'homme Jésus ? On ne peut pas nier que *Jésus* soit vraiment né de Marie selon la chair, mais doit-on dire que le *Verbe de Dieu* a fait sien l'acte de devenir homme et est né en personne de Marie selon la chair, de telle sorte que celle-ci est vraiment la *Mère de Dieu* (*Theotokos*) ?

3.1.2.- Le "scandale œcuménique" de NESTORIUS.

Nestorius, patriarche de Constantinople en 428, scandalise rapidement par sa prédication insolite. Il refuse en particulier d'appeler la Vierge Marie *Theotokos*, titre traditionnel dans l'Église depuis le IV^e siècle. Le peuple chrétien réagit, l'agitation se répand. En 429, interviennent CYRILLE, pape d'Alexandrie (de 412 à 444), et Célestin, pape de Rome ; l'empereur Théodose convoque un concile à Éphèse (22 Juin 431) qui dépose Nestorius et l'exile.

Ce refus du titre de *Theotokos* ne vise pas Marie, mais l'unité concrète du Christ. Selon Nestorius, Marie n'a pas enfanté Dieu - ce qui est formellement exact -, elle a enfanté l'homme dans lequel le Verbe a habité. Ce n'est pas impiété à l'égard de Marie, ni négation de la divinité du Verbe incarné, mais souci de sauvegarder la pleine divinité et l'authentique humanité du Christ. En effet, Nestorius, héritier de l'École d'Antioche, tout aussi résolument anti-arienne qu'anti-apollinariste, est littéralement hypnotisé par l'affirmation d'Arius selon laquelle si le Verbe souffert, il n'est pas Dieu. Afin d'assurer les propriétés respectives des natures, il exclut toute *appropriation* réelle par l'une des propriétés de l'autre. En rejetant l'expression passée dans le discours de l'Église - Marie, Mère de Dieu -, Nestorius ruine *toutes* les autres appropriations : c'est l'homme seul - et non le Verbe - qui est mort pour nous.

Toutefois, Nestorius se défend de diviser le Christ. Il admet que les propriétés des deux natures soient attribuées à certains noms communs à l'une et à l'autre : Jésus, le Christ, le Seigneur. Mais il ne parle que de *conjonction* : le *prosôpon* (= apparence extérieure individuée) du Christ résulte de la conjonction de la nature divine et de la nature humaine.

Bref, avec Nestorius, nous avons une *radicalisation du docétisme* : non plus une *humanité*, mais une *humanisation* apparente ; il met une telle distance entre le Verbe et son humanité que ce dernier ne fait plus qu'*apparaître* dans un sujet humain qui lui demeure étranger.

3.1.3.- La réponse de la foi.

Le Concile, réuni en juin 431 sous la présidence (très directive !) de Cyrille, écoute la proclamation du Symbole de Nicée, puis la lecture de la deuxième lettre de Cyrille - adoptée comme conforme à la foi de Nicée - et enfin la deuxième lettre de Nestorius - déclarée "impie" et contraire à la foi. Le Concile n'a pas voulu composer ni imposer un nouveau Symbole de foi ; il a seulement déclaré intangible le Symbole de Nicée, cherchant à manifester le *sens* vrai des *mots* de Nicée sur la génération humaine du Fils ("s'est incarné et s'est fait homme").

Nous reprendrons quelques points de l'argumentation de Cyrille.

- Selon la règle de l'Écriture, il y a, dans le Christ, une seule personne, un seul JE, auquel se rapportent différentes expressions visant la divinité et l'humanité.
- Pour qu'il y ait un seul Christ, il fallait que le Verbe *se fit* homme - pour cela, qu'il *s'appropriât* personnellement la génération de sa chair. À ce titre, Marie est vraiment *Theotokos*.
- Pour cela, le Verbe s'est uni à la chair au niveau de son acte propre de subsister (d'être soi et d'être un) : l'humanité du Christ n'a pas commencé à exister indépendamment de l'hypostase du Verbe, mais l'hypostase du Fils a imprimé dans son humanité, à l'instant où elle émergeait dans l'être, sa propriété filiale, son acte d'être soi-même. En communiquant à son humanité son acte propre de subsister, le Verbe a donc *commencé* à subsister *en* elle selon une modalité nouvelle : subsister en tant que Fils de Dieu sous un mode humain.

3.1.4.- Discours et langage. Éphèse est au dogme christologique ce que Nicée est au dogme trinitaire. Leurs affirmations se correspondent exactement : *Nicée affirmait la génération éternelle du Fils de Marie ; Éphèse affirme la génération temporelle, humaine et charnelle, du Fils éternel de Dieu.* De même, "l'expression " union selon l'hypostase " n'est rien d'autre que le " c'est-à-dire " de la formule johannique "le Verbe s'est fait chair" qui s'oppose au "c'est-à-dire" nestorien de la " conjonction "" 117. Se produit une nouvelle *rupture* de la foi chrétienne avec les conceptions hellénistiques de la *transcendance* de Dieu. Nestorius achoppe sur l'impassibilité de Dieu, au nom du respect de sa transcendance : le Verbe ne peut pas souffrir - et il en vient à poser un interdit à Dieu. En revanche, Cyrille, tout aussi sensible à la dimension de vérité qui habite la thèse de l'impassibilité de Dieu, s'incline devant l'affirmation de la foi chrétienne : le Verbe de Dieu a souffert, et il s'efforce de rendre compte de ce paradoxe.

3.1.5.- Épilogue : l'acte d'union de 433 118. Éphèse s'acheva dans la confusion : les évêques "orientaux", conduits par Jean d'Antioche, apprenant à leur arrivée que le Concile était déjà joué et Nestorius, déposé, tinrent un synode rival, fulminant leurs

117. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, p. 113.2.

118. B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, p. 385-390.

propres excommunications ! En 433, la volonté réciproque de réconciliation aboutit à un échange de lettres entre Jean et Cyrille, signant un accord sur l'essentiel, moyennant quelques concessions de langage.

3.2.- Une seule personne en deux natures.

3.2.1.- La question posée se greffe sur les limites du “dogme d'Éphèse” : à la fois, le caractère polémique de la *situation* et une certaine confusion du langage. D'une part, si à Éphèse, il importait de défendre l'unité (menacée) de subsistance du Christ, que devient, du fait de l'Incarnation, cette humanité ? N'est-elle pas absorbée dans l'immensité de la divinité du Verbe ? D'autre part, *insuffisance de l'élaboration conceptuelle* : la distinction entre *nature (phusis)* et *hypostase (hupostasis)* n'est pas encore formulée par un ensemble de termes à signification unanimement admise par les théologiens d'Antioche et d'Alexandrie.

3.2.2.- La crise monophysite.

3.2.2.1.- L'erreur d'EUTYCHÈS ¹¹⁹. Il affirme que l'humanité du Christ est comme absorbée par la divinité, “comme une goutte d'eau dans la mer”. Dès lors, l'humanité du Christ ne nous est plus semblable, le Christ n'est plus vrai homme ; il n'est plus le *Médiateur* de Dieu et des hommes. Cette doctrine, malgré une certaine indigence - il est “difficile de savoir ce que pensait Eutychès, et même s'il pensait” (Duquoc) - rappelle qu'il n'y a pas de commune mesure entre Dieu et l'homme. Doit-on en conclure que cette proximité de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ soit la ruine de l'homme ?

3.2.2.2.- Du brigandage d'Éphèse au Concile de Chalcédoine. Le Pape LÉON ¹²⁰, à qui Eutychès fait appel après sa condamnation et sa déposition (4148), voit là un docétisme, et le condamne dans le “Tome à Flavien” (archevêque de Constantinople). L'Empereur, auquel Eutychès a également fait appel, convoque un nouveau concile. Celui-ci a lieu à Éphèse (449), présidé par DIOSCORE d'Alexandrie, dans un climat de violences. Eutychès est réhabilité, et Flavien, déposé et brutalisé. Apprenant cela, Léon casse les décisions de ce concile, qu'il qualifie de “brigandage”. Un nouveau concile est convoqué, qui se tiendra à Chalcédoine, proche de Constantinople (8-30 Octobre 451).

3.2.3.- La réponse de la foi.

Les Pères confrontent le “Tome à Flavien” aux deux lettres de Cyrille. Ils acclament ces textes en soulignant leur accord et leur fidélité commune à Nicée (malgré les divergences de langage, ils n'ont pas opposé Léon et Cyrille). Ils voulaient en rester là, refusant à faire passer dans le *langage* un accord sur le *sens*, car si tous réprouvaient la doctrine d'Eutychès, beaucoup, par fidélité à Cyrille et par crainte de favoriser le nestorianisme, refusaient de dire, comme Léon, que le Christ est “*en deux natures*”. Les commissaires impériaux exigèrent un nouveau texte de foi. Le décret dogmatique, péniblement élaboré en commission, emprunte à tous les partenaires orthodoxes de la controverse depuis Éphèse.

Ce Décret dogmatique de Chalcédoine peut être ainsi analysé ¹²¹.

α) Le préambule contient une significative “déclaration d'intention”. La “définition” entend assurer l'unanimité dans la profession des “dogmes de la piété” (= la doctrine de la foi) et l'identité dans la prédication de la vérité. Le concile rejette les dogmes de l'erreur (= doctrines hérétiques) et entend renouveler la “foi infaillible des Pères” en reprenant à son compte Nicée-Constantinople et les “formules de foi” d'Éphèse. Se situant à égale distance des hérésies contradictoires de Nestorius et d'Eutychès, le Concile :

- confirme la foi de Nicée-Constantinople, dont il cite le texte complet des symboles ;
- reçoit les “lettres synodiques” de Cyrille à Nestorius et aux Orientaux - contre ceux qui entreprennent de diviser le mystère de l'Économie ;
- reçoit le “Tome (de Léon) à Flavien” - contre ceux qui imaginent une confusion ou un mélange des deux natures dans le Christ ;
- fulmine condamnations et anathèmes.

Le Concile, “enseignant la doctrine inébranlable prêchée depuis le commencement”, entend faire œuvre de *définition* (c'est la première fois que ce terme est employé).

β) La définition. Le mouvement même de cette définition est riche d'enseignement : la confession part de l'affirmation de l'unité, y repasse et y fait retour à son terme. C'est toujours à l'intérieur de l'unité concrète que la formule pose distinction et dualité. La construction grammaticale appuie cette diction de la distinction au cœur de l'unité : c'est le Christ unique qui est le complément d'objet de la confession, alors que la distinction est exprimée soit sous forme d'épithètes ou d'attributs de ce Christ unique, soit sous forme de compléments circonstanciels. Ce sont les quatre adverbes, d'une part, contre Eutychès : sans confusion, ni changement

119. *ibidem*, p. 394-396.

120. Pour l'analyse du “Tome à Flavien”, voir B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, p. 399-403.

121. cf B. SESBOÛÉ, *ibidem*, p. 407-412 ; ID., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, p. 135-143.

[*asugchutôs, atreptôs* - *ασυγχυτως, ατρεπτως*] ; d'autre part, contre Nestorius : sans division, ni séparation [*adiairetôs, achôristôs* - *αδιαιρετως, αχωριστως*]). En d'autres termes : *la distinction apparaît comme une modalité maintenue de l'unité fondamentale.*

3.3.4.- Résultats. Cette définition illustre ce qu'est le *progrès dogmatique* : progrès dans l'expression d'un même sens toujours visé. Le sens défini à Éphèse se donne un langage. L'un après l'autre, les conciles approfondissent leur *visée* sur le mystère du Christ en réduisant l'inadéquation entre la formule antérieurement adoptée et la rectitude du sens affirmé par la foi. C'est ce mouvement de fidélité créatrice des Conciles devant leurs définitions qu'il faut suivre, sans jamais se polariser sur des mots indépendamment de leur *visée* concrète.

3.3.- La communication des idiomes (ou propriétés).

3.3.1.- La question posée. Après 451, au vu des luttes violentes qui divisent l'Église en Orient et des malentendus qui subsistent au sujet du terme de "nature", la terminologie de Chalcedoine demande à être expliquée et spéculativement justifiée. D'autre part, comment rendre compte de ce passage incessant, de cette communication, de cet échange qui se font entre les deux natures au niveau de l'hypostase ?

3.3.2.- Les vicissitudes de l'histoire.

Face à l'agitation des *monophysites* (fidèles au langage "monophysite" de Cyrille), et aux divisions qu'ils provoquent, le souci de l'unité de l'Église commandera la politique religieuse de tous les empereurs du moment. D'où promulgation d'une suite d'Édits dogmatiques, destinés à imposer à tous la position doctrinale jugée prépondérante. Ces Édits favorisèrent tout d'abord le "monophysisme" ; à partir de 490, on assista à un revirement pro-chalcedonien. Justinien cherche à donner une lecture "éphésienne", cyrillienne, de ce Concile. En 533, il promulgue un Édit dogmatique, où il énonce la foi dans une affirmation vigoureuse de la communication des propriétés : *Unus de Trinitate passus est carne* ("C'est l'un de la Trinité qui a souffert dans la chair"). Cette formule ("théopaschite") est attribuée à un groupe de moines scythes. On donnera à ce retour à Éphèse le nom de "néo-chalcedonisme".

En 544, Justinien promulgue un édit qui condamne comme hérétiques des œuvres de trois représentants de l'école antiochienne soupçonnés de nestorianisme : Théodore de Mopsueste († 428) ; Théodoret de Cyr († 466) et Ibas d'Édesse. C'est l'affaire des *Trois chapitres*. Justinien exige la signature de tous les évêques - y compris celle du Pape, Vigile. La lutte entre l'Empereur, entêté, le Pape, hésitant, dominera l'histoire du Concile de Constantinople (553).

Le déroulement de Constantinople II pose la question de sa "valeur". Si l'on examine sa "réception", on observe une inversion : la condamnation des *Trois chapitres*, qui a provoqué les disputes, est aujourd'hui tombée en désuétude, alors que les dix premiers canons, proprement dogmatiques, sont entrés dans la jurisprudence de l'interprétation de Chalcedoine.

3.3.3.- La réponse de la foi : une explication de la communication des propriétés (idiomata).

3.3.3.1.- L'argumentation sur la communication des propriétés.

α) Le langage des Écritures donne le fondement des échanges. L'Écriture attribue directement au Verbe de Dieu les propriétés de l'humanité et directement au Christ considéré dans la chair les prérogatives de la divinité. Il n'y a pas assimilation ou transfert des propriétés de l'une et de l'autre nature, mais il se fait un échange *dans l'hypostase elle-même* : d'une part, un *ensemble d'appropriations* (par lesquelles le Verbe de Dieu fait siennes les réalités de sa propre chair, auxquelles il n'est pas sujet par nature) ; d'autre part, un *ensemble de communications* (par lesquelles le Verbe donne à sa nature humaine d'exercer elle-même [bien que non par elle-même] les prérogatives de la divinité).

β) Les Appropriations. La première appropriation, condition de toutes les autres, est l'appropriation par le Verbe de sa génération charnelle. Il s'est approprié tout ce qu'il a subi en sa chair pour notre salut. Nous pouvons alors dire que le Fils de Dieu, qui est la Vie par nature, *est mort lui-même*.

γ) Les Communications. Le Fils ne se sert pas de son humanité comme d'un instrument extérieur à lui-même, mais il lui donne d'exercer elle-même, mais non par ses propres forces, les propriétés dont la divinité est le principe. La première de toutes les communications du Verbe à son humanité est celle de sa *propriété filiale* : il la lui communique par le fait de la faire subsister en lui (union hypostatique). L'humanité du Christ devient, à raison de sa *subsistence*, le Fils éternel fait homme.

δ) L'échange, conciliation dynamique et vivante de la différence dans l'unité. Cet échange des propriétés se fait *dans l'hypostase*, dans la subsistence concrète ; c'est l'activité continue de l'unique vivant qu'est le Christ. Appropriations et communications ne sont pas une réalité statique, ni une imputation juridique, mais la conciliation perpétuelle et dynamique de l'identité et de la différence, exercée par la personne du Verbe (*circumcession* ou *périchorèse* des deux natures dans l'unique personne).

ε) Le Christ, unique Médiateur. Le lien hypostatique de l'humanité du Christ au Verbe se double d'un lien économique à l'humanité tout entière. L'échange des appropriations et communications revêt ainsi une autre signification, universelle, tournée vers nous, selon laquelle le Christ est constitué "unique Médiateur de Dieu et des hommes" (I Tim 2, 5). L'*appropriation* est ce mouvement "ascendant" grâce auquel par le Christ est assumé en Dieu tout ce qui est nôtre (naissance, vie, désir d'union à Dieu). En lui s'établit la

communication vraie de tout homme au Père. La *communication* est ce mouvement qui permet au Christ de nous transmettre ce qu'il reçoit en lui pour nous et en particulier la dignité de la propriété filiale.

Le Christ n'est pas médiateur par sa seule divinité prise en elle-même ; *il l'est formellement sous la raison de son humanité particulière prise concrètement, i. e. en tant qu'elle subsiste divinement*. Dans cette humanité, le Christ est semblable à nous selon la *nature* et différent de nous selon la *subsistence*, divine : son humanité est le lieu de passage qui abaisse Dieu vers l'homme et élève l'homme vers Dieu.

3.3.3.2.- Les Canons de Constantinople II.

α) *L'interprétation authentique de Chalcédoine* : les canons 5 à 7 (contre une interprétation "nestorianisante") et le canon 8 (contre une interprétation "monophysite", "eutychienne").

= *Canon 7* : l'expression "en deux natures" de Chalcédoine sert à signifier la *différence* maintenue des natures du Christ, leur "non-confusion" (i. e. le Verbe ne s'est pas changé en chair, ni la chair dans la nature du Verbe) - *mais non pas leur division*, car on doit reconnaître en elles un seul Christ. Si donc on dénombre les natures, ce ne doit pas être dans l'intention de les poser comme subsistant chacune à part, mais de "saisir leur différence *par la seule considération conceptuelle (théôria)*" [i. e. *en faisant abstraction de leur existence* car dans la réalité concrète, elles sont une seule réalité subsistante].

β) *La doctrine de la communication des idiomes* : les canons 2-4 et 10.

= *Canons 2 & 3* : l'appropriation de la "génération humaine" par le Verbe : il n'en est pas le sujet moral, mais le sujet personnel et vrai. Le Verbe a connu *deux* générations.

= *Canons 3 & 10* : "l'appropriation des passions et de la Passion" par le Verbe.

= *Canon 4* : la raison de toutes ces affirmations est *l'union hypostatique*. Bien que "rajoutée" temporellement à l'hypostase éternelle du Verbe, l'humanité ne lui est pas simplement unie, comme une chose en une autre ; l'union du Verbe de Dieu à la chair doit être confessée "*selon la composition, c'est-à-dire selon l'hypostase*" ¹²², de sorte qu'il n'y a qu'une seule hypostase ("composée") qui est le Seigneur Jésus Christ, un seul de la Trinité. Ce concept - "hypostase composée" - signifie que le Christ est *une seule réalité subsistante, diverse à raison des natures, singulière à raison de la propriété subsistante qui les unifie*. Autrement dit : le Verbe fait subsister son humanité en lui, par lui-même et comme lui-même ; il lui communique la propriété distinctive de sa propre existence. De son côté, *l'humanité assumée devient constitutive de l'hypostase du Verbe incarné*. Il n'y a pas en Jésus une identité divine toujours au delà de son identité humaine ; le sujet dernier est toujours le Verbe incarné, *en tant qu'il est le Verbe incarné*.

3.3.4.- Discours et Langage. Ce Concile a forgé un autre "c'est-à-dire" : l'expression "union selon la composition". Ici s'achève la formulation du dogme christologique proprement dit. La foi a inventorié le contenu de l'expression révélée : *Le Verbe s'est fait chair*. S'ouvrira maintenant un autre type de considération : celui d'une intelligence rationnelle du dogme...

122. Noter le nouveau "c'est-à-dire" où, curieusement, le terme expliqué vient après le terme explicatif... La traduction latine précise le grec : elle rend "son unique hypostase" (*mian autou ten hypostasin*) par "son unique subsistence [= hypostase] composée" (*una eius subsistentia composita*).

III.- L'ATTESTATION TRINITAIRE.

1.- Introduction : le déploiement de la foi trinitaire.

Ce paragraphe retrace le *déploiement* du dogme trinitaire tel qu'il s'est *constitué* entre le début du 2^{ème} siècle et 553. Il enregistrera les progrès de l'*expression* doctrinale, suivant les luttes contre les hérésies et recueillant les définitions conciliaires en les rapportant au "concept" de la foi trinitaire - *un seul Dieu est distinctement Père, Fils, Esprit* - dont seront précisés les deux "côtés", l'*unité* et la *distinction*. Le dogme étant le fait d'une Église qui, dans l'histoire, entend attester sa foi de manière toujours plus claire, nous retiendrons deux interrogations, portant, l'une, sur l'exacte nature de ce *déploiement* et de ce *progrès* ; l'autre, sur les termes de ce *procès* de constitution.

1.1.- Le " progrès " de la foi trinitaire.

Selon le schéma Moingt - Sesboué, nous pouvons distinguer deux phases dans le *déploiement* du dogme trinitaire :

α) La première médite l'*économie trinitaire du salut*. Du *don* de l'Esprit, répandu par le Christ, la foi remonte au Père, en qui elle contemple l'origine éternelle du dessein de salut et des missions (*envois*) qui lui sont ordonnées. Cette remontée pose *unité* et *distinction* : *unité* (le Verbe et l'Esprit appartiennent au seul et même Dieu) et *distinction* (ils sortent de Lui pour venir vers nous). Mais les deux côtés du concept trinitaire ne sont encore que juxtaposés.

β) La seconde opère le passage de l'*Économie* à la *Théologie* - de ce que Dieu est pour nous (Trinité "économique") à ce qu'Il est en lui-même (Trinité "immanente"), car Il se fait connaître dans le temps tel qu'il est hors du temps afin d'être connu par nous tel qu'Il se connaît en lui-même. Après avoir remonté l'ordre des *missions* "économiques" de l'Esprit et du Fils pour parvenir jusqu'au Dieu-Père, le regard de la foi redescend l'ordre des *processions* éternelles du Fils et de l'Esprit à partir du Père ; puis il scrute la vie interne de la Trinité ("théologie"). Les deux côtés du dogme trinitaire (*unité* et *distinction*) se médiatiseront dans l'idée d'*origine*.

Il y a donc bien un *progrès* du dogme : qui lit le dogme trinitaire du point de vue de l'apparition des formules et des concepts ne peut nier qu'il se soit *développé*. Mais ce développement est un *déploiement* continu, s'accomplissant par mode de questions et de réponses - *toujours à l'intérieur de la foi*. Chaque énoncé dogmatique est la réponse à une question antérieure et pose à son tour une question, soit à la foi (la révélation permet-elle de dire que Dieu est plusieurs ?), soit à la raison (comment un seul peut-il être plusieurs ?). À cette question, l'énoncé suivant apporte une réponse. Ce *déploiement* ne procède pas par acquisition d'éléments extrinsèques, mais par une continuité faite de la mise en œuvre des ressources de la foi, totale et inchangée du commencement au terme.

1.2.- Les termes d'un procès : unicité et transcendance de Dieu.

La perspective sous laquelle nous relisons le *procès* de constitution du dogme trinitaire est celle de la *monarchie* de Dieu. Ce terme vise deux questions solidaires sur lesquelles la foi chrétienne entrera en débat tant avec la foi judaïque qu'avec la sagesse païenne, à savoir : l'*unicité* et la *transcendance* de Dieu. D'une part, comment concilier avec l'affirmation de la monarchie de Dieu celle de la divinité et de la préexistence du Christ ? Celle-ci blesse à la fois l'idée juive du Dieu unique et ce qu'il y a de meilleur dans la quête païenne de sagesse. De l'autre, comment concilier l'affirmation de la transcendance de Dieu avec celle d'un Sauveur qui reçoit des hommes et se fait l'un d'entre eux ? Ici et là, nous devons écarter les solutions - symétriques et fausses - des monarchianismes adoptianiste et modaliste.

1.2.1.- Le discours chrétien de la transcendance.

En sa source, le paganisme consacre une nature pleine de dieux - selon le mot de Thalès relevé par Platon : "tout est plein de dieux" (παντα πληρη θεων). Quand le paganisme évoluera vers l'unicité du divin, ou bien il n'abandonnera pas cette omniprésence du divin, ou bien il ira vers une "fuite des dieux". Soit il adoptera la position du stoïcisme : le Dieu (Dieu ou divin ?) est le Maître tout-puissant (*Pantokratôr*) qui fonde (= est) l'ordre du monde enserrant toutes choses dans les mailles du filet d'une *rationalité* universelle (*logos*). Parce que ce Dieu est "l'âme du monde", *omnitenens* - *omnipotens* parce que *omnitenens* - on peut s'unir à Lui dans la contemplation de l'ordre du monde (*kosmos*) et dans la soumission à ses lois. Soit il se rangera à cette proposition des épicuriens, en laquelle F. Nietzsche saluait "la seule proposition vraie de toute philosophie de la religion : " s'il y a des dieux, ils ne se soucient point de nous "".

Le discours chrétien de la transcendance récuse symétriquement ces deux positions par le thème théologique de la *création*. D'une part, le monothéisme chrétien (et juif) désacralise le monde, il en chasse les dieux : Dieu pose à distance de Lui dans le mouvement même par lequel il pose dans l'être, de sorte qu'il n'y a pas de stade intermédiaire entre créer et être créé, on est décidément et

définitivement d'un côté ou de l'autre... Mais cela n'implique pas une séparation radicale : parler de création, c'est poser, dans la créature, "une certaine relation à son créateur comme au principe de son être" ¹²³.

Bref, la théologie chrétienne se voit confier une double tâche, semble-t-il contradictoire :

- d'une part, se dégager de toute forme de *panthéisme* : le Dieu chrétien n'est pas le dieu ordre du monde, le *dieu cosmique* des stoïciens ;
- d'autre part, se démarquer d'une conception qui comprendrait la *transcendance* de Dieu comme une *séparation* absolue : le Dieu chrétien n'est pas le *Dieu séparé* des gnostiques. Pour le christianisme qui affirme : "notre Dieu est un Dieu qui s'approche" (CLÉMENT d'ALEXANDRIE), le dualisme gnostique représentera finalement un adversaire plus redoutable que le polythéisme païen.

Le christianisme se distingue du paganisme, non d'abord par son enseignement sur la nature et les perfections de Dieu, mais par sa conception, théorique et pratique, des rapports entre Dieu et le monde (ou l'homme). Alors que le paganisme ne cesse d'osciller entre l'affirmation d'un Dieu unique transcendant et la dévotion aux dieux familiers, la foi chrétienne tient que le Dieu transcendant est en même temps le Dieu proche, non seulement des êtres supérieurs, mais de l'homme lui-même et de son histoire en ce monde inférieur. Que la transcendance de Dieu n'exclue pas qu'Il se communique à ce qui n'est pas lui constitue le paradoxe sans cesse esquivé et toujours réaffirmé de la foi chrétienne ¹²⁴.

Dans leur réflexion, les auteurs chrétiens croisent trois lignes de pensée et trois registres de vocabulaire. Ainsi percevons-nous ce qu'a été le *travail du discours chrétien*.

? *Le judaïsme hellénistique*. Dans la ligne, déjà illustrée par les prophètes, d'une polémique contre toutes les formes d'idolâtrie, on manifeste le caractère *unique, spirituel, incréé* de Dieu. En outre, dans la ligne de PHILON, les auteurs chrétiens défendront la *transcendance* de Dieu contre certaines formes de *rationalisme philosophique* : Dieu, insaisissable par l'esprit humain, ne peut être saisi que par un esprit revêtu de l'Esprit-Saint ¹²⁵.

? *La réflexion hellénistique*. Dans la ligne du platonisme, on pose que Dieu, n'étant rien du monde sensible, dépasse toutes les représentations qu'on peut s'en faire d'après lui ¹²⁶. Toutefois, on peut, par un chemin de purification (intellectuelle et morale), parvenir à percevoir quelque chose de ce Dieu *ineffable*, car, de l'esprit divin à l'esprit humain, il y a une certaine connaturalité (dans l'homme, le *Noûs* [noËj], principe divin, nous accorde à Dieu). Ce thème de la vision de Dieu dans l'âme pure sera repris et profondément transformé : la purification de l'âme, qui n'est pas au pouvoir de l'homme, est l'œuvre de la libéralité divine ¹²⁷.

? *Le dualisme gnostique*. Celui-ci "gouverne le rapport de Dieu et du monde, et conséquemment, le rapport de l'homme et du monde. La divinité est absolument outre-mondaine ; sa nature est étrangère à celle de l'univers, qu'elle n'a pas créé, qu'elle ne gouverne pas, et dont elle est l'antithèse parfaite : au divin royaume de lumière, autonome et lointain, s'oppose le cosmos, royaume des ténèbres" ¹²⁸. Pour les gnostiques, fidèles en cela à la théologie juïque de la Révélation, Dieu n'est connu qu'en tant qu'Il se révèle. Mais cette étrangeté du monde à Dieu fait que Dieu est non seulement Dieu difficile à saisir - ce qu'affirme la théologie platonicienne -, non seulement Dieu caché - ce qu'affirmait Is 45, 15 -, mais bien Dieu absolument inconnu, proprement *ignoré* (*agnôstos theos* - αγνωστος θεος).

Pour dire la transcendance de Dieu, les auteurs chrétiens retravailleront le vocabulaire de l'époque. Parmi les termes utilisés, trois méritent une attention particulière. Négatifs, ils opposent Dieu et le monde comme l'Incréé et le créé. D'une part, Dieu est dit *anarchos* (αναρχος) : sans principe - sans commencement et étant à lui-même la source de son être, suffisant à lui-même et source de tout. De l'autre, Dieu est dit *agen(n)etos* (αγεννητος) : non-engendré, incréé, non-devenu. Enfin, proche de ces deux termes, celui d'*apathès* (απαθης) : impassible - sans besoin et au dessus de tout désir.

1.2.2.- Le thème du Logos.

Le terme *logos* (λογος) provient d'une racine qui signifie "rassembler", "cueillir", "choisir". Dans la langue profane, le verbe *legô* (λεγω) signifie soit "rassembler" (et donc "compter", ou "ranger"), soit "dire" (et donc "parler", "nommer" ou "penser"). Quant au vocable *λογος*, le *discours* est son royaume : il nomme soit ce qui ressortit au domaine du langage (mot, parole, discours, récit, dicton, sentence, proverbe, entretien, conversation, discussion, etc.), soit ce qui relève de la raison (faculté de raisonner, intelligence, jugement, bon sens - mais aussi cause, argument, raisonnement), soit ce qui constitue le terme commun à l'un et à l'autre (pacte,

123. St. THOMAS, *S. th.*, Ia, q. 45, art. 3.

124. cf B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, p. 232-233. Sur cette "communication" de Dieu, voir J. DUPUIS, *Homme de Dieu, Dieu des hommes*, p. 127-132.

125. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, III, 7-IV, 1.

126. "Le divin est invisible aux yeux, ineffable par la parole, imperceptible à l'oreille, intouchable à la chair, visible à la seule partie intellectuelle de l'âme" (MAXIME de TYR - auteur platonicien du IIème siècle).

127. cf *supra*, la présentation de l'École d'Alexandrie (cf J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, p. 227).

128. H. JONAS, *La religion gnostique*, Paris, Flammarion, 1978, p. 65.

relation, lien). À l'aube de la période qui nous occupe, dans le *λογος* se rencontrent deux univers de pensée : la tradition biblique et la philosophie grecque.

Pour la *philosophie hellénistique*, le *Logos* est le “principe raisonnable de l'univers, de la connaissance de la vérité et de la morale”¹²⁹. Nous retrouvons l'idée foncièrement grecque de l'*unité cosmique*. À la suite de Pythagore s'est installée la conviction que l'univers est en son fond *logos*, rationalité. Dans cette rationalité proprement divine, le réel baigne comme dans sa vraie lumière. Dans le stoïcisme, le *Logos* est dieu lui-même sous les espèces d'un feu organisateur, d'un souffle qui, présent au sein des êtres, en permet la germination et le développement (“verbe séminal” - *Logos spermatikos*), d'un destin, enfin, qui assure la nécessaire rationalité de l'univers. Parce qu'il pénètre et guide tout, parce qu'il est le principe de développement de tout ce qui est, le *Logos* confère au monde l'harmonie et l'intelligibilité d'un *cosmos* : “le *Logos* que tu fais circuler à travers tous les êtres devient un unique *Logos* éternel” (Cléanthe - vers 330-250). “L'ami de la sagesse” (philosophe) a pour devoir d'acquiescer à cette harmonie par une contemplation intellectuelle inséparable de l'action morale ; il doit vivre et agir selon le *Logos* [*kata logon* - *κατὰ λογὸν*] - i. e. rechercher à la fois justice et beauté morales, exactitude et clarté intellectuelles, en luttant contre ce qui en nous brise cette harmonie, à savoir : les passions.

La *tradition biblique* rassemble la théologie vétérotestamentaire de la *Parole* et des réflexions sur la *Sagesse*. Parole créatrice et salvatrice (cf Gen 1 ; Ps 107, 20 ; Sag 18, 14-16), mais aussi révélatrice, et enfin, quasi-hypostasiée : on a eu tendance à faire de la Parole, conçue comme force souverainement efficace, un être vivant, distinct de Yhwh (Ps 147, 18 ; Is 9, 7). Toutefois, en Is 55, 10-11, elle n'est encore qu'une force impersonnelle. L'enseignement sapientiel reprend et développe ces mêmes thèmes, avec une tendance identique à la personnalisation (cf Pro 8, 22-31 ; Sir 24). Enfantée par Dieu depuis toujours, la Sagesse a participé à la création du monde ; elle est cet être divin descendu du ciel sur la terre pour y accomplir sa mission révélatrice et salvatrice et revenir à son lieu d'origine.

La réflexion de Philon (~20 ~ 54) marque une première et significative rencontre de ces deux univers de pensée. Cependant, alors que le *Logos* hellénistique porte une résonance et une signification monistes, l'exégèse de Philon représente une subversion de ce monisme par une insistance délibérée sur la transcendance de Dieu : Dieu est l'Être absolu qui, en raison de sa transcendance infinie, échappe aux prises de l'homme. Comme Il ne peut entrer directement en contact avec la matière, il s'est servi d'intermédiaires pour la création du monde. Le plus haut, le plus proche de Dieu est le *Logos*. Ombre et image de Dieu, exemplaire de tous les êtres créés, intermédiaire entre l'Être absolu et les créatures du monde sensible, c'est un être distinct de Dieu, doté de propriétés divines et d'un rôle qui embrasse la création du monde et les relations de Dieu avec les hommes. Si parfois la divinité lui semble attribuée, c'est uniquement en ce sens qu'il met à notre portée un Dieu transcendant et inaccessible : par lui, l'âme humaine peut s'élever vers Dieu et l'atteindre dans la contemplation mystique.

Cette généalogie de la notion de *Logos* explique qu'elle ait été investie par le discours chrétien pour dire la relation entre Dieu et création et formuler le lien entre le Christ-Fils et le Dieu-Père. Ce faisant, elle illustre le *travail du discours chrétien*, manifestant ce qu'a été l'*échange* (le *dialogue*) entre prédication chrétienne et culture du temps.

D'une part, elle permet de dire l'unité de l'*Économie* en mettant en lumière le lien entre rôle cosmique, action révélatrice et action salvatrice du *Logos*. L'Incarnation est le sommet de l'agir du *Logos*, qui a éclairé les meilleurs des philosophes, a parlé aux hommes de l'A. T., s'est manifesté dans les théophanies bibliques (cf *Adversus Hæreses*, IV, 11, 4). Clément et Origène verront le *Logos* comme le Révélateur de Dieu, le pédagogue qui ramène à Dieu l'humanité égarée, le médiateur du salut, le divinisateur de l'homme.

D'autre part, le *Logos* n'est pas l'ordre du monde, mais, transcendant au monde, il l'organise et le maintient dans l'harmonie. Son lien au Père est à la fois de distinction et d'égalité : ni une force émanant de Dieu, ni une créature. Toutefois, si ce terme de *Logos* est remarquablement apte à exprimer la divinité et la préexistence du Fils, le lien entre prolation du *Logos* et création, l'insistance sur son rôle cosmique risquent de l'inférioriser par rapport au Père : ainsi de l'arianisme, où le développement unilatéral de la conception du *Logos* comme intermédiaire cosmique aboutit à une radicalisation du subordinatisme et à la négation de la véritable divinité du Fils.

Le *travail du discours chrétien*, qu'illustre particulièrement Jn 1, 1-18, est à la fois de creuser la transcendance et d'approfondir la proximité : le *Logos* n'est pas un simple *intermédiaire*, il est le *Médiateur*. Alors que le *Logos* philonien est l'intermédiaire entre l'Être absolu et les créatures du monde sensible, Jn 1 place nettement le Christ en tant que *Logos* du côté de Dieu et, tout aussi nettement, en tant qu'homme, du côté des hommes. Alors que le *Logos* philonien est le docteur de l'union mystique avec Dieu, le *Logos* johannique est le Révélateur parfait de Dieu, ne faisant qu'un avec Lui et rendant possible, moyennant la foi, la rencontre et la communion des hommes avec Dieu. Ainsi s'affirme la “nouvelle transcendance” en régime chrétien¹³⁰.

2.- Première Phase : du Don à l'Envoi.

129. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, p. 155.

130. cf B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, p. 232.

Déployant l'économie trinitaire du salut, cette première phase se situe dans une perspective immédiatement *religieuse* : l'événement du salut est rapporté au Père, au Fils et au Saint-Esprit. L'Église proclame qu'elle a reçu le don de la régénération dans l'*Esprit de Dieu*, qui lui a été octroyé par le Christ à son titre de *Fils de Dieu*, lui-même envoyé par le *Dieu créateur* de toutes choses. Dans la foi primitive, aussi immédiatement christologique que trinitaire, c'est la considération du Fils qui relancera constamment la réflexion : s'il faut tenir sa condition et sa préexistence divines, cela ne blesse-t-il pas l'unicité de Dieu ?

2.1.- L'expression initiale de la foi ecclésiale dans le mystère de la Trinité a été ainsi résumée : *par Jésus-Christ son Fils, le Dieu Créateur a donné à l'Église l'Esprit de régénération*. Cet énoncé dit le *caractère primitif* de la foi trinitaire : il pose la *distinction*, la *divinité* et l'*unité* du Père, du Fils et de l'Esprit ; il en affirme le contenu *religieux* et la portée *salutaire*. Fondement de la "religion" chrétienne, il concerne d'abord l'existence et la vie de l'Église, expressément nommée.

2.2.- La foi primitive est aussi immédiatement christologique que trinitaire. Aux Juifs et aux Païens est annoncée **la divinité du Christ**. Sa mission historique est le déploiement et la manifestation (dans le temps et dans l'espace) de son *origine* au-delà du temps.

Quand l'Église annonce le Christ au monde, elle rencontre l'objection des *Juifs* comme des *païens* (cf I Cor 1, 23). Les *Juifs* ne veulent pas reconnaître en *Jésus* tel qu'il est apparu dans l'histoire - humilié et crucifié - et tel qu'il est enseigné par les Chrétiens - Seigneur, *Fils de Dieu* et Dieu - le *Christ* tel que, selon eux, il a été annoncé par l'A. T. (ou tel qu'ils l'attendent) : un Messie glorieux, et qui pourtant ne serait qu'un homme, de sorte qu'il n'y aurait, ni à mettre sa foi et son espérance en lui, ni à l'adorer. Ils rejettent le Christ parce qu'il est à la fois *inférieur* et *supérieur* à ces annonces. D'autre part, ils estiment ridicule de croire que Jésus est le Fils de Dieu, alors qu'il est né d'une femme, comme tous les hommes. Les Païens font une objection semblable, sans s'appuyer sur l'Écriture : comment adorer un crucifié, puni de Dieu ? Un Fils de Dieu, né d'une femme, n'est que mythologie.

Le discours des Pères reprend le mouvement d'avant en arrière de la réflexion déjà dégagé à propos des Apôtres et des Évangélistes. De l'exaltation du Christ à la droite du Père, le regard remonte à la naissance virginale (signe que le Christ ne reçoit pas l'être au moment où il est conçu de Marie) et de là, à la primauté et à l'antériorité du Christ par rapport à toutes les œuvres de Dieu (cf Col 1).

Cependant, cette affirmation claire de la divinité du Fils pose déjà une double question : comment confesser un "autre Dieu" (le Christ) à côté de l'Unique ? le lien établi entre génération du Fils et création ne risque-t-il pas de mettre le Verbe au rang des créatures. À ce stade, aucune question ne se pose pour l'Esprit-Saint comme pour le Christ. Comment douter que l'Esprit, qui n'est pas apparu comme homme, ne soit préexistant et immanent en Dieu ? En raison de ce point de départ économique, les questions sur le Christ et l'Esprit ne seront pas exactement identiques : du Christ, on se demandera s'il est Dieu, et de l'Esprit, s'il est une personne distincte.

2.3.- Dès lors que sont posées la divinité et la préexistence du Fils, apparaissent de graves difficultés : faut-il comprendre que le Fils est un autre Dieu ? voire le rival du Créateur ? Ou le Père et le Fils sont-ils un seul et le même ? Contre ces premières hérésies, la foi affirme la **monarchie et la pluralité** de Dieu.

2.3.1.- La question posée. Si le Verbe est en Dieu et l'Esprit dans le Verbe, étant donné la grande loi de l'A. T. - "Je suis le seul Dieu et il n'en est pas d'autre que moi" (Is 45, 5) -, faut-il comprendre que le Père, le Fils et l'Esprit sont *indistinctement un seul et le même* ? Ou bien, puisque le Fils s'est manifesté distinctement comme dieu, et semblablement l'Esprit, faut-il admettre qu'il y a *trois dieux* ? En termes logiques, on dira qu'*unité* et *distinction*, jusqu'alors simplement affirmées, commencent à se poser pour elles-mêmes. Elles se posent d'abord en s'opposant, scindant le concept trinitaire en ses deux côtés : il y a *unité et aussi distinction*, *distinction et aussi unité*. Mais *unité* et *distinction* ne sont pas encore posées l'une *dans* l'autre, l'une *par* l'autre.

2.3.2.- Les adversaires. Le progrès des affirmations de la foi chrétienne, qui semble mettre en danger un monothéisme strict, engendre une double opposition : de l'intérieur même de l'Église, des tendances se manifestent, soit pour faire éclater l'altérité trinitaire en dieux rivaux, inférieur et supérieur, soit pour la ramener à la conception juive du monothéisme.

2.3.2.1.- D'un côté, l'idée de l'*altérité* de Dieu s'impose à VALENTIN et MARCION. Le Christ enseignait un Dieu de miséricorde qui s'opposait au Dieu Créateur, Dieu jaloux distribuant les maux. Ce "nouveau" Dieu, Dieu caché que les Juifs ne connaissaient pas puisqu'ils rejetaient le Christ, accordait un salut nouveau. Ainsi, au sein de l'Église, la foi trinitaire a été menacée du côté de la divinité du Créateur avant de l'être du côté de la divinité du Christ ! Marcion et Valentin rejettent le Dieu créateur de la chair (et du genre humain) et ils en font un démiurge inférieur. Ils brisent l'unité entre le Créateur (Dieu de l'A. T.) et le Christ : pour eux, le Christ est étranger au Dieu Créateur, il est le Fils d'un autre Dieu, inconnu jusqu'ici.

2.3.2.2.- De l'autre côté, les *Monarchiens* veulent concilier le premier article du Symbole (un seul Dieu) avec les deux autres. Ils ne voient pas d'autre moyen logique d'opérer cette conciliation que de *ramener les trois noms divins à la singularité d'un sujet* ; ils poussent si loin la défense de l'unité divine qu'ils en viennent à nier la distinction du Fils et de l'Esprit.

- Pour PRAXÉAS, le pouvoir du Créateur sur le monde est unique et indivisible : le Christ est donc identiquement le Créateur. C'est le *Monarchianisme* au sens strict.
- Pour SABELLIUS (vers 250 en Orient), les noms de Père, de Fils et d'Esprit ne font qu'exprimer les divers aspects (modes) que prend Dieu ou qui sont en Lui. C'est le *Modalisme*.

Les Monarchiens, insistant évidemment sur l'A. T., invoquent principalement : Is 41, 4 ; 44, 24 ; 45, 5. Quant à Praxéas, il cite surtout : Jn 10, 30 ; 14, 9-10.

2.3.3.- La réponse de la foi : l'Ancien Testament avait enseigné la *Monarchie* du Dieu Créateur, tout en prophétisant la manifestation de sa *pluralité*. Ce même Dieu, la foi chrétienne le confesse de façon nouvelle, Un seul en trois Noms distincts.

D'une part, les chrétiens défendront l'*unité des deux Testaments* montrant qu'il n'est pas de salut hors de l'histoire où, depuis les origines, Dieu se révèle et déroule sa *disposition*. Contre les Monarchiens, ils souligneront que l'unité d'une histoire du salut comporte des étapes et des distances, des annonces et des réalisations - bref, une *économie* où se manifeste la distinction du Père, du Fils et de l'Esprit qui agissent différemment et solidairement dans cette histoire. Ils montreront que la *Monarchie* divine n'exclut pas d'être *administrée* par un Fils et un Esprit à qui Dieu lui-même communique son pouvoir souverain en les faisant sortir de sa propre substance, que la Monarchie ne saurait être mieux assurée que par l'Économie prise par Dieu lui-même ¹³¹. Donc, une seule Monarchie ou Divinité qui, de son principe unique, le Créateur, à ses dépositaires, le Fils et l'Esprit, se développe dans une économie trine. À ce niveau de développement apparaît un mot nouveau, celui de TRINITÉ (τριάς, Trinitas) : terme unique, employé au singulier, pour traduire la position distincte et indissociable du nombre et de l'unité :

- Le Père, le Fils et l'Esprit sont numériquement distincts : le Fils est "autre" que le Père, et semblablement l'Esprit est "autre" que le Fils et le Père.
- Le Père, le Fils et l'Esprit existent dans l'unité d'une divinité indivise : le Fils et semblablement l'Esprit ne sont pas d'autres dieux que le Père. Le nombre ne détruit pas l'unité de la divinité, et l'unité ne réduit pas le nombre à une fallacieuse apparence. L'Économie ne détruit pas, mais administre la Monarchie.
- Cette unité et cette distinction sont prouvées par la concordance des deux Testaments, car la révélation trinitaire, bien que propre au N. T., est préparée par l'A. T.

2.3.4.- Discours et Langage : comment Tertullien pose la distinction (ou le nombre) en Dieu. Pour lui, le recours à l'A. T. s'impose en vertu de ce principe : *la règle d'interprétation traditionnelle des Écritures est la "consonance des déclarations des prophéties et de celles du Seigneur"*. Cette règle se fonde sur la manière habituelle d'agir de Dieu. Contrairement à ce que dit Marcion, Dieu ne fait rien "soudainement". Il agit toujours par des dispositions qu'il annonce à l'avance pour que nous puissions y croire au moment où elles se réalisent ¹³².

α) L'Écriture manifeste que la distinction du Père et du Fils est antérieure à l'incarnation. Pro 8, 22-30 : "au commencement" (Jn 1, 1), donc avant l'Incarnation, Dieu a fait *sortir* de lui la Sagesse qu'il avait d'abord engendrée en lui-même ; du sein du Père (Jn 1, 18), elle passe à côté de Lui (v. 27 ; 30). D'autres textes (Ps 44, 2 ; Jn 15, 26 ; 16, 27), qui disent une "sortie", prouvent la "distance", donc la distinction du Père et du Fils. Mais le Verbe ainsi "proféré" n'est ni divisé, ni séparé de Dieu. Ainsi est affirmée la Monarchie : le Fils fait la volonté de celui qui l'a envoyé (Jn 6, 38).

β) L'A. T. *annonce la pluralité*. D'une part, les *Théophanies* manifestent une différence de condition entre le Dieu invisible et celui qui se manifeste visiblement aux patriarches (Gn 32, 30-31 ; Ex 33, 11. 20 ; Nb 12, 6-8). Dieu dit d'une part qu'il est invisible et que nul ne peut le voir sans mourir. Et pourtant, Jacob et Moïse l'ont vu et ne sont pas morts. Il faut bien qu'il y ait deux faces, deux *personnes*. D'autre part, les "voix" : on trouve dans l'A.T. des *pluriels* (Gen 1, 26 ; 3, 22), ou des *dialogues*, où Dieu s'adresse au Christ à venir, ou à son Fils présent auprès de lui (Is 49, 6 ; Ps 109, 1 ; Ps 44, 7-8). L'insolite de ces expressions contraint à y reconnaître l'annonce du nombre, *puisque le nombre apparaît dans les mots*. Le respect de l'authenticité des mots (*fides vocabulorum*) est la règle première de l'exégèse. Dieu nous édicte ses arrêts dans des mots directs, simples et nus ; affirmer qu'il nous les donne à entendre autrement qu'ils ne résonnent, c'est l'accuser de nous mentir. En l'occurrence, Dieu ne se parle pas à lui-même quand il s'adresse à un autre... On doit voir dans ces paroles la désignation de plusieurs "personnes" numériquement distinctes.

γ) Le N. T. *prouve la distinction*. Dans l'Évangile, le Fils parle du Père comme d'un autre que lui dont il est sorti, et qu'il va rejoindre ; il le prie et le Père en retour l'exauce. Ce n'est évidemment pas le même qui se parle à lui-même, de la terre au ciel. De même, il faut prendre au sérieux les *noms* de Père et de Fils. "Le seul fait qu'ils sont dits Père et Fils ne signifie-t-il pas qu'ils sont différents l'un de l'autre (*alius ab alio*) ? Tout ce qu'ils sont appelés, ils le sont assurément, et tels ils sont, tels ils sont appelés" (*Adv. Prax.*, 9). Jn 10, 30 (*Ego et Pater unum sumus*), qu'invoquent les Monarchiens, affirme cette pluralité : *sumus* (pluriel) exprime la dualité des sujets ; ceux-ci, du genre masculin, ne sont pas dits *unus*, ce qui désignerait la singularité d'une personne, mais *unum*, au neutre, ce qui indique une conjonction opérée par la ressemblance, l'amour et l'obéissance qui unissent le Fils au Père.

En conclusion, on empruntera à Tertullien la règle du langage chrétien : " Je ne parlerai pas de dieux, ni de Seigneurs, mais je suivrai l'Apôtre : quand on doit nommer ensemble le Père et le Fils, j'appellerai le Père 'Dieu' et Jésus-Christ 'Seigneur', mais quand il

131. cf B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, p. 187-188.

132. cf *ibidem*, p. 136-149.

s'agira du Christ seul, je pourrai dire 'Dieu' avec le même Apôtre : '(de qui) selon la chair est issu le Christ, qui est au dessus de tout, Dieu béni éternellement' (Ro 9, 5) " (*Adversus Praxean*, 13).

3.- Seconde Phase : des Missions aux Processions.

Au cours de cette seconde phase, le regard de la foi suit l'ordre des processions éternelles du Fils et de l'Esprit à partir du Père, puis il scrute la vie interne de la Trinité (*Théologie*). La considération de l'*origine* est le moteur de la réflexion : l'origine est le rapport qui, d'une part, sépare un principe (Père) et un terme (Fils) comme un autre et un autre et, d'autre part, les rattache l'un à l'autre comme étant la même réalité (Dieu). Autrement dit, la considération de l'*origine*, en tant que principe du *nombre*, permet de développer le côté de la *distinction* ; en tant que *communication* de l'être, elle a pour effet de manifester l'*unité* dans sa perfection. Ainsi, les deux côtés du concept trinitaire ni ne se confondent ni ne s'excluent, mais sont désormais indissolublement soudés l'un à l'autre. Bref, *le développement logique du dogme trinitaire est le mouvement de l'unité et de la distinction médiatisées par l'origine.*

3.1.- La génération du Fils.

3.1.0.- Argument. On a affirmé (de manière séparée) *unité* et *distinction* en Dieu. La *crise arienne* aidera à résoudre ce retard de l'*expression* sur le *sens*. Contre Arius, qui affirme que le Fils ne saurait être que créé, le Concile de Nicée (325) proclamera que le Fils est vraiment engendré de l'ousie du Père et lui est consubstantiel : si le Christ s'est montré le Fils de Dieu distinct de son Père, c'est qu'il est éternellement engendré ; si Dieu est unique et si le Fils est Dieu, c'est que le Verbe incarné est identique au Père en substance. Il le fera en portant la première définition *dogmatique*, qui introduit dans le symbole traditionnel de la foi des mots nouveaux, étrangers aux Écritures et empruntés au vocabulaire de la philosophie - innovation qui n'ira pas sans poser de graves questions.

3.1.1.- Quelle est la question posée ? Au cours du moment précédent, les deux côtés du concept trinitaire - *unité* et *distinction* - sont venus à l'expression, mais de manière encore juxtaposés. La notion de *génération* en Dieu, qui est venue au jour, entraîne-t-elle une division de la substance en Dieu ? Le Fils, sorti du Père, se sépare-t-il de lui, ou conserve-t-il avec lui ce lien de la substance du fait de son origine dans le sein du Père ?

Le regard de la foi se reporte de la mission économique du Fils aux origines de la création et à *sa naissance éternelle*, scrutant l'être divin que le Fils reçoit du Père pour lui-même et en dehors du temps. Mais ce passage du plan de l'*Économie* à celui de la *Théologie* demeure dans une *perspective religieuse* : si l'on s'attache à des questions de plus en plus spéculatives, c'est toujours dans la conviction que, de la nature de Dieu, de la nature de son Fils devenu le Christ (et, bientôt, de la nature de l'Esprit répandu par Jésus), dépend la réalité du salut apporté aux hommes. Bref : égalité dans l'énumération trinitaire et divinisation de l'homme sont inséparables.

3.1.2.- Les Adversaires. Le monarchianisme a voulu concilier singularité du Créateur et divinité du Christ, mais c'était le Créateur unique qui se faisait Christ. À cette affirmation du sabellianisme s'oppose l'*hérésie arienne*.

3.1.2.1.- Tout d'abord, Arius, dont on peut résumer ainsi la doctrine ¹³³.

Le même être ne pouvant être engendré et inengendré, le Fils ne peut pas être éternel (noter le lien entre *éternel* et *inengendré*), ni coéternel au Père (car il ne peut y avoir deux principes souverains - deux *archai* - ce qui ferait deux dieux). Il n'était donc pas avant qu'il fût engendré ; mais il a été engendré intemporellement et avant tous les temps, quoique avec un commencement. Il a été engendré *par (hupo)* le Père, par sa volonté, mais non pas *de (ek, apo)* son ousie, car l'ousie du Père n'est pas divisible ; il ne lui est donc pas consubstantiel. Mais il a été fait, créé, fondé, comme dit l'Écriture, posé dans l'être par le Père ; ce n'est pourtant pas une créature comme les autres : "seul il a été posé dans l'être par le Père seul".

Arius s'appuie sur des textes de l'Écriture, ajoutant, après Nicée, que l'Écriture n'a jamais employé les mots de Nicée (*ek tès ousias, homoousios*) :

- D'abord, Pro 8, 22 : "Le Seigneur m'a *créée*... (ἐκτίσεν με)". Si le Fils est dit "engendré" de Dieu, c'est au sens très général où l'on dit que "tout vient de Dieu" (1 Co 8, 6 ; Job 38, 28), ou que les hommes sont "fils de Dieu" (Jn 1, 12 ; Dt 14, 1 ; Is 1, 2).
- D'autre part, le Fils se dit inférieur au Père qu'il traite en seul vrai Dieu (Jn 14, 28 ; 17, 3 ; Mc 10, 18). Le Christ est sujet aux "passions" de l'humanité (Mc 13, 32 ; Jn 11, 33.39).

Les adversaires (Athanase et Hilaire) populariseront les affirmations d'Arius sous la forme suivante (inexacte quant à la lettre, mais fidèle quant au sens) :

133. cf B. SESBOÛÉ & J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, p. 239-243 ; B. SESBOÛÉ & B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ? Le débat trinitaire du IV^e siècle*, Paris, Cerf, 1993, p. 7-130.

- il fut un temps où Dieu n'était pas Père et où le Fils n'était pas.
- tiré du néant : c'est une créature d'une substance (*ousia*) différente de celle du Père.

3.1.2.2.- Après Nicée, les *Ariens*, regroupés autour d'Eusèbe de Nicomédie, rejettent et les *erreurs* condamnées à Nicée et le *vocabulaire* consacré à Nicée pour s'en tenir à la lettre de l'Écriture (conciles d'Antioche - 341 - de Sirmium - 351). Bien qu'entretenant la division dans l'Église, ils ne sont pas vraiment hérétiques : ils admettent que le Fils est vrai Dieu.

3.1.2.3.- À partir de 357, Aèce et Eunome professeront un arianisme radical : le Fils est une créature tirée du néant, dissemblable (*anomoios*) du Père. On les appelle *Anoméens*.

L'arianisme s'inscrit dans une conviction subordinatienne : il *conserve l'idée juive de Dieu*, celle d'un être singulier et *incommunicable*, qui se distingue de tout autre en le posant loin de lui du mouvement même par lequel il lui donne l'être. Le Fils sort ainsi de l'*indistinction* monarchienne, mais en *prenant rang de créature*. Le Christ d'Arius est certes une créature singulière, que Dieu distingue de toute autre et élève à la dignité de Fils de Dieu. Mais l'idée chrétienne de Dieu n'est pas sauvegardée en elle-même, *parce que Dieu est Dieu avant d'être Père, et le Fils, créature avant d'être Fils*. Du Père au Fils, il n'est pas de vraie *communication* : un simple lien extrinsèque les unit, de volonté du côté du Père, de soumission et d'obéissance du côté du Fils. Bref, dans une perspective religieuse, le Fils est à l'égard du Père dans la même condition que nous à l'égard du Créateur.

Du coup, la disparité s'introduisant au sein de l'énumération trinitaire, *la médiation du Christ par son incarnation rédemptrice s'écroule*. Le Fils, devenu Dieu par grâce, ne peut nous faire devenir Dieu par participation à sa filiation. Au regard de Dieu, il n'est pas radicalement autre que nous, et n'a rien en propre à nous *communiquer* de Dieu. Une fois de plus, le salut apporté par le Christ se révèle un leurre. C'est là dessus qu'Athanase mènera bataille :

"Ce n'est pas en s'unissant à une créature que l'homme a pu être en retour divinisé, si le Fils n'était pas le vrai Dieu ; et l'homme n'aurait pas été présenté au Père, si ce n'était pas son *Logos* naturel et véritable qui avait revêtu le corps. De même que nous n'aurions pas été libérés du péché et de la malédiction, si elle n'avait pas été humaine par nature, la chair qu'a revêtue le *Logos*, car rien ne nous serait commun avec une chose étrangère, de même l'homme n'a pas été divinisé, si celui qui est devenu chair n'était pas le vrai et propre *Logos* du Père par la nature de Lui reçue" (*Discours contre les Ariens*, II, 70).

3.1.3.- La réponse de la foi.

En affirmant que, *né de toute éternité de la substance du Père, le Fils lui est consubstantiel*, on pose que *le Christ est vrai Dieu* - Dieu au même titre que le Père - *en tant qu'il est vrai Fils* - par génération naturelle (= par communication de la substance divine), et éternelle (= en coexistence avec le Père). Cette réponse reprend en substance la définition du Symbole de Nicée, auquel est joint un canon anathématisant les expressions typiques de l'arianisme. Trois propositions majeures :

α) L'origine éternelle du Fils. Anathématisant : "il y eut (un temps) où (le Fils) n'était pas", et : "avant d'être engendré (ou : né), il n'était pas", le canon vise le raisonnement d'Arius selon lesquels le Fils, produit par un principe (*arché*), ne peut lui être coéternel, raisonnement qui trahit une confusion entre "principe" et "commencement".

β) Le mode d'origine du Fils : génération véritable. Le Fils a été "engendré, non pas créé". À partir de 250, l'idée générale concernant la "production" des êtres se différencie dans le langage théologique en deux sens précis : production par génération, ou production par création. De quel côté ranger l'origine du Christ ? parler de génération n'est-ce pas revenir aux images grossières de la génération des animaux ? parler de création n'est-ce pas assimiler le Christ à l'ensemble des créatures ? Arius range sans ambiguïté le Fils parmi les êtres créés : il a été "tiré du néant". La profession de foi de Nicée exclut le mode par création et impose le terme d'*engendré* (*γεννηθεντα* – *gennethenta* ; *genitum*), définissant positivement le mode d'origine du Fils comme une *génération*.

La génération du Fils est véritable, i. e. substantielle : "né Monogène du Père, *c'est-à-dire* de la substance du Père" ; [*natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris*] - *γεννηθεντα εκ του Πατρος μονογενη τουτ'εστιν εκ της ουσιας του Πατρος*]. Le mot important est ici le *c'est-à-dire* : l'expression nouvelle comprenant le terme philosophique d'ousie vient en *explication* de l'affirmation traditionnelle - né du Père -, afin de couper court aux interprétations réductrices d'Arius au sujet de la génération du Fils. L'introduction de ce mot *n'ajoute rien à l'idée de génération* ; il précise seulement qu'il s'agit là d'une véritable génération, à savoir d'une génération selon la substance : il y a communication au Fils de la substance du Père, *exactement comme il en va dans toute génération naturelle*, animale ou humaine. Le mot "monogène" indique d'autre part que le Fils est né de Dieu à un titre singulier, et non pas au titre commun où les créatures, provenant de Dieu, peuvent être dites "enfants de Dieu".

Corrélativement, le canon anathématise ceux qui disent que le Fils est "d'une autre substance ou essence", sans distinguer entre *hypostasis* et *ousia* - équivalence largement responsable de la confusion qui régnera dans la suite de la crise arienne.

γ) La consubstantialité du Fils au Père : *ομοουσιος τω Πατρι* - *homoousios tô patri*. De même que le "de l'ousie du Père" n'ajoute rien au "né du Père", de même le *consubstantialem Patri* (ou le *unius substantiæ cum Patre*, selon la version latine de S. Hilaire) n'ajoute rien au "Dieu né de Dieu, lumière née de la lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu", mais en explicite le sens : Dieu de Dieu, le

Fils est vraiment de la substance même de Dieu. Puisqu'il est Dieu par origine, il est Dieu *par nature*. C'est la conséquence nécessaire de cette séquence :

- le Fils est engendré par vraie génération ;
- donc, comme il en est dans toutes les générations, il est engendré de la substance même de son engendrant ;
- donc, de même que la substance de tout engendré est la même que celle de son engendrant (qui lui communique sa propre substance) de même, le Fils est de même substance que le Père : il est Dieu tout comme lui.

Le canon anathématise ceux qui proclament que le Fils est "sujet au changement ou à l'altération" ; l'immutabilité étant propre au seul être incréé, cela reviendrait à dire que le Fils n'est pas de nature divine, mais qu'il est d'une nature inférieure.

3.1.4.- Le travail du discours.

α) La diction de la foi, reprenant le langage constant de l'Écriture, combine les deux manières de parler des Écritures qui nomment Jésus *Fils et Verbe*.

= Le langage de l'Écriture est constant, qui réserve le mot *engendrer* au Fils (Ps 2, 7 ; Ps 109, 3 ; Pr 8, 25 ; Jn 1, 18) et le mot *faire* aux créatures (Gen 1, 1 ; Jn 1, 3). Quant au "il m'a créé" de Pro 8, 22, que les Ariens ne cessent d'invoquer, et auquel on peut opposer l'expression toute voisine de Pr 8, 25, Athanase l'entend du corps du Christ.

= D'une part, il faut *respecter la propriété du nom de Fils* : comme un homme engendre un être de même substance que lui, de même, Dieu le Père engendre Dieu le Fils, car "ce que la nature reconnaît pour fils, c'est ce qui est tiré de la nature de quelqu'un, non ce qui est tiré d'ailleurs" (Athanase). Cependant, cette génération ne s'effectue pas dans la nature incorporelle comme dans la nature corporelle : en Dieu, elle n'entraîne ni mutation ni division

= D'autre part, la nomination de Jésus comme *Verbe* suggère la naissance du *verbe mental*, qui, conçu par notre esprit, en est distinct tout en lui restant immanent, ne comporte pas de séparation et ne fait pas nombre avec lui.

Bref, désigné comme *Fils*, l'engendré est de même substance que le Père et subsiste par lui-même (comme le fils devant son père) ; désigné comme *Verbe*, l'engendré n'est pas séparé de celui qui l'engendre, ne lui est pas extérieur et ne fait pas nombre avec lui.

β) La réponse de la foi opère une véritable *rupture* dans les représentations religieuses de l'hellénisme. Elle porte sur deux termes, ordonnés tous deux à dire la transcendance de Dieu.

= D'une part, le terme *agénètos* peut signifier *non-créé, non-engendré* ou *non-devenu*. Dans le premier cas, il est la quasi-synonyme de *agennètos*. La racine du premier terme est *gì(g)nomai* (devenir, se produire, être), et *gennaô* (engendrer), celle du second. On retrouve cette proximité sémantique avec les termes *genetès* ou *gennètès*, qui signifient l'un et l'autre "père". Appliqué au Dieu-Père, ce terme dit sa transcendance et ne présente aucune difficulté. Dieu est *agenètos* (ou *agennètos*) : inengendré, incréé, immuable (non-devenu). Que dire du Fils ? On ne peut pas le dire inengendré. Mais qu'il soit engendré ne signifie pas qu'il soit créé. Le Fils n'est pas créé, il n'est pas soumis au devenir : il ne devient ni n'advient (au sens où Arius proclamait : "il fut un temps où il n'était pas") ; comme le Père, il *est* (c'est l'affirmation : "engendré, non pas créé"). Et cependant, celui qui est *non-créé* est *devenu* homme.

= D'autre part, le terme *anarchos* combine les deux acceptions du terme *archè* : "principe" et "commencement". Il peut signifier "sans principe" ou "sans commencement". Ce terme, appliqué au Père, dit la plénitude transcendante et surabondante de Dieu : Dieu est sans principe et sans commencement. Mais on ne peut pas dire le Fils "sans principe", "sans origine", pas plus qu'on ne peut le dire inengendré. Et cependant, le Fils est "sans commencement" (il n'y a pas eu un temps où le Père n'était pas Père), il n'est pas le fruit d'une décision du Père, mais appartient à la vie même de Dieu.

En résumé, les termes de "devenir" et de "commencement", qui sont deux marques de la créature, ne s'appliquent pas au Verbe, alors que ceux de "génération" et de "principe" - purifiés de tout devenir, convergeant dans une même notion, celle de *production dans la similitude* - diront la filiation éternelle du Christ.

3.1.5.- Résultats. Quel est le sens de la définition de Nicée au regard de la foi ? D'emblée, l'Église a jugé l'arianisme dans une *perspective essentiellement religieuse*. C'est pour sauver la foi au Christ qu'elle a introduit dans le Symbole le mot d'*ousie* emprunté au vocabulaire philosophique, affirmant ainsi une véritable *communication* de la substance du Père au Fils, grâce à laquelle d'une part le Fils est substantiellement Dieu, d'autre part est sauvegardée l'unité de la divinité. Par la médiation de la *génération*, la *distinction* se posait dans l'*unité*. Du même coup, l'égalité était rétablie dans l'énumération trinitaire, et la divinisation de l'homme était sauvegardée. La définition de Nicée *n'est donc nullement une innovation dans le contenu de la foi* : elle est simplement la réaction de santé d'une foi qui veut demeurer à la fois elle-même et vivante.

À cette fin, l'Église introduit le concept d'*ousie* dans le Symbole. Cet acte constitue l'*acte de naissance du langage dogmatique* : de l'introduction discrète d'un "c'est-à-dire explicatif", on passera progressivement à l'organisation d'un discours de plus en plus développé (cf Constantinople II). Cette voie s'imposait à partir du moment où la contestation de la foi entendait se dissimuler derrière le respect des expressions scripturaires, traditionnelles. À ceux qui glosaient les mots de l'Écriture pour les vider de leur sens par des

explications réductrices, il fallait répondre en glosant ces mots révélés par des expressions qui en déclareraient le sens pour tous : ainsi l'Église constituait-elle un langage officiel définissant le contenu de sa foi.

La majorité des Ariens refusaient et les *erreurs* condamnées à Nicée et le *vocabulaire* consacré à Nicée. La crise arienne a donc été un *schisme du langage*, dû à un retard de l'*expression* sur le *sens*. Dire cela, ce n'est pas réduire cette crise à une querelle de mots, c'est lui donner au contraire sa vraie signification : les difficultés qui ont suivi Nicée soulèvent la question de *la langue de la foi*. Refuser d'employer le concept d'ousie, sous le prétexte qu'il n'était pas dans l'Écriture, c'était, dans l'immédiat, faire le jeu de l'hérésie¹³⁴, et, à terme, consacrer le divorce entre la foi et la raison. Car si la raison est incapable de gloser l'Écriture, n'est-ce pas qu'il y a une distance insurmontable entre foi et raison ? Nicée engageait et la foi dans la divinité du Christ et l'avenir du christianisme ; en posant la question du rapport de la foi avec la raison humaine, Nicée engageait ultimement la présence de l'Église au monde.

3.2.- Origine et divinité du Saint-Esprit.

3.2.0.- Argument. À propos de l'*origine* du Fils, l'idée de *génération* a posé simultanément la *distinction* et la *consubstantialité* de l'engendré et de l'inengendré. Après avoir considéré le Fils du point de vue de l'*origine éternelle* (à la fois distinct du Père et identique à Lui en substance), la foi applique à l'Esprit le même genre de considération : l'*Esprit* est de Dieu, procédant éternellement du Père et distinct du Fils par son mode d'origine ; l'*Esprit-Saint* est saint comme le Père et le Fils, d'une sainteté "naturelle", identique et indivisible¹³⁵.

3.2.1.- La question posée. L'Écriture semble muette sur l'*origine divine* du Saint Esprit. Elle emploie le verbe *procéder* (Jn 13.2, 26). Ce terme appartient au vocabulaire *économique*, comme le verbe "sortir" pour le Fils (Jn 16, 28). Alors que le verbe "sortir" a été précisé pour le Fils, au sens *théologique*, par le nom de Fils et le verbe "engendrer" employé aussi par l'Écriture à son sujet, l'Écriture ne dit rien de tel pour l'Esprit. D'un point de vue *théologique*, que dire au sujet de l'Esprit pour qu'il soit cru vrai Dieu et qu'il puisse accomplir ce qui est présupposé dans la foi à la déification par l'Esprit de Dieu ? Notons l'enjeu *religieux* de cette question : c'est sur ce plan que l'on doit juger les hérésies pneumatistes et comprendre la réaction de l'Église.

3.2.2.- Les adversaires.

α) L'arianisme radical d'Aèce et d'Eunome le "dialecticien". C'est le développement des implications logiques de l'arianisme primitif : de même que le Fils est la première créature du Père, de même l'Esprit est la première créature du Fils ; de même que le Fils est d'un rang inférieur au Père et d'une autre ousie que lui (i. e. : *dissemblable - anomoios*), de même l'Esprit est d'un rang encore au dessous du Fils et d'une autre ousie que lui, inférieure et soumise à la sienne et qui se tient par rapport au Fils comme le Fils se tient par rapport au Père. Ainsi, la Trinité *dégradée* d'Eunome n'est pas une trinité d'hypostases, mais d'ousies étrangères les unes aux autres. Elle n'est pas la *connumération* des trois noms divins, mais leur *subnumération*. Son unité est une unité purement *hiérarchique*, un rapport d'inégalité.

AÈCE et EUNOME prétendent emprunter à l'Écriture leur règle de langage : glorifier le Père *par* le Fils et *dans* l'Esprit, parce que tout vient *du* Père (*ek*), *par* le Fils (*dia*), *dans* l'Esprit (*en*). De cette différence dans l'usage des "particules", ils concluent à la *subnumération* du Fils et de l'Esprit - et à la différence des natures. Car selon Aèce "ce qui est dissemblable en nature s'énonce différemment, et réciproquement *ce qui s'énonce différemment est dissemblable en nature*".

β) Les "Macédoniens", ou "Pneumatomaques". Orthodoxes au sujet du Fils, ils excluent l'Esprit de la nature commune du Père et du Fils. Parce qu'un mode inférieur de production des choses est attribué au Saint-Esprit [les choses ne sont pas créées *de* lui, ni *par* lui, mais *en* lui ; 1 Co 8, 6 ; Ro 11, 36 ne font pas mention de l'Esprit], ils concluent à son infériorité de nature.

γ) Les "Tropiques" Egyptiens. Ainsi nommés par Athanase parce qu'ils argumentent sur les "tropes" (tournures) de l'Écriture. Selon eux, si l'Esprit possède la divinité, il ne peut la posséder que par origine ; s'il est engendré du Père, le Fils est donc son frère, et s'il est engendré du Fils, le Père est alors son grand-père ! Mais il n'a jamais été dit que l'Esprit-Saint soit engendré, et s'il n'est pas engendré de Dieu, il ne peut lui être consubstantiel. D'ailleurs, les "tropes" des Écritures parlent de l'Esprit comme d'une *créature* (cf Am 4, 13 : "C'est lui qui... a créé le vent" [*ktizôn pneuma - κτιζων πνευμα*]), ou comme d'un *Ange* (I Tim 3.2, 21 mentionne les Anges, non l'Esprit Saint).

C'est l'orthodoxie mal comprise qui est la cause de l'hérésie des "Tropiques" : le Fils étant dit consubstantiel, *parce qu'*engendré, ils en concluent que l'Esprit ne pouvait être consubstantiel puisqu'il n'était pas engendré. Ils mettent ainsi en lumière la difficulté : l'Écriture ne suggère pas de vocabulaire "théologique" qui corresponde au vocabulaire "économique" de Jn 15, 26. Dès lors, *peut-on reconnaître en Dieu un mode de procéder autre que la génération ?*

3.2.3.- La réponse de la foi.

134. Athanase soulignera que le refus des *mots* de Nicée ne peut avoir d'autre sens que celui d'un reniement de la *foi* de Nicée.

135. cf B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, p. 261-280 ; B. SESBOÛÉ & B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ?*, p. 133-225.

Selon l'article du Symbole de Constantinople, on dira : *L'Esprit vivifiant procède également du Père, lui qui est adoré avec le Père et le Fils.*

Parce que la crise pneumatiste du quatrième siècle est le rebondissement à propos de l'Esprit Saint des contestations qui viennent de porter sur le Fils, l'Église réagit en étendant à l'Esprit Saint le lien de *nature* et d'*origine* qu'elle avait reconnu à Nicée entre le Père et le Fils.

α) D'une part, l'identité de nature qui règne entre le Père et le Fils ne tolère pas qu'un terme hétérogène soit *connuméré* avec eux au sein de la Trinité. Cette consubstantialité de l'Esprit au Père et au Fils est affirmée par diverses expressions :

- "*vivifiant*" (*zôopoion* - ζωοποιον). L'Esprit communique la vie divine, jouant un rôle créateur et re-créateur de la même manière que le Fils ressuscité et plein de vie. Il est donc radicalement différent des créatures qu'il vivifie.
- "*avec le Père et le Fils coadoré et coglorifié*" (*sumproskunoumenon kai sundoxazomenon* - το συν Πατρι και υιω συμπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον). L'Esprit est avec le Père et le Fils dans une situation d'égalité parfaite (homotimie et consubstantialité - cf Basile, *Traité du Saint-Esprit*) le Fils a été glorifié à la droite du Père. Il est Roi lui aussi, et reçoit même culte et mêmes honneurs que le Père et le Fils. Cette égalité est exprimée par le *avec (sun)* - particules qui connumèrent l'Esprit avec le Père et le Fils, à la manière de la doxologie reçue à Césarée : *Gloire au Père et au Fils et à l'Esprit.*
- L'Esprit est pleinement saint - il est "l'Esprit, le saint" (*to Pneuma to agion* - το Πνευμα το αγιον), de cette sainteté qui, propriété de la nature divine, lui donne d'être sanctifiant.
- C'est pourquoi il mérite le titre de "Seigneur" (*kyrion*). Ce nom proprement divin affirme la puissance souveraine de l'Esprit et le met sur le même plan que le Créateur du monde et son Fils établi à sa droite.

β) D'autre part, l'idée de génération à propos du Fils a montré que rien n'est Dieu, ni consubstantiel à Dieu, qui ne vienne *de* Dieu : l'Esprit ne peut donc prendre son *origine* qu'en Dieu. De la consubstantialité de l'Esprit au Fils et au Père, on remonte au lien d'*origine éternelle* qui le rattache à eux. Comme le Fils, l'Esprit Saint tire son origine éternelle de la substance du Père et lui est consubstantiel, mais son *mode* d'origine diffère : il *procède* (*ekporeuetai* - εκπορευεται) du Père. "Procéder", désignant l'origine d'un vivant à partir d'un vivant sous un mode autre que celui de la génération, dit que l'Esprit n'est pas "fait" par création.

γ) Dans les hérésies pneumatistes, l'Église s'est sentie atteinte non dans le fondement intérieur de sa foi, comme quand Arius attaquait le Fils, mais *dans sa foi elle-même*. Si l'Esprit d'adoption, de sanctification et de divinisation n'est qu'une créature, alors l'Église ne peut plus croire en elle-même, puisqu'elle est vidée de sa vie. *De même qu'elle a défendu dans le Fils celui qui livre l'Esprit de régénération, de même, l'Église défend dans l'Esprit sa foi en sa propre régénération, de même elle défend dans le mystère trinitaire son propre mystère, celui de son accès à Dieu.* Elle dit sa conviction de n'avoir pas reçu de simples dons divins, mais d'avoir reçu Dieu lui-même dans le Fils son envoyé et dans l'Esprit envoyé par le Fils, Dieu se donnant *par* un autre lui-même, Dieu donné *dans* un troisième.

Cela souligne la visée du *langage religieux de l'adoration* adopté par l'article pneumatologique du Symbole. On ne saurait toutefois opposer le langage de Nicée et celui de Constantinople. Car le langage religieux de Constantinople présuppose sa vraie signification rationnelle dans le dogme de Nicée, alors que réciproquement, le langage rationnel de Nicée pose son vrai sens religieux dans le dogme de Constantinople.

3.2.4.- Le "travail du discours" ¹³⁶. Dans son argumentation, Basile souligne d'abord la fausseté de la règle de langage invoquée par Eunome. Des "particules" *ek* (de), *dia* (par) et *en* (dans), Basile note qu'elles se disent indifféremment des trois personnes divines. Ainsi *ek* et *dia* se disent de l'activité du Saint-Esprit (Mat 1, 20 ; Jn 3, 6). Argumentant sur les "notions" (noms donnés à l'Esprit-Saint dans l'Écriture), Basile relève que l'Esprit est dit "Seigneur" (2 Cor 3, 17-18) et partage avec le Fils celle de "Paraclet" (Jn 14, 26). S'agissant de la procession de l'Esprit, Basile note (*Traité du Saint-Esprit*, XVI, 38 ; XVIII, 46) que l'Esprit est "Souffle de la bouche de Dieu". Comme pour la procession du Verbe, il faut respecter la propriété du terme de "souffle", mais en le purifiant ("l'entendre d'une façon digne de Dieu") de tout ce qui est la marque de la contingence (ce n'est pas une "haleine qui se dissout").

3.2.5.- Résultats. Désormais, *unité* et *distinction* sont clairement affirmées en Dieu. Pour le Fils comme pour l'Esprit, la *distinction* se pose dans l'*unité* par la médiation de l'*origine*.

3.3.- Nature et personnes.

3.3.0.- Argument. Les deux côtés (*unité* et *distinction*) du concept trinitaire sont désormais clairement posés dans l'*être* de Dieu (*Théologie*) tels qu'ils apparaissent en son *Économie*. L'unité est dans la Trinité, parce que les trois termes distincts sont une seule et

136. cf B. SESBOÛÉ, *S. Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle*, Paris, Desclée, 1998.

même substance divine ; la Trinité est dans l'unité, parce qu'une seule et même divinité subsiste en trois subsistants distincts. Constantinople II (553) *fixera* le langage dogmatique : *unité de substance, pluralité de subsistants - ou personnes* 137.

3.3.1.- La question posée. Alors que la *distinction* s'est clairement posée en contemplant l'ordre d'*origine* des personnes, l'*unité* a été tout aussi clairement affirmée, la *consubstantialité* s'étendant d'une personne à l'autre. Cependant, une difficulté demeurait : comment dire ce qui est *commun* en Dieu ? Comment dire ce qui est *propre* à chacun ? (Dieu est une seule ... quoi ? Ils sont trois ... quoi ?). Or le vocabulaire était discordant - ce qui dénotait un retard de l'expression et une élaboration conceptuelle insuffisante. À Alexandrie, certains disaient : *trois hypostases*, ce que certains (à Rome, en particulier) comprenaient en un sens arianisant : *trois dieux*. En revanche, à Antioche, certains disaient : *une seule hypostase* pour les trois, ce qui risquait de recouvrir l'hérésie sabellienne : *une seule personne*.

3.3.2.- Les adversaires. Il s'agit moins de lutter contre une hérésie nouvelle que de surmonter la confusion du langage et les deux tentations, désormais bien connues, de la foi trinitaire : le *modalisme* et le *subordinationisme*. Les uns privilégient le côté de l'unité et, par hantise d'un *trithéisme arien et eunomien*, se rapprochent du modalisme sabellien. Les autres privilégient le côté de la distinction, et, par hantise de la tentation "juidaïque" du *modalisme*, s'orientent vers des expressions suspectes de trithéisme.

3.3.3.- La réponse de la foi : nous devons adorer une seule nature ou substance [en grec : *physis* (φύσις) ou *ousie* (ουσία)] de la divinité, en trois subsistants ou personnes [en grec : *hypostaseis* (υποστάσεις) ou *prosôpa* (προσώπα)] consubstantielles. Cette proposition, qui reprend le I^o Canon de Constantinople II, récapitule le développement du dogme trinitaire. Cette *récapitulation* est un *progrès*, en ce qu'elle est la *fixation du vocabulaire*.

3.3.3.1.- Rappel : l'élaboration de la distinction trinitaire.

- L'ambiguïté étymologique du terme *hypostasis* (il signifie soit une *chose*, soit une *action*) explique que son usage philosophique ait pu se développer selon deux lignes : selon la première, identifiant *hypostasis* et *ousia*, le discours trinitaire doit dire : *une seule hypostase en Dieu* ; selon la seconde, identifiant *hypostasis* avec *l'acte concret de subsister dans la substance*, on est conduit à dire : *trois hypostases en Dieu*. Au cours du développement du dogme, le terme passera lentement du côté de la substance à celui de la subsistence et donc de la personne.
- Dans ce développement, le *Synode d'Alexandrie* (362) marque une étape significative : on autorise l'usage de deux langages trinitaires, car la *visée* de foi est la même des deux côtés. Entre ceux qui parlent d'*une hypostase* (langage préférentiel d'Athanase, reconnu par Rome) et ceux qui parlent de *trois hypostases* (langage utilisé en Orient et reconnu par les Cappadociens), se produit une explication, où l'identité d'intention domine la confusion des vocables. Une telle attitude ne donnait qu'un sursis à la nécessaire unification du langage, car l'unanimité de la foi doit pouvoir se traduire par l'unanimité dans l'usage des termes qui l'expriment, au moins dans le même espace de culture. BASILE (et les deux autres Cappadociens) poursuivra cette élaboration du langage de la foi. Le *consubstantiel* ne pouvait rester isolé, il ne suffisait plus. Sa juste interprétation (car certains de ses partisans retournaient au sabellianisme) exigeait qu'il soit situé dans un *ensemble cohérent* de termes qui s'équilibrent les uns les autres. C'est sur le concept d'*hypostase* que portera l'effort de la réflexion.
- Basile clarifie le concept d'*hypostase* en l'interprétant dans la ligne de *l'acte concret de subsister*. Il distingue *ousie* d'*hypostase* : *ousie* désigne ce qui est *commun* en Dieu, en quoi il est proche de *physis* pour désigner la substance concrète et unique de Dieu. *Hypostase* nomme *l'existence propre et parfaite en elle-même de la personne* : *hè idiazousa kai autotelès huparxis* [η ιδιαζουσα και αυτοτελης υπαρξις (Ep 210, 4)]. Ainsi ce terme vise la réalité de la personne divine, ce à quoi il est parfaitement adapté, car il a gardé de son étymologie le pouvoir de signifier la *subsistence* d'un être *substantiel*. Si l'on reconnaît les personnes divines pour des hypostases, le danger de les prendre pour des modalités évanescences de la substance est définitivement écarté. Ainsi le terme d'*hypostase* lâche définitivement le côté de l'unité divine pour rejoindre celui de la distinction. En outre, Basile assimile *hypostase* et *prosôpon*, chaque terme corrigeant la signification de l'autre. Leur conjonction confirme que l'*hypostase* désigne bien un *subsistant*, et que *prosôpon* désigne un subsistant bien *réel*.
- La *Lettre synodale de Constantinople* (382), rédigée un an après le Concile par des évêques qui en avaient fait partie, est le témoin du passage définitif du terme d'*hypostase* du côté de la *substance* à celui de la *personne* (et de la *subsistence*) :

“La foi évangélique établie par les trois cent dix-huit Pères et conforme au baptême nous apprend à croire “au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit”, à croire évidemment à une seule divinité, puissance et substance (*ousia*) du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à la dignité égale en honneur et coéternelle de leur royauté, en trois hypostases [*hypostasis*] parfaites ou encore en trois Personnes [*prosôpon*] parfaites, de sorte que ni la peste de Sabellius ne saurait trouver là de place, qui confond les hypostases et supprime donc les propriétés, ni le blasphème des Eunomiens, des Ariens, des Pneumatomaques ne saurait trouver de force, lui qui divise la substance ou nature ou la divinité et qui introduit dans la Trinité incréée, consubstantielle (*homoousios*) et co-éternelle une nature née plus tard, créée ou d'une substance différente”.

137. cf B. SESBOÛÉ & J. WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, p. 281-304.

3.3.3.2.- Le 1^o Canon du Concile de Constantinople II (553).

Dans ce canon, la première phrase exprime l'unité de la Trinité dans le nouveau langage conceptuel, et la seconde, dans l'ancien langage scripturaire. Les deux phrases sont coordonnées par "car". La seconde phrase est le résumé de l'argumentation scripturaire dont la première phrase est le résultat rationnel. Le Canon constitue une "règle de langage" en posant :

- ce en quoi le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont *identiques*, i. e. ce qu'il y a en Dieu de commun aux trois et de numériquement un : c'est la *substance*, ou *nature*, ou *essence*.
- ce en quoi le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont *distincts*, i. e. ce qu'il y a en Dieu de propre à un seul et d'incommunicable aux autres, donc ce qu'il y a de nombreux : les *hypostases* ou les *personnes*.

α) La première phrase affirme l'unité et la distinction de deux façons :

+ elle groupe les concepts qui peuvent être employés dans le même sens ;

+ elle oppose les termes qui doivent être employés au pluriel et signifient ce qui est propre en Dieu, et ceux qui doivent être employés au singulier et signifient ce qui est commun.

Doivent être dits au singulier (côté de l'unité).

- "une seule nature" [*phusis* (φύσις)] ; la nature est "ce qui informe chaque chose en la dotant de sa différence spécifique" (Boèce).
- "ou substance" [*ousia* (οὐσία)]. Le "ou" note l'assimilation du terme de *substance* à celui de *nature*. Ceci est nouveau : le mot de *phusis* ne peut plus être employé à propos du Père et du Fils pour désigner leurs hypostases en tant qu'individus subsistants (comme cela avait été le cas en christologie).
- "une seule puissance" [*dunamis* (δύναμις)] : la puissance est le principe d'action inhérent à la nature.
- "et pouvoir" [*exousia* (ἐξουσία)].
- "trinité consubstantielle" [*triada homoousion* (τριαδα ὁμοουσίου) - *trinitatem consubstantialem*].
À Nicée, on disait que le Fils est consubstantiel au Père parce qu'il en procède. L'expression, alors, n'apparaissait pas réversible. Ici, on dit aussi bien que le Père est consubstantiel au Fils, ou que le Fils l'est à l'Esprit, bien que le Père ne procède pas du Fils, ni le Fils de l'Esprit. Ils sont dits consubstantiels, *parce qu'ils subsistent ensemble dans la même nature, numériquement une* ; la Trinité comme telle est dite consubstantielle.
- "une seule divinité".

La phrase avec ses reprises de "une seule nature, une seule puissance, une seule divinité" affirme l'*unité numérique* de la nature divine dans la distinction des personnes.

Doivent être dits au pluriel (côté de la distinction).

- "en trois subsistances" [*hypostasis*]. Contrairement au canon de Nicée qui ne distinguait pas entre *hypostasis* et *ousia*, le concile consacre l'opposition des deux termes. L'hypostase doit être comprise comme l'acte concret de subsister. L'affirmation de la *consubstantialité* lève l'équivoque de trois hypostases séparées, et l'affirmation des *trois hypostases*, celle d'une consubstantialité comprise en un sens modaliste. La traduction latine résout le problème posé par *hypostasis*, en le rendant par *subsistentia*, et non plus par *substantia*, cette transcription latine longtemps reçue (ainsi par Augustin) d'*hypostasis* risquant d'entraîner une confusion avec *ousia*.
- "ou personnes" [*prosôpon*]. La personne, selon Boèce, est une "substance individuelle de nature raisonnable" (*naturæ rationalis individua substantia*). Trois traits dans cette définition : l'*individualité* (ce qui s'oppose à plusieurs, l'individu n'existe qu'une fois, car il est distinct de tout autre et indivis en lui-même) ; le *subsister* (se poser à part pour exister comme un tout complet, un supôt ; exister en soi et par soi, sans autre sujet ; exercer à son propre compte l'acte d'exister) ; l'*intellectualité* (ce qui fait accéder à une autonomie dans l'action).

β) La seconde phrase affirme l'unité des trois personnes distinctes de deux façons. *D'abord* par opposition à tout : les Trois sont un seul Dieu parce qu'ils exercent ensemble la même et indivisible Seigneurie, mais chacun à sa manière, ce que fait reconnaître la distinction des prépositions [*ex, dia, en*] : c'est la reprise de l'affirmation de la Monarchie. *Ensuite*, l'unité de la divinité s'exprime par rapport à elle-même, par la triple répétition de *heis* [*unus*]. Cet "un" n'est pas un nombre, mais "la négation du nombre ; il signifie *unique* et non pas la moitié de deux ou le tiers de trois" ¹³⁸. Il y a un unique Fils et un unique Esprit, qui procédant tous deux du Dieu unique, le Père, et procédant sous le sceau de l'unité, i. e. à l'intérieur de lui-même, possèdent en lui, dans l'indivision, la même et unique divinité et sont avec lui un seul Dieu.

Conclusion.

Nous venons de recueillir ce travail d'*élaboration* et de *récapitulation* par lequel l'Église a cherché à donner au mystère de la Trinité une expression rationnelle précise afin d'éviter toute confusion dans le langage, et d'écartier le risque d'erreur dans la foi, dont une telle confusion est généralement porteuse. Le 1^o Canon de Constantinople II illustre ce travail. Il comprend deux phrases : la première parle de la "divinité unique", la seconde dit : "Un seul Dieu et Père". Tout le chemin parcouru dans le développement du dogme s'inscrit entre cet ancien et ce nouveau langage, l'un scripturaire, l'autre philosophique. Ces deux langages ne jurent pas de se trouver

138. P. AUBIN, *Dieu : Père, Fils, Esprit. Pourquoi les chrétiens parlent de "Trinité"*, Paris, DDB, 1975, p. 17.

l'un à côté de l'autre : en eux, la foi se reconnaît identique, mais cet énoncé définitif de la foi apparaît comme un donné *dogmatique* à élaborer *théologiquement*.

IV.- RÉFLEXIONS.

Après avoir esquissé la constitution du discours chrétien (christologique et trinitaire) à l'âge patristique, nous en ressaisirons les principaux traits caractéristiques, ainsi que la valeur et l'actualité.

1.- Les structures du discours chrétien.

1.1.- La constitution du discours chrétien à l'époque patristique se caractérise par *la mise en rapport de deux intelligibilités*. La préoccupation majeure de cette période est de trouver une formulation de la foi en Jésus-Christ qui soit à la fois *fidèle* à la foi héritée des Pères, *attentive* aux questions nouvelles et aux contestations inédites, ordonnée à la *communion* des croyants.

L'annonce se fonde sur l'attestation par les témoins directs (cf. Luc 1, 2). Au fur et à mesure que l'histoire avance, de nouvelles questions surgissent, qui sont posées soit à la foi, soit à la raison. On se tourne alors vers les Écritures, mais on découvre très vite - et dès avant Nicée, qui marquera un acquis définitif - qu'il y a une manière de s'y rapporter qui conduit tout droit à l'hérésie - que ce soit sous la forme d'un fondamentalisme scripturaire ou d'un conservatisme théologique. Si l'on argumente à partir du N. T., on redouble la lettre de l'Écriture par une expression conceptuelle de la foi empruntée à la philosophie.

Face à "l'invasion" de la philosophie, de nombreuses réticences s'alimentaient à l'opposition paulinienne du "langage de la sagesse" et du "langage de la croix" (I Cor 1, 17-31 ; Col 2, 8). En dépit du soupçon, sinon du refus, vis-à-vis de tout langage surajouté à la lettre de l'Écriture, les Pères n'ont pas craint de "passer à la rationalité". À leurs yeux, l'enjeu n'est pas seulement de fonder, auprès des païens, la crédibilité de la foi, mais d'abord d'assurer la survie, la rectitude et la fécondité de la confession de la foi parmi les croyants eux-mêmes.

Toutefois, l'Écriture reste judiciaire en dernière instance. Chaque fois qu'une question est posée, c'est toujours au témoignage de l'Écriture que revient le dernier mot, même (et surtout) si l'on ne dispose pas (ou pas encore) de l'appareil conceptuel devant permettre de rendre compte de la foi apostolique. Les Pères semblent donc toujours opter pour la solution qui apparaissait intellectuellement la plus paradoxale. Ainsi, plutôt que sacrifier la vérité de l'humanité de Jésus là où nier l'existence en lui d'une âme humaine aurait permis de rendre plus facilement compte de l'unité de son être (cf Apollinaire), plutôt que remettre en cause la vérité de sa divinité sous prétexte que cela permettrait de sauvegarder plus aisément la monarchie de Dieu (cf le subordinatianisme et l'arianisme), les Pères ont préféré se rendre au témoignage de l'Écriture : plutôt l'inconfort de la raison que la réduction du mystère ! Bref, "l'annonce de la foi a été logée à l'enseigne du courage et de la générosité de l'intelligence" ¹³⁹.

Cette mise en rapport de deux intelligibilités dit l'unité de la littérature patristique : si l'Écriture est la norme ultime de toute la réflexion doctrinale durant cette période, c'est l'Écriture lue en Église. Ainsi, le discours de la foi chrétienne articule *trois* autorités : l'Écriture, la philosophie (les autorités rationnelles), la "littérature ecclésiastique" (comprenant d'abord les règles de la foi et symboles puis les témoignages patristiques). Ces trois autorités ne font pas nombre entre elles : "c'est le même Esprit, celui qui parle dans les Écritures et dans la bouche de l'Église enseignante, qui suscite et inspire le témoignage des Pères, guidant leur réflexion de telle sorte qu'elle procède de la foi dans l'acte même où leur *raison* l'élabore" ¹⁴⁰.

1.2.- Le discours chrétien tend à *instituer le christianisme*. C'est en effet que la formulation de la foi est ordonnée à la *communion* des croyants, car l'unité de l'Église est, en quelque sorte, la figure et la "preuve" du *salut* annoncé.

Le premier lieu de régulation, c'est le *langage de la liturgie*. C'est par l'adoption du Symbole d'une Église que l'on déclare son désir de devenir chrétien et qu'on le devient effectivement... Dans la confession de foi, il y a l'engagement inconditionnel d'une liberté singulière, mais c'est la célébration baptismale qui était le lieu de cette décision publique : l'acte personnel d'acceptation de la Parole "avait lieu primitivement devant l'assemblée des croyants déjà reconnus comme tels" ¹⁴¹. Le catéchumène rendait le symbole (*redditio symboli*) reçu lors de la *traditio symboli*, et était baptisé dans la profession de foi et dans l'eau et intégré dans la communauté ecclésiale. La profession de foi est inséparable de la volonté de s'agréger à telle communauté chrétienne en acte de célébration. Rédigé à la première personne du singulier, le symbole est facteur de rattachement à la communauté ecclésiale et fondateur de communauté ¹⁴².

139. cf J. DORÉ, "Les Christologies patristiques et Conciliaires", *art. cit.*, p. 245-246.

140. J. MOINGT, *Constitution du discours chrétien*, p. 140 : le discours patristique relève de la *foi raisonnante*.

141. N. BROX, art. "Confession", *Encyclopédie de la Foi*, tome 1, Paris, Cerf, 1965, p. 229.

142. cf W. KASPER, *Dogme et Évangile*, Tournai, Castermann, 1967, p. 45-46.

Avec le surgissement des hérésies, le Symbole reçoit une nouvelle fonction : de fondateur ou unificateur de communauté, il devient *canon* (règle) de la foi, i. e. ce qui permet de discerner l'orthodoxie de l'hérésie. On découvre aussi qu'on peut lire l'Écriture de manière déviante - dès lors, la *sola scriptura*, intenable, appelle une règle de lecture de l'Écriture. Dès l'époque d'Irénée, les symboles se voient adjoindre une *fonction doctrinale*. Rédigés de plus en plus souvent à la première personne du pluriel ("nous croyons"), ils deviennent un résumé normatif de la foi, ayant pour fonction d'opérer la discrimination entre orthodoxes et hétérodoxes.

Lors de la crise arienne, une nouvelle nécessité se fait jour, celle d'un langage qui, admis de tous, pourrait servir de *norme et de référence universelles*, et manifester que, dans toutes les Églises de l'*oikoumène*, c'est la même foi qui est professée. En outre, si l'hérésie est de type scripturaire, on découvre également que certains font appel aux ressources de la *raison* (tel Eunome, surnommé précisément le "dialecticien").

À Nicée, confrontant les Symboles de leurs Églises respectives, les Pères découvrent qu'aucun n'est à même de faire pièce à l'hérésie montante. Malgré bien des réticences, les Pères s'orientent vers une formulation qui :

- sera étrangère, pour une part, à l'expression de la foi admise jusque là (mais les mots de l'Écriture ne peuvent suffire à faire pièce à la contestation arienne) ;
- admettra en son sein un vocabulaire venu d'ailleurs (mais il s'agit de répondre à des interlocuteurs qui ne dédaignent pas d'en appeler aux lois et aux ressources de la raison) ;
- tendra à remplacer les symboles utilisés localement (mais cette formulation admise par tous les chrétiens pourra servir de règle objective de la foi et de symbole commun à toutes les Églises).

Tels sont les termes de la "négociation" de Nicée, qui aboutira à l'adoption d'un Symbole comme texte de base. C'est celui de l'Église de Césarée, où l'on introduit, d'une part, "*c'est-à-dire* de l'ousie du Père", et d'autre part, le *homoousios*.

Après bien des luttes, tout le monde admet le Symbole de Nicée. Simultanément, les autres Symboles s'éclipsent progressivement, de sorte qu'il n'y aura bientôt plus qu'un Symbole officiel, celui de Nicée-Constantinople. La contestation n'est pas pour autant achevée : la crise nestorienne montrera qu'il reste encore à s'entendre sur la lecture et la compréhension du deuxième article du Symbole. À Éphèse, les Pères décident qu'il "n'est permis à personne de professer ou d'écrire, ou de composer une foi autre que celle qui a été définie par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit". On est ainsi en présence d'une *clôture du Symbole*, analogue à la clôture du N. T. Cependant, comme la répétition du Symbole ne suffit pas, naît un *autre type d'exercice du discours chrétien*, où le Symbole s'assortit de *définitions* et les définitions elles-mêmes se voient adjoindre des *anathématismes* ¹⁴³.

Après Chalcédoine, désir de rallier le plus grand nombre (en l'occurrence : les monophysites) afin de sauvegarder l'unité : "on négocie le discours de sorte que les expressions qu'il donne de la foi chrétienne soient susceptibles de recueillir le plus large consensus. Le souci de l'unité des croyants, de l'unité de l'Église, interfère comme un facteur important dans la tâche qui consiste à donner une expression authentique au *contenu* de la profession de foi comme telle". Les hérésies naîtront de ce souci de restaurer l'unité : l'hérésie se présentera comme résultant d'une "tentative de compromis doctrinal visant (...) à assurer l'unité de la société ecclésiale, laquelle sera susceptible, si tout va bien, de contribuer puissamment à l'unité de la société civile elle-même" ¹⁴⁴.

D'autre part, le recours aux Papes, dont on sollicite l'intervention, prendra de plus en plus de poids (Léon et le "brigandage d'Éphèse"). Ainsi, "plus on va et plus interfère, dans le témoignage chrétien, le souci de l'unité du corps ecclésial - et plus aussi, à la fois comme moyen et comme résultat, s'organise et se structure l'institution ecclésiale" ¹⁴⁵. En d'autres termes, s'impose progressivement la nécessité d'un *magistère* (comme instance régulatrice de l'unité) et on découvre l'importance croissante, dans le fait chrétien, de la composante institutionnelle (ou du lien entre discours chrétien et société chrétienne).

2.- Le mystère du Christ et la vie chrétienne.

Tout cheminement croyant doit *repasser par chacune des étapes* parcourues et surmonter des hérésies qui n'expriment pas des erreurs mortes, mais des points spécifiques de résistance de la raison humaine devant le "scandale" du message chrétien. C'est pourquoi, on en indiquera la persistance ¹⁴⁶.

143. C'est le cas de la "définition" d'Éphèse : elle pose que la foi de Nicée suffit, mais comme certains l'interprètent mal, elle croit devoir rajouter au Symbole de Nicée "les textes des saints Pères orthodoxes" (*Les Conciles Œcuméniques. Les Décrets. II-1, De Nicée I à Latran V*, p. 113).

144. J. DORÉ, "Les Christologies patristiques et Conciliaires", *art. cit.*, p. 238-239.

145. *ibidem*, p. 253.

146. cf G. MARTELET, "Mystère du Christ et valeurs humaines", *Nouvelle Revue Théologique*, 84 (1962), p. 897-914 ; B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ à l'image des hommes. Brève enquête sur les déformations du visage de Jésus dans l'Église et dans la*

2.1.- Au plan de la christologie.

Fréquemment dans l'histoire de l'Église, on voit revenir des présentations du Christ qui s'inspirent d'un certain schéma de division ; généralement, elles s'inscrivent dans le schème dit de "l'homme assumé", dont le maniement est difficile parce qu'il donne à penser que le Verbe s'est posé en un homme déjà existant. Ainsi, au IX^{ème} siècle, renaîtront certaines théories adoptianistes.

La "christologie d'en bas" présente des difficultés comparables. On part de l'existence humaine de Jésus et l'on s'interroge sur son unité avec Dieu, pleinement manifestée par sa résurrection. Problématique légitime - elle peut aider à suivre le cheminement de la foi des disciples ¹⁴⁷ - mais ambiguë si elle fait de Jésus le héros que l'on invite à imiter ou si, se cantonnant dans la considération de l'élévation glorieuse de Jésus, elle refuse de considérer son origine en Dieu.

Le Jésus sans nature humaine d'Eutychès reparaitra avec le débat du VII^{ème} siècle sur la volonté du Christ : certains amputeront l'humanité du Christ d'une volonté proprement humaine. Dans la théologie médiévale, on repérera un déséquilibre dans la compréhension de la *connaissance* (et plus tard de la *conscience*) de Jésus. Au nom de l'union de l'humanité avec la personne du Verbe, on posera que Jésus "dans les jours de sa chair" avait disposé actuellement de toute la science divine (omniscience), et lui attribuant la "vision béatifique". Cette théologie est incompatible avec, d'une part, le fait que Jésus partage la condition psychologique des hommes et, d'autre part, le témoignage évangélique.

2.2.- Au plan de la piété.

Le monophysisme est une tendance sans cesse renaissante, c'est "la tentation des personnes pieuses, mais ignorantes. Le Christ qu'elles adorent et prient, c'est, comme elles le disent, le Bon Dieu. Elles entendent par là Dieu faisant plus ou moins semblant d'être homme pour se tenir à notre portée. Elles ne lui refusent pas un corps, comme le faisaient les Docètes : cette hérésie grossière semble désormais périmée. Mais ce corps n'est que le vêtement historique du Dieu désormais visible qui vit parmi nous avec tout son amour et toute son intelligence ; et cet amour et cette intelligence sont l'amour éternel, l'intelligence infinie, de Celui qui se penche vers sa Créature sous des espèces d'emprunt. Dieu s'est incarné. Mais l'idée d'incarnation ne représente pas à ces esprits distraits un substantif, elle n'évoque, à leur yeux, qu'un adjectif. Les dévotions mal surveillées par l'Église finissent toujours par s'évanouir dans cette hérésie funeste et insaisissable, qui rétablit sous des apparences chrétiennes, les simples théophanies de l'AT. Tout le réalisme chrétien s'est évaporé" ¹⁴⁸.

Significative est à cet égard la façon dont on parle de l'Eucharistie : dire de la présence eucharistique que "c'est le Bon Dieu demeurant parmi nous", ou parler de "porter le Bon Dieu à un malade", sont expressions (au moins) imprécises : ce qui est "formellement" présent, c'est l'humanité de Jésus, unie hypostatiquement au Verbe, cette humanité sanctifiée et sanctifiante de tout le Corps Mystique. Dans le même sens, rappelons que, pour la piété baroque, l'autel, avec colonnes et baldaquin, devient le trône visible ou règne le Très-Haut ¹⁴⁹.

Tout aussi significatives sont les conséquences que peut avoir le monophysisme christologique diffus en Mariologie ou dans le culte des saints. Depuis la lutte contre l'arianisme, l'insistance sur l'égalité d'ousie du Verbe avec le Père a pu occulter son rôle médiateur : le Christ "n'est plus l'avocat des hommes, qui se tient à leurs côtés ; il se tient à la droite de Dieu et est même le Dieu inaccessible". C'est pourquoi, "désormais, il fallait faire combler par les saints le vide béant entre le Christ-Dieu et les hommes. C'est ainsi qu'ils devenaient, à la place du Christ, les intercesseurs de l'Église en prière" ¹⁵⁰. Ainsi a-t-on brodé sur le thème d'un Christ tellement Dieu, tellement élevé, qu'entre nous et lui la médiation de Marie devient indispensable ¹⁵¹. Ou bien, sous le patronage de S. Bernard, on a prêché le Christ, Dieu jaloux qui juge et Marie, la Médiatrice miséricordieuse retenant le bras vengeur de son Fils ¹⁵².

société, Paris, DDB, 1997 ².

147. B. SESBOÛÉ, "La genèse de la foi en Jésus, Christ et Seigneur", *art. cit.*, p. 19-42.

148. E. MASURE, *Le Sacrifice du Chef*, Paris, 1932, p. 133.

149. cf F.-X. ARNOLD, *Pastorale et principe d'incarnation*, Bruxelles, CEP, 1964, p. 29-30. L'A. se réfère ici J.-A. JUNGSMANN, pour qui cette orientation de la piété relève de la lutte anti-arienne.

150. K. ADAM, *Le Christ notre frère*, Paris, Grasset, 1932, p. 57-68 et 63 (cf F.-X. ARNOLD, *op. cit.*, p. 27-30). Tous deux soulignent comment cela rejaillit sur la piété eucharistique : l'exaltation de la divinité du Christ conduit à une accentuation du respect et de l'adoration du divin, contrecoup d'une atténuation, sinon d'un oubli de la fonction médiatrice du Christ (K. ADAM, *op. cit.*, p. 61).

151. Exemple : "entre le Christ et nous, il existe une distance infranchissable et nous sommes portés à chercher si elle ne pourrait pas être diminuée. C'est ici que la pensée de Marie se présente naturellement" (J. GUITTON, *La Vierge Marie*, "Livre de vie" 13, Paris, Seuil, 1961, p. 167).

152. "Marie nous protège contre le mal, elle nous protège, si l'on ose dire, contre son Fils, comme la mère de famille s'interpose au moment des colères viriles" !

2.3.- Projection des erreurs christologiques sur le mystère de l'Église.

L'Église est dans la logique du mystère de l'Incarnation rédemptrice ; comme en christologie, peuvent réapparaître de semblables tendances, qui opèrent finalement la même mise en cause du mystère de l'unité du Christ : union sans confusion, ni séparation.

2.3.1.- Nestorianisme. Il y a du "nestorianisme" quand on sépare Dieu et l'Église en un pur divin et en un pur humain extérieurs l'un à l'autre, quand on juxtapose de façon simpliste la sainteté de Dieu et la faiblesse des hommes. Ici est souvent à l'œuvre une conception (non-chrétienne) de la transcendance, selon laquelle tout ce que l'on attribue à l'homme doit être retiré à Dieu.

Certes, le cas de l'Église n'est pas exactement celui du Christ ¹⁵³. Dans le Christ, l'union du divin et de l'humain est une union "hypostatique", de telle sorte que les actes accomplis par le Christ selon son humanité sont appropriés au Verbe de Dieu. L'Église, elle, a une existence humaine propre : en elle, l'union du divin et de l'humain est une union d'élection et de promesse, d'alliance. Cela rend l'Église sainte, cela ne la rend ni impeccable, ni adorable. Pourtant, le Verbe n'est pas séparé de l'Église ; il ne la survole pas du haut du ciel, mais il est engagé avec elle. Ce que méconnaît finalement toute position "nestorienne", c'est que le Verbe est fidèle à ses promesses envers l'Église.

2.3.2.- Monophysisme. Dans un sens monophysite, on refusera de discerner dans l'Église le double plan de l'humain et du divin au bénéfice d'une confusion qui aboutit à éliminer l'élément humain de la réalité ecclésiale. On marque si bien la solidité des promesses du Seigneur, ou l'infaillibilité de l'Église enseignante, ou la sainteté de la hiérarchie qu'on en vient à oublier la vérité de l'humain dans l'Église.

Une sorte de "monophysisme ecclésiologique" serait de mettre sur le même plan, sans nuance aucune, tous les actes de l'autorité ¹⁵⁴, dans des affirmations telles que : "quand le Pape médite, c'est Dieu qui pense en lui... le Christ gouverne l'Église sous les voiles du Pontife de Rome". Or les actes de l'Église sont faits par les hommes, dans des conditions de temps, de lieu, de ressources où joue normalement le conditionnement historique humain. Il y a sans doute, dans certains cas, une assistance spéciale de l'Esprit Saint, il y a en outre la promesse (globale) que l'Église ne défaillira pas. Mais toute la vie ecclésiale et l'autorité apostolique sont exercées par des hommes, qui y apportent leurs ressources (et leurs faiblesses) ¹⁵⁵.

3.- Conclusion : valeur et portée des élaborations dogmatiques patristiques.

3.1.- Intérêt.

Outre l'importance (déjà notée), pour le cheminement croyant, deux points :

α) le passage à la rationalité (Nicée) enseigne qu'on ne peut *plus* (qu'on ne peut *jamais*) se satisfaire d'une référence à l'Écriture. Aujourd'hui comme hier, il ne peut y avoir de confession de foi authentique qui fasse l'économie d'une mise en œuvre des ressources de la rationalité.

β) ne pas dissocier fidélité de la foi et créativité de l'intelligence. Athanase a compris (fait comprendre) qu'il n'y a pas moyen d'être fidèle sans innover. Mais toute nouveauté est *relative* - à une époque, à une situation (dont la particularité appelle des accentuations limitatrices...) - de sorte que si la situation évolue, cette nouveauté peut perdre de son urgence, sinon sa raison d'être ¹⁵⁶.

3.2.- Limites.

α) L'une des caractéristiques de cette époque est **l'éloignement de la source historique**. Si, jusqu'à l'époque d'Irénée, on peut se référer à des traditions orales, on découvre peu à peu que cette référence est insuffisante - ou plus exactement qu'elle peut autoriser n'importe quoi (et, en particulier, les divagations gnostiques). C'est pourquoi on voit Irénée opposer aux traditions orales le texte de l'Écriture (le "canon") et la communion des Églises.

153. cf Y. CONGAR, "Dogme christologique et ecclésiologique. Vérité et limites d'un parallèle", *Chrétiens en dialogue*, Paris, Cerf, 1964, p. 453-489.

154. "Il n'y a de "paroles d'évangile" que les paroles de l'Évangile. Les paroles des encycliques sont paroles d'encyclique : chose assurément très digne, très importante, mais autre chose" (H. DE LUBAC, *Paradoxes*, Paris, Seuil, 1959, p. 35).

155. cf Ch. MØLLER, *Irenikon*, 1951, p. 311-343.

156. C'est ainsi que Constantinople I a maintenu le *homoousios* nicéen mais a gommé le "c'est-à-dire de l'ousie du Père", inscrivant à la place "né du Père avant tous les siècles".

Or il n'est pas sans risque de substituer un *texte* à une tradition *orale* (même s'il n'était sans doute pas possible de faire autrement). Le risque naît de la non-suffisance du *sola scriptura* - qui appelle symboles, définitions et anathématismes. Or ce relais, qui s'interpose, risque de masquer de plus en plus le point de départ, de sorte que les énoncés conciliaires soient considérés, non comme des moments dans une *histoire* de la foi, mais comme des points de départ. Ainsi, Chalcedoine ne sera plus considéré comme un terme ou une étape dans le développement de la foi christologique, mais comme le point de départ obligé de toute réflexion sur le Christ - avec toutes les limites de cette problématique ¹⁵⁷.

β) Le cœur de l'argumentation, *sotériologique*, se centre sur la question de la *divinisation*. **Quel peut être aujourd'hui l'impact de cette présentation du salut ?** Question urgente, dans la mesure où un salut ne peut être crédible que s'il prend sens et consistance dans notre temporalité humaine ¹⁵⁸. Il semble qu'aujourd'hui, si salut il y a, ce ne peut être que dans l'articulation d'une *vérité à faire* et d'une *grâce à accueillir*. À cette grâce on acquiesce dans un *acte* qui, tout à la fois d'humilité réfléchie de l'esprit et de sursaut d'espérance, nous inscrit dans la recherche d'un *Dieu* dont on proclame qu'Il ne se révèle que "pour nous les hommes et pour notre salut", dans le mouvement de venir pour, avec et parmi nous, en Jésus-Christ ¹⁵⁹.

γ) *La prolifération des langages de la foi*. Dès lors que l'on ne peut plus se contenter de répéter, surgit un *second langage* qui prend place à côté d'un premier, le *langage de la prédication*. C'est le *langage dogmatique* ; œuvre de la *foi raisonnante*, élaborant rigoureusement son vocabulaire, articulant des définitions, ce langage s'avère auctoritatif et unitaire (au point que même que la préoccupation de l'unité risque de prendre le pas sur la recherche et la réflexion). Quelle sera l'articulation du langage de la prédication et du langage dogmatique ? Le premier rappelle à la théologie qu'elle est née d'une annonce et polarisée par elle ; si le second peut aider le premier à se garder des approximations (même chaleureuses...) du piétisme, inversement, le premier rappelle au second qu'il ne doit pas verser dans l'abstraction et la ratiocination.

δ) À nous qui voulons *assumer* aujourd'hui cette tradition *historique*, ce parcours rappelle enfin que trois paramètres interfèrent dans la constitution du discours chrétien : une *adhésion* de foi, appelant une *réflexion* conséquente, l'une et l'autre appelant une gestion correcte du rapport au lieu dans lequel, de fait, elles jouent et prennent corps : *l'Église*.

157. cf B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, p. 413.

158. H. KÜNG, *Etre chrétien*, Paris, Seuil, 1978, p. 514 ; B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique Médiateur. Essai sur la Rédemption et le salut. I. Problématique et relecture doctrinale*, "Jésus et Jésus-Christ" 33, Paris, 1988, p. 34-38 ; 220-224 ; ID., *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf, 1988, p. 131-135.

159. cf J. DORÉ, "Les Christologies patristiques et Conciliaires", *loc. cit.*, p. 248.

II° PARTIE : **LE DISCOURS CHRÉTIEN EN PROCÈS.**

Introduction : une mise en procès de la foi.

L'intention de cette seconde partie est d'analyser une nouvelle phase (contemporaine) de la transmission et de la réception du discours chrétien - tout particulièrement sur son versant *christologique*. Qu'en est-il de l'annonce de la foi quand, au sein même d'un univers pétri de références chrétiennes, émerge un monde émancipé de la religion ? On caractérise cette nouvelle phase comme la *mise en procès* du discours chrétien, où le terme de *procès* évoque à la fois marche et échange, développement et interlocution. Sous le premier aspect, il sera l'équivalent de " processus ". Selon le second, il n'est pas d'abord synonyme de soupçon, moins encore de refus, il n'indique pas seulement mise en cause ou accusation, mais il vise cette situation de discours que caractérisent un *échange* réglé de paroles, un va-et-vient de contestation et de protestation - échange et va-et-vient sans terme assignable, mais armés de la visée d'une communication réussie ¹⁶⁰.

1.- Le procès de la foi.

L'analyse de l'âge patristique a décrit en ses traits caractéristiques le processus de constitution du discours chrétien. Nous en retenons trois : l'articulation de diverses "autorités" ; une "dialectique à synthèse ajournée" ; le mouvement d'institutionnalisation du christianisme.

1.1.- L'articulation de diverses autorités.

L'annonce du Christ et du Dieu chrétien à l'âge patristique ne peut décidément pas être placée sous le signe de la *répétition*. Si, en sa source, l'annonce de la foi se fonde sur l'attestation par les témoins directs (cf Luc 1, 2), au fur et à mesure que l'histoire avance, de nouvelles questions surgissent, qui sont posées soit à la foi, soit à la raison. Jusqu'à l'époque d'Irénée, il est possible de se référer à des traditions orales, mais on découvre que cette référence ne suffit pas (elle pouvait autoriser n'importe quoi - et notamment, les divagations gnostiques). C'est pourquoi on voit Irénée opposer aux traditions orales le texte de l'Écriture (le "canon") et la communion des Églises. On se tourne alors vers les Écritures, mais on découvre très vite - et dès avant Nicée, qui marque un acquis définitif - qu'il y a une manière de s'y rapporter qui conduit tout droit à l'hérésie (le fondamentalisme des "hérésies scripturaires"). Bref, on argumente à partir de l'Écriture (l'Écriture reste judiciaire en dernière instance, et, en face d'une question inédite, c'est toujours au témoignage de l'Écriture que revient le dernier mot), mais on redouble la lettre de l'Écriture par une *expression* conceptuelle de la foi tout ensemble *empruntée* (matériellement) à l'univers culturel de la philosophie hellénistique *et appropriée* à une diction juste du croire.

Face à "l'invasion" de la philosophie, de nombreuses réticences s'alimentaient à l'opposition paulinienne du "langage de la sagesse" et du "langage de la croix" (I Cor 1, 17-31 ; Col 2, 8) qui entretenait un soupçon, sinon un refus, à l'endroit de tout langage surajouté à la lettre de l'Écriture. Néanmoins, les Pères n'ont pas craint de "passer à la rationalité". À leurs yeux, l'enjeu n'est pas seulement de fonder, auprès des païens, la crédibilité de la foi, mais d'abord d'assurer la survie, la rectitude et la fécondité de la confession de la foi parmi les croyants eux-mêmes. À terme, la foi n'est ni recevable ni féconde si elle se présente comme un ésotérisme importé.

Par ailleurs, en marge de cette relecture de l'Écriture est apparu progressivement un *appel à la littérature patristique* (précisément : à des florilèges des écrits des Pères). La visée de cet appel, inauguré par Cyrille, n'est pas de *démonstration* du contenu de la foi, mais de *vérification* : vérifier, dans l'élaboration et l'expression rationnelles de la foi, la fidélité et la continuité de la transmission de la foi ¹⁶¹. Autrement dit : si l'Écriture est la norme ultime de toute la réflexion doctrinale durant cette période, c'est bien *l'Écriture lue en Église*.

Ainsi, l'éloignement de la source historique appelait la constitution d'une Écriture, puis le redoublement de cette même Écriture par un autre langage : à côté du *langage de la prédication* prend place le *langage dogmatique*, qui est l'œuvre de la *foi raisonnante*. Cela, qui tient à une plasticité (et, pour une part, à une faiblesse) de la tradition orale et à la non-suffisance du *sola scriptura*, n'est pas sans conséquence. Il n'est pas sans risque de substituer un *texte* à une tradition *orale* (même s'il n'était sans doute pas possible de faire

¹⁶⁰. Pour cette notion de *procès*, cf P. VALADIER, *L'Église en procès*. Catholicisme et société moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 7-15.

¹⁶¹. Ce que note Constantinople II : "nous avons confessé ce que nous avons reçu tant de la sainte Écriture que de l'enseignement des saints Pères et de ce qui fut défini de la foi une et identique par les quatre saints Conciles" (DENZINGER, *Symboles et Définitions de la Foi Catholique*, § 438).

autrement). D'une part, quelle sera l'articulation entre langage de la prédication et langage dogmatique ? entre langage de la foi et expérience croyante ? D'autre part, ce langage dogmatique, qui s'interpose comme un relais, risque de masquer de plus en plus le véritable point de départ, de sorte que les énoncés conciliaires soient considérés, non comme des moments dans une *histoire* de la foi, mais comme des points de départ. Ainsi, la définition de Chalcédoine ne sera plus considérée comme un terme ou une étape dans le développement de la foi christologique, mais comme le point de départ obligé de toute réflexion sur le Christ - avec toutes les limites de cette problématique.

1.2.- Une "dialectique à synthèse ajournée".

Dans son procès de constitution, le discours de la foi chrétienne articule donc *trois* autorités : l'Écriture, la philosophie (les autorités rationnelles), la "littérature ecclésiastique" (comprenant d'abord les règles de la foi et symboles puis les témoignages patristiques). Ces trois autorités ne font pas nombre entre elles : "c'est le même Esprit, celui qui parle dans les Écritures et dans la bouche de l'Église enseignante, qui suscite et inspire le témoignage des Pères, guidant leur réflexion de telle sorte qu'elle procède de la *foi* dans l'acte même où leur *raison* l'élabore"¹⁶².

Cependant, la relecture de la période patristique a manifesté un constant retard de l'*expression* sur le *sens*, signe que cette articulation des trois autorités était constamment différée, constamment ajournée. Mais c'est toujours le témoignage de l'Écriture qui a eu le dernier mot, même (et surtout) si l'on ne disposait pas (ou pas encore) de l'appareil conceptuel devant permettre de rendre compte de la foi apostolique. Tout se passe donc comme si les Pères avaient toujours opté pour la solution qui apparaissait intellectuellement la plus paradoxale : plutôt l'inconfort de la raison que l'oubli d'un aspect du mystère ! Ainsi, les Pères ont refusé de sacrifier la vérité de l'humanité de Jésus, alors que nier l'existence en lui d'une âme humaine aurait permis de rendre plus facilement compte de l'unité de son être (cf Apollinaire) ; de même, ils n'ont pas remis en cause la vérité de sa divinité là où une conviction subordinatienne aurait permis de sauvegarder plus aisément la monarchie de Dieu. Toujours, ils se sont rendus au témoignage de l'Écriture¹⁶³. Bref, "l'annonce de la foi a été logée à l'enseigne du courage et de la générosité de l'intelligence"¹⁶⁴.

1.3.- Le mouvement d'institutionnalisation du christianisme.

Le langage dogmatique, œuvre de la *foi raisonnante*, élaborant rigoureusement son vocabulaire, articulant de manière toujours plus précise définitions et anathématismes, s'avère unitaire et auctoritatif. En d'autres termes, cet âge (patristique) de constitution du discours chrétien se manifeste inséparable d'un *mouvement d'institutionnalisation du christianisme*¹⁶⁵. Une brève évocation de l'histoire du Symbole manifeste clairement cette évolution.

α) De règle de la foi, exprimant l'engagement inconditionnel d'une liberté singulière, le Symbole est progressivement devenu le discriminant de l'erreur (permettant de discerner entre orthodoxie et hérésie), puis la norme et la référence universelles (pour toutes les Églises de l'*oikoumène*). D'abord introduit par le verbe "je crois" (au singulier, puis au pluriel), il l'est ensuite par l'affirmation "nous enseignons qu'il faut confesser" ; de Credo pour catéchumènes, il est devenu un Credo pour évêques ; d'usage d'abord liturgique, il a reçu un usage dogmatique. Il "devient le lieu de la définition conciliaire, mais ce qu'il gagne en précision doctrinale, il le perd en puissance liturgique"¹⁶⁶.

β) Le fait qu'il s'assortisse progressivement de *définitions* manifeste l'imbrication de plus en plus étroite, dans le témoignage chrétien, du souci de l'unité du corps ecclésial et d'une expression authentique du contenu de la profession de foi¹⁶⁷. En d'autres termes, s'affirme de plus en plus nettement la place d'un *Magistère*.

γ) Qu'en est-il alors du *témoignage* chrétien et de la *réflexion* de la foi ? Certes, la tâche de la réflexion théologique demeure toujours de montrer comment le Christ est ce qu'il est ; certes, nous avons à recevoir la foi du témoignage d'autres (cf Ro 10, 17) mais cette *précédence* signifie-t-elle que nous n'ayons plus qu'à nous acquitter d'une *tâche d'explicitation d'un préalable* - la définition de ce qu'il est - reçu *d'ailleurs* sous mode de transmission autoritaire ? L'attitude fondamentale de la foi se réduit-elle à une attitude d'obéissance et de soumission à un donné déjà en place, déjà formulé ? La vérité nous viendrait-elle d'ailleurs, d'un ailleurs qui soit tout à la fois un *avant* et un *en haut* (= un passé et une hiérarchie) ? Y a-t-il une priorité du croire à l'Église sur le croire *en* Église ?

¹⁶² J. MOINGT, *Constitution du discours chrétien*, p. 140 : je souligne ce qui rappelle que le discours patristique relève de la *foi raisonnante*.

¹⁶³ "Les formules de l'Église, que ce soit le *homoousios* de Nicée ou la définition de Chalcédoine représentent la *lectio difficilior* de l'Évangile, et préservent l'exigence de foi et le rocher de scandale que le Christ plaça devant les hommes" (A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, Cerf, 1973, p. 568).

¹⁶⁴ cf J. DORÉ, "Les Christologies patristiques et Conciliaires", *Initiation à la Pratique de la Théologie*, **, p. 245-246.

¹⁶⁵ cf J. DORÉ, "Les Christologies patristiques et Conciliaires", *art. cit.*, p. 249-253.

¹⁶⁶ B. SESBOÛÉ - J. Wolinski, *Histoire des Dogmes. I. Le Dieu du salut*, p. 93.

¹⁶⁷ cf J. DORÉ, "Les Christologies patristiques et Conciliaires", *art. cit.*, p. 253.

2.- La foi en procès.

Cette nouvelle phase - dont on place le début à l'époque de la Réforme - a été préparée par différents déplacements qu'il importe de signaler brièvement. On la caractérisera par ce que J. Doré appelle le "*surgissement de l'interlocuteur*".

2.1.1.- Un déplacement géographique.

Durant la période patristique, c'est l'Orient qui a porté l'essentiel de la réflexion christologique. Or J. Doré note qu'après Constantinople II, en Orient, la nouveauté, c'est qu'il n'y a pas de nouveauté ! Même si les VI^e, VII^e et VIII^e siècles, marqués par l'enseignement de LÉONCE de BYZANCE (~ 490-543), et de JEAN de DAMAS (~ 675 - ~ 750), ont été féconds en débats christologiques, fondamentalement, rien ne change plus dans la manière dont on traite le problème christologique¹⁶⁸. En revanche, à partir du VI^e siècle, un mouvement s'amorce, qui va déplacer le centre de la pensée chrétienne de l'Orient vers l'Occident. Ce déplacement, dont on devine qu'il a été le contrecoup de données politiques globales, marque le passage de l'antiquité chrétienne à la chrétienté médiévale, préparatrice de ce nouvel ordre de références que constitueront les temps modernes.

2.1.2.- Un déplacement culturel.

Avec B. Sesboüé, on peut dire qu'il s'agit du *passage d'une perspective objective à une perspective subjective*. Perspective objective : la théologie orientale centre son regard sur la figure du Christ ; elle considère la venue du Christ en notre chair comme le centre d'une Économie de salut, d'un dessein de Dieu embrassant la totalité de l'histoire des hommes. En d'autres termes, la théologie orientale contemple le mystère évangélique (la Bonne nouvelle de la grâce divine) dans la personne du Christ, venu, de la part de Dieu, établir dans notre humanité une communion/communication de vie entre l'homme et Dieu. En revanche, en Occident, on scrutera le mystère du Christ beaucoup moins en lui qu'en nous ; c'est pourquoi, on s'interrogera sur la grâce qui nous est faite, sur son économie ecclésiale dans les sacrements et sur sa réception par nous. C'est pourquoi l'un des axes majeurs de la réflexion ne sera plus simplement l'écoute et l'inventaire de la prédication évangélique, mais la confrontation de cette dernière avec l'expérience individuelle, personnelle du croyant. Et dans cette réflexion on accordera une grande place à la question du péché ; on s'interrogera sur le drame de l'homme pécheur au sein d'une humanité marquée dès l'origine par le péché. Bref, une perspective anthropologique de préoccupation (qu'est-ce que l'homme peut faire ?) et de méthode (on partira d'une analyse de la liberté humaine).

2.2.- Le "surgissement de l'interlocuteur".

Jusqu'alors, quel que soit le registre privilégié - historique, sotériologique ou ontologique -, le discours chrétien a fonctionné sous le signe du primat radical d'une objectivité des réalités de la foi¹⁶⁹. En d'autres termes, le destinataire de la prédication évangélique n'avait guère qu'à recevoir ; l'attitude fondamentale du croyant était toute d'obéissance, d'acceptation et de soumission à un donné déjà en place, déjà formulé. Désormais, on ne pourra plus mettre entre parenthèses celui qui est le destinataire du message évangélique et du discours chrétien : il se pose en interlocuteur, en partenaire obligé. Qu'il porte contestation ou non, il a quelque chose à dire, qui mérite d'être entendu. Afin d'esquisser cette situation, on rapprochera deux textes. Le premier est de S. Augustin ; le second, de la récente *Lettre aux Catholiques*.

α) Au moment où Augustin entreprend sa réflexion sur la Trinité, il déclare son intention. S'affrontant aux incroyants, il reconnaît que "quelquefois nous leur apportons *des raisons qui ne sont pas celles qu'ils attendent* lorsqu'ils nous interrogent sur Dieu". Augustin comprend qu'il ne peut se satisfaire de réaffirmer la doctrine, voire de réfuter les positions erronées ; il lui faut entendre les nouvelles difficultés, les nouvelles objections - qui sont probablement les siennes propres et où s'annoncent les attentes des auditeurs. "Aussi ai-je entrepris sur l'ordre et avec l'aide du Seigneur notre Dieu, moins de parler avec autorité des choses que je connais, que de *chercher* à les connaître en en parlant avec piété"¹⁷⁰.

β) Tant dans sa préparation que dans sa rédaction, la *Lettre aux Catholiques* énonce une attitude nouvelle. La première version du "Rapport Dagens" invitait à "donner la parole aux croyants pour qu'ils puissent dire comment leur adhésion au Dieu de Jésus-Christ construit leur vie" (p. 37), estimant ainsi que l'on avait à entendre de leur part des choses que l'on ne savait pas d'avance... Quant à la *Lettre* elle-même, recensant les nouvelles caractéristiques de l'évangélisation, elle note : les destinataires de l'évangélisation ne sont pas des "clients prêts à consommer passivement ce que nous avons à leur proposer" ; ils nous rappellent "qu'il n'y a pas d'évangélisation authentique sans une confrontation effective entre la Révélation de Dieu et les attentes profondes dont tout être humain est porteur" (p. 77).

¹⁶⁸. cf *ibidem*, p. 236.

¹⁶⁹. B. SESBOÜÉ, *L'Évangile dans l'Église*, Paris, Centurion, 1975, p. 58-64.

¹⁷⁰. S. AUGUSTIN, *La Trinité*, Livre I, 5, 8, Œuvres de S. Augustin, 15, Paris, DDB, 1991, p. 109.

Cette nouvelle phase du discours chrétien s'inscrit dans une lente et vaste évolution culturelle. Celle-ci, que l'on désigne du terme (quelque peu vague) de *modernité*, est marquée par une émancipation de la raison à l'égard de toute tutelle dogmatique : le destinataire du message évangélique, cet interlocuteur obligé, entend juger de la pertinence de ce message au nom de son humanité, de ses requêtes et de ses attentes propres. Il s'agit donc d'une contestation non pas tant du christianisme en lui-même que de toute autorité au nom de la *raison*. C'est pourquoi cet interlocuteur obligé prendra différents visages selon l'époque considérée.

La réaction magistérielle présente un double aspect. D'une part, que ce soit à Trente ou à Vatican I (où l'on traite des *modalités* et des *conditions* de la foi), elle porte moins sur l'*objet* de la foi que sur l'*attitude* du croyant - signe que l'on est décidément entré dans cet âge de l'interlocuteur. D'autre part, bien loin de reconnaître à l'homme la capacité à juger de la crédibilité au nom de sa raison, de son expérience ou des acquis de sa science historique, elle mettra l'accent sur le fait historico-social chrétien moins comme lieu d'une expérience ecclésiale du salut que comme réalité sociale attestataire / dépositaire de la vérité. Bref, alors que la critique tend à résorber dans le partenaire humain l'objet de la foi, la réaction magistérielle manifeste une tendance à résorber l'objet de la foi dans l'institution : désormais, il y a une priorité du croire à l'Église sur le croire *dans* l'Église. Ce qui pose la question : quel est le sujet de la foi, le croyant en sa singularité inaliénable, ou l'Église ?

3.- La problématique christologique en Occident, une problématique post-chalcédonienne.

3.1.- Si, en Orient, la nouveauté, c'est qu'il n'y a pas de nouveauté, à partir du XII^e siècle, la christologie occidentale déploie sa réflexion autour de trois grandes questions : d'abord, celle du mode d'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ ; ensuite, celle du "motif de l'Incarnation" ; enfin, celle de la Rédemption : comment le destin vécu et l'œuvre accomplie par le Verbe incarné atteignent-ils de fait l'humanité ? Ce développement du discours christologique s'inscrit dans la logique de l'affirmation de Chalcédoine. On en retiendra :

α) L'affirmation des deux natures, qui n'a d'autre sens que d'assurer Dieu en sa divinité et l'homme en son humanité, exclut symétriquement :

- une unité du Christ, où l'homme disparaîtrait en Dieu (monophysisme) ;
- une dualité qui, ré-dupliquant le dualisme grec, ruinerait toute relation réelle, toute *communication* entre l'homme Dieu (nestorianisme).

β) La problématique de Chalcédoine apparaît grevée d'une triple limite ¹⁷¹ :

d'une part, à affirmer simultanément le "consubstantiel au Père" et le "consubstantiel à nous", elle risque de donner à penser que les deux natures se situent dans un "côte à côte", dans une sorte de "jumelage".

d'autre part, la "divinité" de Jésus, conçue selon le modèle du Dieu immuable, omniscient, omnipotent, risque de surdéterminer son humanité, dans une perspective monophysite.

aussi bien, cette problématique peine-t-elle à faire droit à la vérité de l'humanité de Jésus, à l'épaisseur et à la concrétude de son histoire d'homme - avec tout ce que cela suppose de devenir et de croissance. Au point que l'aspect "humilié" semblera englouti dans l'aspect "glorieux", effacé par la gloire de la Résurrection, qui reflue sur sa vie et sur sa naissance. C'est pourquoi, chaque fois que le Christ nous semblera vu comme un surhomme, nous découvrirons que cela provient d'un télescopage des plans entre, d'un côté, sa condition humiliée, kénotique, et, de l'autre, sa condition exaltée, glorieuse.

3.2.- Ces limites de la problématique de Chalcédoine se retrouvent dans un certain nombre de *disjonctions* qui grèvent la réflexion.

α) la disjonction théologie / christologie. Parce que l'on pose d'emblée la parfaite divinité de Jésus, on suppose acquis qu'il y a un Dieu et un Fils de Dieu. Et dès lors, on estime pouvoir prendre appui sur cette affirmation pour analyser les problèmes qui peuvent se poser en aval. On se préoccupera alors seulement de savoir *comment* Jésus peut être ce que l'on sait déjà de lui - vrai Dieu et vrai homme ; on ne se souciera pas de savoir comment Jésus pose pour lui-même et nous pose la question de Dieu.

Comme, de fait, on fait de Dieu "le plus haut sommet de toutes choses" (*summus vertex omnium rerum*), Dieu devient l'Être suprême, un Êtant suprême siégeant dans une jupitérienne autosuffisance au dessus de tous les "étants". On aura dès lors quelque peine à montrer que Dieu est "en dialogue débordant avec son Fils" et qu'Il "parle aux hommes pour leur présenter son Fils comme la Parole ultime" ¹⁷². Comment, en partant de l'unicité de Dieu, établir que Dieu puisse être un Dieu Trinité ? et, en partant de l'immutabilité de Dieu, établir que le Fils de Dieu ait pu se faire homme, devenir, souffrir et mourir ?

¹⁷¹. cf B. SESBOÛÉ, *Le Dieu du salut*, p. 413.

¹⁷². M. CORBIN, *La Trinité ou l'Excès de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, p. 51.

β) la disjonction identité / histoire, qui provoque la dissociation entre l'incarnation qui traite de la structure de l'être du Christ, et le mystère de la Rédemption qui étudie son œuvre pour nous.

= Ce n'est qu'après avoir longuement exposé ce qu'il en est de l'être du Christ que l'on en vient à s'intéresser à la portée pour l'humanité de son *histoire*, de sa vie et de son œuvre. Sans doute, on se sera intéressé à l'humanité du Christ, on aura même pu raffiner à perte de vue dans les analyses et les distinctions (parler d'une opération théandrique, de deux volontés, de trois grâces, de quatre sciences, etc...) mais presque, pourrait-on dire, indépendamment de ce que le Christ a pu faire et vivre concrètement en son humanité. En d'autres termes - et on est bien dans la logique de la définition de Chalcedoine - on s'intéresse plus à son *fonctionnement* qu'à ce qui lui *advient* historiquement.

= On déploie une christologie d'en-haut : on part, non pas de l'homme Jésus, mais du Verbe que l'on voit s'incarner et assumer une nature humaine. On retrouve les difficultés de toute christologie d'en-haut et du schéma *Logos - Sarx* : qu'en est-il de la consistance réelle de l'humanité de Jésus ? Le risque n'était pas imaginaire d'oublier non seulement que le Verbe s'est incarné dans une Économie d'abaissement et de kénose, mais encore de ne pas suffisamment distinguer "les temps et les moments" et d'effacer la nécessaire distinction entre la condition humiliée du Christ dans les jours de sa chair et sa situation glorieuse après Pâques.

γ) Enfin, parce qu'on affirme *qui est* le Christ et qu'on se demande ensuite *comment* il l'est, le *registre ontologique* a pris le pas sur les registres historique et sotériologique, dont on ne fait ni un point de départ, ni une vérification. Or une telle prévalence s'avère inséparable d'un fonctionnement autoritaire. Ainsi, on ne s'interroge pas sur ce qu'a pu être la vie du Christ au plan événementiel et comment cette vie pose et la question de Dieu et la question de notre salut. Ce qui est véritablement important, c'est moins de prendre en compte son existence concrète que de s'en tenir à la vérité de son être, qui nous est livrée par voie hiérarchique, et de tirer des commentaires à partir de là. Mais quand on part de l'*identité* du Christ, identité posée préalablement à toute réflexion, on en arrive à prédéterminer ce que le Christ devait faire (le Christ est-il affirmé homme parfait ? Alors il *doit* tout savoir). Et c'est ainsi que le Saint Office en vient à adresser des décrets à la Commission Biblique pour dire aux biblistes ce qu'ils doivent lire dans l'Évangile ¹⁷³.

¹⁷³. cf le Décret du Saint Office (5 Juin 1918) cité par B. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ*, p. 151.

CHAPITRE PREMIER :

LA CONTESTATION DU DISCOURS CHRÉTIEN.

Dans la constitution du discours chrétien, on a relevé trois registres de l'attestation de foi et du fonctionnement du discours chrétien :

- le registre *ontologique*.
- le registre *sotériologique* (cf l'importance décisive de l'argument sotériologique au long de la période patristique).
- le registre *historique* (la période néotestamentaire est la prise de position sur cet homme Jésus dont on colporte le récit et que certains disent mort alors que d'autres le proclament vivant - cf Actes 25, 19).

Dans cette période de contestation, chacun de ces trois registres se trouvera successivement mis en cause (en commençant par le registre ontologique), mais avec un processus cumulatif : ce qui est acquis (si l'on ose ainsi parler...) à chaque période le demeure à la période suivante. Par ailleurs, on assistera au basculement du ressort de la critique du côté de ce qui est critiqué.

- critique du registre *ontologique* (et du *magistériel*) : la période de la Réforme.
- critique du registre *sotériologique* : la période de l'*Aufklärung*.
- critique du registre *historique* : le XIX^e siècle.

1.- La Réforme.

La Réforme représente une première mise en question de la christologie scolastique. Deux traits peuvent être retenus : d'une part, un certain oubli de la médiation ecclésiale ; d'autre part, une pratique différente de la théologie.

1.1.- L'expérience religieuse fondamentale de Luther

Elle est au point de rencontre

- d'une part, du sentiment de son *indignité personnelle* en dépit de tous ses efforts. Incapacité foncière, radicale, de l'homme à gagner l'amitié de Dieu : l'homme qui veut se situer de manière juste devant Dieu ne peut pas se prétendre juste, ce serait faire injure à Dieu. L'homme selon sa vérité, c'est l'homme qui se reconnaît faible et se rapporte à Dieu en acceptant cette fragilité qui le fait faillible et pécheur : "les vrais hommes, ce sont les hommes misérables et pécheurs, c'est-à-dire ceux qui acceptent leur péché"¹⁷⁴. C'est pourquoi Luther dénoncera les efforts d'auto-déification de l'homme, en y voyant l'essence même du péché¹⁷⁵.
- d'autre part, de la proclamation néo-testamentaire de la *grâce* et de la *justice* de Dieu. Ce qui sauva Luther du désespoir dans l'expérience de son indignité, ce fut, grâce à la méditation de l'Écriture, la découverte et l'expérience de la justice salvifique de Dieu en Jésus-Christ¹⁷⁶.

1.2.- Caractéristiques de l'annonce luthérienne du salut.

a) l'expérience du péché.

Puisque c'est le sentiment de son impuissance foncière qui a conduit Luther à découvrir Dieu comme Sauveur, il en tire la conclusion que cette confession de Dieu comme Sauveur est étroitement liée à la reconnaissance par chaque homme de sa condition pécheresse. Je ne peux découvrir Jésus comme *mon* Sauveur qu'en faisant l'expérience de *ma* condition déchue et pécheresse, de *mon* besoin de salut. Il n'y a donc plus à s'étonner de *se* découvrir pécheur. Au contraire, il est essentiel de s'éprouver tel.

b) le primat de l'expérimental individuel.

Ce qui donne accès à la liberté et à la foi, c'est l'expérience que fait chacun et le sens qu'il donne à son existence pécheresse. L'essentiel de cette expérience *se joue au plan psychologique* (*je me ressens, je me découvre pécheur*) et non pas d'abord *au plan ecclésial*.

¹⁷⁴. cf M. LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, "Cogitatio Fidei" 73, Paris, Cerf, 1973, p. 127.

¹⁷⁵. *ibidem*, p. 126.

¹⁷⁶. cf S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1969, p. 28-29.

c) *Sola fide* (“par la foi seule”).

L’homme fera toujours l’expérience de sa déchéance et de son péché. C’est du sein de cette expérience qu’il peut s’ouvrir à la grâce de Dieu et au salut. L’expérience de la déchéance et du péché est indispensable, nécessaire, car c’est au cœur de cette expérience que l’homme peut trouver le sursaut de la foi et croire que Dieu le sauve parce qu’il sait qu’il en a radicalement besoin et qu’il n’a pas d’autre “solution”. La foi *me* dira que Dieu *me* sauve. La foi se présente ici comme un abandon inconditionnel, d’une confiance éperdue prenant appui sur la conscience que j’ai de ma propre misère.

d) *Sola Scriptura* (par l’Écriture seule).

La foi repose exclusivement sur l’Écriture. Si c’est sur l’expérience de son péché que l’homme s’appuie pour s’ouvrir à la foi, c’est par l’Écriture que l’homme peut passer de son expérience à la foi. C’est le rôle de la Parole de Dieu de révéler à l’homme son péché et le salut offert : la Parole est l’acte par lequel Dieu nous atteint dans le présent (ce n’est pas d’abord un savoir ou une connaissance).

1.3.- La voie luthérienne en christologie.

Parce que c’est la question du *salut* qui importe, c’est par le biais de la sotériologie que Luther aborde le mystère du Christ. Ce qu’il place au point de départ de sa réflexion, ce ne sont pas les considérations ontologiques (sur l’union hypostatique - comme le fait S. Thomas), mais la question du salut et de l’expérience qu’il nous est possible de faire de ce salut.

Luther considère le donné du N. T. comme fiable et il ne s’interroge nullement au point de vue historique. S’il a de longs développements sur les événements de la vie de Jésus (en particulier, il accorde une grande place aux considérations sur l’abandon du Christ en croix), sur sa psychologie, ses tentations, c’est que Dieu a opéré le salut du monde dans ces événements. Étant devenu homme, le Christ s’est inséré dans la condition humaine, au point de devenir péché pour nous. Il s’est placé sous la colère du Père et a connu les assauts de Satan. Bref, il a subi le châtement de la faute ; il a ainsi soldé la dette de l’humanité envers Dieu et payé le prix de la grâce. S’étant substitué à nous, c’est pour nous qu’il triomphe de la loi, du péché et de la mort (cf le thème du “joyeux échange”).

Si Luther recueille la tradition qui l’a précédé, reprenant la terminologie nature / personne et parlant de la communication des idiomes, il refuse toute pertinence à une perspective ontologique. C’est qu’à ses yeux, selon le mot de Melancthon, “la connaissance du Christ consiste en la connaissance de ses bienfaits” (*hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere*) :

“ Christ a deux natures. En quoi est-ce que cela me regarde ? S’il porte ce nom de Christ, magnifique et consolant, c’est à cause du ministère et de la tâche qu’il a pris sur lui, c’est cela qui lui donne son nom. Qu’il soit par nature homme et Dieu, cela, c’est pour lui-même. Mais qu’il ait consacré son ministère, mais qu’il ait épanché son amour pour devenir mon Sauveur et mon Rédempteur, c’est où je trouve ma consolation et mon bien... Croire au Christ, cela ne veut pas dire que le Christ est une personne qui est homme et Dieu, ce qui ne sert de rien à personne; cela signifie que cette personne est Christ, c’est-à-dire que pour nous il est sorti de Dieu et venu dans le monde : c’est de cet office qu’il tient son nom ”¹⁷⁷.

Notons que ce texte, comme le relève B. Sesboué, pose un divorce entre langage de la foi et expérience croyante. La réduction, par les Réformateurs, de la christologie à la sotériologie, au *pro me* de l’action rédemptrice du Christ ne peut manquer d’entraîner une réduction homologue des propositions de la christologie : celles-ci ne seront plus que des expressions ou des affirmations de la conscience croyante. Ainsi se prépare une dissociation mortelle entre le contenu de la foi (la foi *qui* est crue ; *ce que* l’on croit - *fides quæ creditur*) et l’acte de croire (la foi *par laquelle* on croit - *fides quæ creditur*). La foi se retire dans la pure subjectivité ; elle n’est plus qu’un élan qui se nourrit de sa propre ferveur¹⁷⁸.

S’il est essentiel pour l’homme de se reconnaître pécheur parce que c’est la seule et unique façon de rendre gloire à Dieu et de s’ouvrir au salut gracieusement octroyé par lui, il faut souligner la *permanence* de l’état pécheur : l’homme est corrompu, la concupiscence est invincible, le libre arbitre de l’homme n’est qu’un serf arbitre. Et parce que cette expérience de déchéance est la condition de possibilité pour que l’homme s’ouvre au salut, elle s’avère indépassable. De sorte que, si la justice du Christ nous est donnée, elle ne fait que couvrir nos péchés : l’homme est *simul peccator et justus*. C’est le *simul* caractéristique de l’expérience chrétienne.

Cette expérience renvoie au mystère du Christ, lequel ne peut être exprimé que de façon paradoxale. En lui, en effet, coexistent les contraires : “la joie la plus haute et la tristesse la plus profonde, la plus haute gloire et la plus profonde honte, la plus haute vie et la plus profonde mort”. Bref, le Christ est le *simul* qui unit tous les contraires¹⁷⁹.

¹⁷⁷. Texte cité par B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l’Église*, p. 143.

¹⁷⁸. W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976, p. 15 ; 28.

¹⁷⁹. cf M. LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, p. 49 & 123.

Cela se fonde ultimement dans la *théologie de la croix* de Luther. La théologie de la croix n'est pas un discours *sur* la croix ; elle consiste à *parler de Dieu de manière cruciale*. Prenant appui sur I Cor 1, Luther oppose le "théologien de la croix" (*theologus crucis*) et "le théologien de la gloire" (*theologus gloriae*). Alors que celui-ci, s'efforçant de "parler de ce qui est invisible à partir de ce qui est visible", Le déclarera "omniprésent et tout puissant", celui-là, qui "parle du Dieu crucifié et caché (*de Deo crucifixo et abscondito*)" cherche à "saisir les choses visibles et inférieures de Dieu en les considérant à partir de la passion et de la croix". Le théologien de la gloire est donc celui qui, aux dires de S. Paul, n'a pas connu le seul Dieu crucifié et caché ; mais, avec les païens, il parle de ce qui est invisible à partir de ce qui est visible, déclarant Dieu omniprésent et tout puissant. Le théologien de la croix enseigne que "les peines, les croix et la mort sont le trésor le plus précieux et les reliques les plus sacrées, que le Seigneur de cette théologie a lui-même consacrées et bénies non seulement par le toucher de sa chair mais encore par le désir de sa sainte et divine volonté". Ainsi seul le théologien de la croix saisit les choses comme elles sont vraiment ¹⁸⁰.

Reconnaissant que l'on ne peut connaître Dieu que dans ce qu'il fait pour nous, la théologie de la croix parle de Dieu à partir de son engagement dans le drame du péché et du salut. Mais alors, Dieu est connu comme Dieu caché dans (sous) la chair et la souffrance. Nous avons là une *coincidentia oppositorum* : Dieu réalise notre *salut* et nous donne la *vie* par la *condamnation* et la *mort* d'un homme. Précisons que cela désigne une seule et même œuvre, dont Luther distingue soigneusement deux aspects indissociables :

- l'œuvre propre (*opus proprium*), i. e. créer la grâce, la justice...
- l'œuvre étrangère (*opus alienum*) ¹⁸¹, i. e. la peine, la croix, la mort...

Ce discours théologique trouve son point d'ancrage et de justification ultime dans un *héritage nominaliste*. Le trait le plus profond de la théologie luthérienne est sa conception de l'agir divin. Le nominalisme, en réaction contre une scolastique décadente, contre une rationalisation desséchante et ratiocinante, entend sauvegarder le mystère de Dieu.

- Dieu est au-delà de nos mots. Tout ce qu'on peut dire de Lui ne correspond à rien ; ce ne sont que des mots.
- De notre discours sur Dieu, on passe à l'*action*, à l'*agir* même de Dieu. Au début du *Credo*, on affirme la toute-puissance de Dieu, toute-puissance que l'on comprend comme une totale indépendance. Or, d'une totale indépendance à l'arbitraire, il n'y a qu'un pas... Dès lors, "il n'y a rien de ce qui est qui, si Dieu l'eût ainsi voulu, n'eût pu être autrement" ¹⁸². C'est la seule façon de rendre justice à la transcendance de Dieu. Aussi bien, dans l'ordre de la grâce, Dieu peut appeler "justice" ce que nous appelons "péché".
- Cette conception ruine toute prétention de la raison à se prononcer sur l'ordre ultime des choses. Et cela ne peut qu'entraîner la ruine de toute affirmation d'ordre ontologique.

2.- L'Aufklärung

La Réforme a représenté une contestation de la christologie reçue de la scolastique en ce qu'elle disjoignait christologie et sotériologie : d'un côté, l'enseignement ecclésiastique concernant l'*être* du Christ, sa divinité, son humanité et l'unité des deux ; de l'autre, l'attestation néotestamentaire sur l'*œuvre* et la *fonction* du Christ. Contre un souci de l'être-en-soi du Christ, déconnecté de son être-pour-nous, contre une prévalence du registre *ontologique* dans l'affirmation christologique, les Réformateurs tendaient à faire prévaloir l'expérience de la *subjectivité* croyante. Cela procédait de la découverte qu'ils avaient faite d'une "distance entre l'enseignement de l'Église et l'Évangile des premiers temps" ¹⁸³. Toutefois, ils ne contestaient pas qu'il y ait un *salut* fondé en dehors de nous (*extra nos*), car ils se reconnaissaient tout entiers sous l'autorité du témoignage de l'Écriture qui attestait, de manière irrécusable à leurs yeux, cet événement comme une donnée *historique* tout à fait certaine et fiable.

L'*Aufklärung* ira beaucoup plus loin, allant jusqu'à contester les points auxquels les Réformateurs s'étaient tenacement accrochés :

- d'une part, elle radicalisera les critiques du magistériel et de l'auctoritatif développées par la Réforme en une critique du dogme ecclésial et de l'institution ecclésiastique elle-même et elle contestera que la raison de l'homme puisse avoir à se plier devant une prétendue *autorité*, d'une prétendue Parole de Dieu, contenue dans une Écriture prétendument inspirée de Dieu. La raison de l'homme peut (doit) trouver en elle-même les ressources de son propre cheminement vers la vérité, selon l'invitation même de Kant : "*sapere aude !* aie le courage de te servir de ton propre entendement" ¹⁸⁴.
- d'autre part, elle contestera que le *salut* - comprenons : la "vérité" de l'homme (et, finalement, la "vérité" tout court) - puisse être fondé (et *a fortiori* consister) dans des événements *historiques* (par définition contingents).

¹⁸⁰. Voir sur ce point les "Propositions" 19-22 des "Thèses de Heidelberg", rédigées à l'occasion d'un chapitre de l'ordre des Augustins, qui a eu lieu à Heidelberg au printemps 1518 - soit quelques mois après l'affichage des thèses de Wittenberg (M. LUTHER, *Œuvres*, Tome I°, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 135-137).

¹⁸¹. Luther emprunte cette expression à Is 28, 21.

¹⁸². E. GILSON, *La philosophie au Moyen-âge*, tome 2 ; *Du XIIème siècle à la fin du XIVème siècle*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, p. 654.

¹⁸³. P. GISEL, *Vérité et histoire*. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann, "Théologie historique" 41, Paris, Beauchesne, 1977, p. 48.

¹⁸⁴. E. KANT, "Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?", *La philosophie de l'histoire*, "Médiations", Paris, Gonthier, p. 46.

Désormais, l'interlocuteur et le partenaire dans le processus de constitution et de transmission du discours chrétien n'est plus la *subjectivité croyante*, mais la *raison critique*, devenue consciente de sa puissance et de son autonomie, et donc n'acceptant plus d'autre loi que la sienne propre. Avant d'en venir à Lessing, nous présenterons brièvement deux de ses prédécesseurs immédiats : Spinoza et Reimarus.

2.1.- SPINOZA (1632-1677).

α) Il semble bien avoir été le premier à contester sérieusement l'autorité reconnue par les chrétiens à l'Écriture Sainte.

Tout d'abord, la connaissance religieuse corrélative de l'Écriture relève d'un mode de connaître imparfait. Son fonctionnement, qui l'inscrit en régime d'*extériorité*, l'exclut du champ du savoir authentique. Après avoir invalidé la religion sur le plan de la connaissance authentique de Dieu, Spinoza entend affranchir l'autorité politique du pouvoir religieux et de l'institution ecclésiastique : société et état n'ont pas à se subordonner à la puissance du *sentiment* religieux, mais au droit que la *raison* exprime pour tous de manière objective (et universelle).

Parce que l'interprétation de l'Écriture se trouve, de fait, régentée par l'institution ecclésiastique qui soumet le texte à une règle de lecture - laquelle n'est pas sans lui faire violence - il s'agit de substituer à une exégèse "forcée" une exégèse *naturelle* - à la fois conforme à la nature de l'Écriture *et* traitant l'Écriture comme le savant traite la nature elle-même. Seule cette lecture naturelle (ou rationnelle) des Écritures permettra de passer de la superstition à la religion orientée par l'amour de Dieu et du prochain, de la violence à la concorde et surtout de la fluctuation passionnelle de l'individu et du corps social à une stabilisation des affects où la paix de l'âme et le respect des libertés singulières décrivent le nouvel état des individus¹⁸⁵.

C'est pourquoi, Spinoza ne reconnaissant aucune autre instance de vérité que la raison, la norme de cette exégèse ne sera "rien d'autre que la lumière naturelle commune à tous les hommes". L'interprète doit se préoccuper d'abord du vrai sens de l'Écriture, non de la vérité des choses¹⁸⁶. Ensuite, dans la mesure où sont rapportées dans la Sainte Écriture des choses qui ne sont pas justiciables des principes bien connus de la raison, il doit, à partir des données historiques, dégager ce qu'y mettaient les auteurs, et l'intention qui les habitaient (lorsqu'ils écrivaient). Bref, il invite à distinguer entre le *contenu matériel de l'Écriture* et l'*intention* que l'auteur pouvait avoir quand il formulait des énoncés, dont l'étrangeté peut aujourd'hui surprendre. L'interprète ne donnera son accord qu'aux énoncés que sa raison peut, ici aujourd'hui et en fonction de ses principes propres, prendre à son compte : il ne saurait en effet "soumettre la raison, ce plus grand des dons, cette lumière divine, à la lettre morte que la malice humaine à pu falsifier"¹⁸⁷. Quant aux autres, il en cherchera une explication "métaphorique", rationnellement satisfaisante...

β) Quant à sa présentation du Christ - dont il fait un homme envoyé par Dieu à l'humanité entière pour l'initier à un nouveau type de religion, tout intérieure, toute rationnelle -, on notera d'une part qu'il s'efforce de le retrouver *comme par dessous le dogme*. D'autre part, cette présentation est nouvelle et d'une signification toujours actuelle : elle inaugure "un attachement nouveau à la figure historique et humaine de Jésus, elle découvre l'importance de son enseignement éthique et sa portée universelle... Jésus n'est arraché à la garde des Églises que pour devenir le bien commun de l'humanité"¹⁸⁸.

2.2.- Hermann Samuel REIMARUS (1694-1768).

Il porte une grande attention à l'intention des auteurs, mais il distingue en outre entre ce qu'il appelle le "but" (ou le "dessein") de Jésus et le "but" (ou le "dessein") de ses disciples dans un écrit polémique qu'il n'osa d'ailleurs pas faire paraître de son vivant : *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* ("Du dessein de Jésus et de ses disciples"). Pour lui, le but de Jésus était de se faire reconnaître comme celui qui accomplissait une attente de salut - cette dernière revêtait chez ses compatriotes juifs un caractère nettement politique - et, par là, de se faire reconnaître à ce titre comme Messie. Quant au but des disciples, il fut tout autre ! Face à l'échec de la passion (reconnu par Jésus lui-même dans son cri sur la croix), ils se virent contraints, pour ne pas perdre la face devant leurs contemporains et la postérité, de trouver une justification à la confiance qu'ils avaient mise en lui ; c'est la raison pour laquelle ils volèrent le corps de Jésus et lancèrent dans le monde la légende (le conte) de la Résurrection (*Betrugshypothese* - hypothèse de la supercherie). De la sorte, le N. T. ne traduit finalement rien d'autre que le dessein (très peu désintéressé et très peu objectif) des Apôtres, alors considérés comme les auteurs des écrits néotestamentaires.

Trois remarques s'imposent ici :

= la thèse de la supercherie ne constitue pas l'essentiel de la pensée de Reimarus (comme on a fait parfois mine de le croire pour se débarrasser à moindre frais des questions inconfortables qu'il pose). En effet, dans sa distinction des deux *Zwecke*, cet auteur

¹⁸⁵. cf H. LAUX, "Retrouver la puissance du texte biblique", *RSR*, 88/4 (2000), p. 554.

¹⁸⁶. cf SPINOZA, *Traité Théologico-politique*, Chapitre XII.

¹⁸⁷. SPINOZA, *Traité Théologico-politique*, Chapitre XV.

¹⁸⁸. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 225.

met le doigt sur un problème très sérieux, jusque là inaperçu, celui du décalage entre ce que l'on appellera plus tard le "Jésus de l'histoire" et le "Christ de la foi" (i. e. de l'Écriture, du N. T., des Apôtres).

= En qualifiant de "supercherie" la christologie dogmatique, en montrant que le "Jésus de l'histoire" était autre que le "Christ de la foi ecclésiale", Reimarus attaquait la prétention d'autorité de l'Église et apportait sa contribution à "l'émancipation de l'homme, grâce à la raison, du joug de la pensée métaphysique et théologique"¹⁸⁹. Il préparait ainsi l'efflorescence d'interprétations sur Jésus¹⁹⁰.

= L'intérêt de Spinoza et de Reimarus ne va pas à l'histoire ; ils ne cherchent pas à faire œuvre historique. C'est la *raison* qui est au travail chez eux : à partir de ses principes propres, ils s'efforcent de déterminer ce qui peut être contenu de "vérité" dans les textes scripturaires et, à travers eux, dans les "événements historiques" que leurs auteurs sont censés rapporter. Dès lors, ce n'est pas d'abord l'*histoire* qui est en cause ici, mais bien plutôt la foi, le surnaturel, bref : le *salut*. Après l'approche *ontologique* que la Réforme avait contestée, c'est l'approche *sotériologique* qui se trouve maintenant mise en cause. Elle l'est en ce qu'elle apparaît étroitement liée à une autorité prétendant, au titre d'une mission divine, proposer les voies d'un salut dont la reconnaissance serait en soi impossible à une raison laissée à ses propres forces.

2.3.- Gotthold Ephraim LESSING (1729-1781).

Aufklärer accompli, c'est l'un des plus grands esprits critiques de l'histoire de la pensée en Allemagne ; on a dit de lui qu'il "ouvrit les fenêtres à son époque". En 1777, il publia un écrit théologique de caractère polémique, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, dont le titre semble bien renvoyer à I Cor 2, 4 ("Sur la démonstration d'esprit et de puissance").

Venant après Spinoza, qui avait distingué contenu de l'Écriture et intention des auteurs, et après Reimarus, qui avait distingué entre l'intention de Jésus et l'intention des disciples, Lessing introduit une nouvelle distinction entre :

- d'une part, la contingence, la relativité, ou, si l'on veut, le caractère fortuit, non-répétable de toute donnée historique ;
- d'autre part, le caractère d'absoluité dans l'ordre de la vérité que la foi chrétienne prétend reconnaître à la réalité historique dont elle se réclame (c'est-à-dire : le "fait-Jésus").

LESSING ne nie pas que l'attestation, faite par le Nouveau Testament, des miracles effectués et des prophéties accomplies par Jésus soit sérieuse et digne de confiance ; elle est, pour lui, aussi digne de confiance que n'importe quelle autre attestation sérieuse de quelque réalité historique que ce soit... A priori, rien n'interdit donc de considérer les textes néotestamentaires comme des documents qui seraient, en gros, historiquement fiables. Mais ce qu'il conteste, c'est qu'on veuille, de "vérités historiques" concernant l'événement Jésus, tirer beaucoup plus que ce qu'on est autorisé à tirer des vérités historiques en général : pourquoi, en ce cas précis et unique, prétendre tirer des conclusions de portée universelle, et même - c'est le vocabulaire de Lessing - proprement "infinie" ? Si aucune vérité historique ne peut être (à proprement parler) démontrée, de la même manière aussi et du même coup, mais à l'inverse, rien ne peut être vraiment démontrée par une vérité historique.

C'est parce qu'elles sont toujours fortuites et contingentes, c'est-à-dire : non nécessaires, que des vérités historiques ne peuvent jamais devenir la preuve de vérités "universelles" (Lessing dit : "éternelles"), dans la mesure où celles-ci ne peuvent être reconnues pour telles qu'en vertu du caractère de nécessité contraignante qu'elles revêtent pour l'esprit qui raisonne à leur propos. Une vérité universelle ne peut être que rationnelle et une vérité rationnelle se spécifie précisément par son caractère de "nécessité logique".

" Si aucune vérité historique ne peut être démontrée, de même rien ne peut être démontré par (durch) des vérités historiques. Cela signifie : des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais être la preuve de vérités rationnelles nécessaires "

Il faut aller plus loin ! Que les chrétiens ne soient pas fondés à tirer d'événements historiques, par définition étroitement situés, une vérité de portée universelle, Lessing en voit justement le signe dans le fait que ces événements, à la vérité, ne nous atteignent plus. À proprement parler, en effet, nous ne sommes pas (plus) en contact avec les miracles et les prophéties accomplis ou s'accomplissant sous nos yeux, mais avec des *révélations* d'accomplissement - d'accomplissement dans le passé ! - de miracles et de prophéties. C'est bien le signe, la "preuve concrète" qu'il s'agit là de réalités qui n'ont pas d'autre pertinence et portée que pour le contexte historique très précis et très limité où elles sont censées être intervenues. *Alors*, certes, elles pouvaient être, véritablement, des "démonstrations d'esprit et de puissance", mais, désormais, elles ne le sont plus aucunement pour nous. Dès là qu'il s'agit de vérités irrémédiablement passées, elles sont mortes pour nous : comment pourraient-elles être vérités pour nous ?

" Autre chose sont les prophéties à l'accomplissement desquelles j'assiste moi-même, et autre chose sont les prophéties dont je ne sais que par l'histoire que d'autres en ont vu l'accomplissement. Autre chose sont des miracles que je vois de mes yeux et dont j'ai moi-même le moyen de vérifier l'authenticité, et autre chose sont des miracles dont je ne sais que par l'histoire que d'autres les ont vu s'accomplir et ont pu les vérifier "

¹⁸⁹. B. LAURET, "Christologie dogmatique", *Initiation à la pratique de la théologie*, **, Paris, Cerf, 1982, p. 275.

¹⁹⁰. cf *infra* la *Lebenjesuforschung*, dont A. Schweitzer fait remonter le point de départ à Reimarus.

Si j'avais vécu au temps du Christ et si j'avais été témoin de tout cela, j'aurais pu, moi aussi, croire ! Plus encore : si aujourd'hui même, j'expérimentais que le Christ ou la religion chrétienne accomplissent d'authentiques prophéties ou d'authentiques miracles, comment pourrais-je m'abstenir de me rallier à cette démonstration d'esprit et de puissance ? En d'autres termes : si moi, aujourd'hui, homme du XVIII^{ème} siècle, je me sais empêché de croire, cela tient à ce que cette démonstration n'a plus ni esprit, ni puissance, qu'elle s'est dévaluée en témoignage humain rendu à un esprit et à une puissance qui ne m'atteignent plus désormais. Des miracles et des prophéties accomplis aujourd'hui peuvent me toucher, des récits de miracles et de prophéties ne peuvent plus me concerner que par des médiations interposées qui leur ôtent tout esprit et toute puissance... Voilà, conclut Lessing, le "large et hideux fossé" (*der garstige breite Graben*) que je ne puis franchir :

“ Je le répète, je ne nie aucunement que, dans le Christ, des prophéties aient été accomplies, je ne nie aucunement que le Christ ait fait des miracles. Mais je nie que ces miracles depuis que leur vérité a totalement cessé de s'attester dans des miracles encore sensibles aujourd'hui, depuis qu'ils ne sont plus rien d'autre que des récits de miracles, aient le pouvoir et le droit de me conduire à la plus minime foi au Christ et à ses enseignements ”.

Telle est donc la position de Lessing : pour contester la foi, il ne se place pas sur le plan des événements qu'elle rapporte, mais de leur *intérêt* - ou de leur *portée* - pour nous aujourd'hui. Sa critique ne porte pas sur l'attestation historique en tant que telle, mais sur la manière dont cette démonstration d'esprit et de puissance (ne) nous atteint (plus) aujourd'hui - bref, sur sa pertinence au plan sotériologique. Distance, différence, décalage, fossé infranchissable entre nous et Jésus ; impossibilité, en conséquence, de trouver dans les événements et les enseignements de sa vie une vérité qui nous atteigne vraiment, qui ait encore valeur pour nous, hommes modernes.

En contestant que le christianisme - en ce qu'il atteste des faits historiques - puisse prétendre énoncer au tribunal de la raison la vérité de l'homme, et en lui refusant la capacité de donner aujourd'hui une "démonstration d'esprit et de puissance", Lessing nous donne à entendre que c'est du *présent* qu'il faut partir. En régime chrétien, l'adhésion de foi ne peut s'appuyer ni sur une rationalisation, ni sur une référence historicisante à des événements du passé, mais uniquement sur le dynamisme actuel de l'Église présente. La distance entre la puissance et l'Esprit manifesté en Jésus et le temps présent ne peut être franchie que par la puissance que l'Église est susceptible de manifester aujourd'hui. De même que les "premiers disciples ont vu s'attester la réalité d'une résurrection de Jésus par la transformation qu'ils ont vue se produire *en leur propre existence*", de même, les croyants ont à "ressourcer leur foi aux expériences vivifiantes qu'il arrive de fait à cette foi de susciter en leur vie". En effet, "si la foi en la résurrection a pu s'étendre au-delà du cercle étroit des témoins des apparitions de Jérusalem et de la Galilée, c'est dans la mesure où la transformation qui était arrivée à Jésus devenait parlante en leur vie (...) Il faut voir là la définition même du *témoignage chrétien dans le monde* : c'est aux chrétiens qu'il revient désormais de faire *apparaître* que Jésus est ressuscité comme Christ, en faisant *voir* qu'il s'atteste comme ressuscité dans la suscitation même qu'il ne cesse d'opérer de leurs propres existences"¹⁹¹.

3.- Le XIX^a siècle.

Avec le XIX^e siècle, nous entrons dans un nouvel âge de l'esprit caractérisé par l'importance croissante accordée à la considération de l'histoire. S'agissant du discours chrétien, l'examen de son registre historique donne lieu à une nouvelle forme de critique et de contestation.

3.1.- Un nouvel âge de l'esprit.

3.1.1.- L'histoire de Jésus en question.

L'interrogation au sujet du "Jésus de l'histoire" est, comme telle, une question relativement neuve en christologie¹⁹².

α) Assurément, dans les phases précédentes de la constitution du discours chrétien, on n'a pas ignoré les événements et la figure historiques qui sont à la fois la source et l'objet central de la foi. Mais on ne s'interrogeait pas vraiment sur ce point. Dans les théologies patristique, médiévale et classique, assertions historiques et assertions dogmatiques au sujet de Jésus étaient, en quelque sorte, mises sur un même plan ; on passait en effet sans problème des premières aux secondes. On considérait que Jésus avait

¹⁹¹. J. DORÉ, "Croire en la Résurrection de Jésus-Christ", *Études*, 356/4, Avril 1982, p. 525-542 (ici p. 541-542) ; ID., "La Résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique", *Recherches de Science Religieuse*, 65/2, (1977), p. 279-304 (surtout p. 293-304).

¹⁹². B. SESBOÛÉ, "Histoire et foi en christologie. Parcours historique d'une alternance", *Pédagogie du Christ*, Paris, Cerf, 1994, p. 83-84 ; M. FÉDOU, "Le " Jésus historique " des Pères de l'Église au temps des Réformes", *RSR*, 87/3, p. 333-352.

réellement existé, qu'il avait réellement prétendu être le Fils de Dieu et le Sauveur du monde. Car les témoignages néotestamentaires qui nous rapportent de manière obvie (cf les écrits johanniques) ces deux ordres de données sont dignes de confiance... Donc, Jésus est réellement Dieu et Sauveur - et dès lors, le problème de la réflexion théologique n'est pas d'établir ces choses, mais d'essayer d'en procurer une intelligence rationnelle.

Jusqu'à l'*Aufklärung*, seuls deux problèmes étaient débattus : d'une part, au Moyen-âge, celui de la place et des modalités de l'insertion des *acta et passa Christi in carne* dans les "Sommes Théologiques" ; d'autre part, celui de l'harmonisation des données - sur certains points divergentes - que fournissent, à propos des paroles et des comportements de Jésus, les Évangiles. Parce qu'on ne doutait pas que fussent donnés dans les Évangiles des éléments parfaitement fiables pour une authentique biographie de Jésus, on ne visait qu'à articuler ces éléments pour aboutir à une reconstitution unifiée de la figure et de la vie de Jésus.

β) Avec Spinoza, Reimarus et Lessing, l'*Aufklärung* est la première à soupçonner un écart entre ce qui a pu être, de fait, la réalité historique de Jésus et ce qui se rapporte à son sujet, déjà à l'époque apostolique et jusqu'à aujourd'hui. En d'autres termes, par une critique induisant simultanément le refus des formules dogmatiques et des autorités ecclésiastiques, s'introduit une disjonction, sinon une opposition, entre le "Jésus de l'histoire" et le "Christ de la foi" (ou de la prédication apostolique).

γ) Ainsi, après l'*Aufklärung*,

- non seulement on ne fait plus confiance aux énoncés *ontologiques* sur le Christ (est reprise ici, mais d'un autre point de vue, la contestation de la Réforme) ;
- non seulement on révoque en doute les énoncés sur la signification *sotériologique* au nom d'un refus de toute forme de surnaturel (point sur lequel porte en propre la contestation de l'*Aufklärung*) ;
- mais plus radicalement, on en viendra à porter le soupçon sur la *fiabilité des documents* qui sont la base de tout : les écrits néotestamentaires eux-mêmes, en lesquels la Réforme pensait trouver un appui sûr - et même le seul appui véritable ! - pour la foi.

C'est ainsi que sera mise en œuvre une nouvelle lecture des évangiles, affranchie de la tutelle ecclésiastique, soumise à de nouvelles règles scientifiques, et s'efforçant de trouver, comme par dessous la dogmatique ecclésiale, la vraie figure de Jésus. Au vrai, ce n'est pas l'*Aufklärung*, pour qui l'historique comme tel n'a aucune pertinence (cf Lessing), qui a posé dans leur radicalité les problèmes historiques soulevés par le témoignage croyant. C'est avec le XIX^e siècle, où l'histoire se constitue comme discipline scientifique, de prime abord dans un climat de grand optimisme¹⁹³, qu'ils surgissent, relevant soit de l'herméneutique, soit de la critique historique.

3.1.2.- La dialectique raison - histoire.

Lessing voulait mesurer toute réalité (et toute vérité historique) à l'aune d'une vérité rationnelle conçue comme "éternelle" (= nécessaire et universelle). On découvrit rapidement qu'un tel projet était irréalisable, et cela pour deux motifs croisés qui conduiront à mettre en relief la dialectique raison / histoire.

D'une part, alors que l'*Aufklärung* a instauré la raison en instance souveraine, le XIX^e siècle marque le passage à une critique *sur* la raison. La raison, sous sa forme individuelle, n'est pas une instance absolue, apte à dire le vrai : elle n'existe pas en nous "à la manière dont existent balances, règles et autres instruments de mesure (...) elle existe comme une exigence de nous-mêmes vis-à-vis de nous-mêmes et elle s'identifie alors à la *tension* qui se crée entre la tradition où nous avons été élevés et les fins que nous nous proposons à nous-mêmes"¹⁹⁴. Bref, c'est une raison éduquée et formée, endettée et responsable. Dès lors que l'on se rend attentif à cette *historicité* de la raison, elle perd son caractère absolu. Et cette désabsolutisation entraîne comme sa conséquence logique que, désormais, sa vérité (toute vérité ?) apparaisse *relative*.

D'autre part, on découvre que la tâche de l'historien ne consiste pas à collationner le plus grand nombre possible d'informations purement descriptives concernant les faits du passé. Plus précisément encore, et contre un certain positivisme historique concevant la méthode historique sur le modèle de celle mise en œuvre dans les sciences exactes, on s'aperçoit qu'il est impossible de décrire l'événement passé à l'instar d'un phénomène physique se produisant sous les yeux de l'observateur. D'un côté, parce que l'on a affaire à des événements non-réitérables. De l'autre, parce que l'histoire n'est pas concevable comme un pur "cela a eu lieu". Bien loin de n'être qu'un enchaînement de *faits bruts*, elle n'existe que *racontée*, elle ne prend sa densité que replacée au sein d'un devenir, au sein d'un processus dont l'historien fait lui-même partie. La tâche de l'historien n'est pas de dégager le contenu de vérité d'une réalité historique pour le ramener à une vérité universelle, mais d'abord mettre à jour sa portée et sa signification par rapport à un processus qui se poursuit aujourd'hui. Bref, il ne s'agit pas seulement d'*expliquer*, mais de *comprendre*¹⁹⁵.

¹⁹³. B. SESBOÛÉ, "Histoire et foi en christologie...", *art. cit.*, p. 86.

¹⁹⁴. E. WEIL, "Tradition et traditionalisme", *Essais et Conférences*, tome 2, Paris, Plon, 1971, p. 20.

¹⁹⁵. Si l'on reconduisait cette opposition au plus simple, l'*explication* se réduirait à "la subsomption de faits sous des régularités empiriques", alors que la *compréhension*, s'attachant au domaine des signes et de la signification, serait la saisie de la connexion d'une existence ou d'un état de société (P. RICEUR, "Entre herméneutique et sémiotique", *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 433-434). Elle recouperait la distinction souvent invoquée entre sciences de la nature et sciences humaines, dans laquelle l'idée de nature est celle d'un "système de phénomènes régi par des lois", alors que celle d'action vise une "initiative potentiellement transformatrice" (J. LADRIÈRE, "Herméneutique et

Dès lors, au terme de ce croisement de déterminations, s'imposeront :

- dans l'instance raison, non plus d'abord son *universalité*, mais son *historicité* ;
- dans l'instance histoire, non plus d'abord sa *positivité*, mais sa *signification pour moi*.

Du même coup, surgissent d'autres interrogations :

- à quelle *universalité* peut prétendre la raison, dès lors qu'elle est formée dans et par une culture particulière, et semble, pour cela, se développer au gré des événements contingents d'une histoire ?
- cette histoire, qui est le lieu de déploiement et d'exercice de la raison humaine, est-elle une simple accumulation de faits ou un processus orienté ? Est-elle marquée par un progrès cheminant du mythe, du rite et du prodige à un comportement logique et moral ¹⁹⁶ ?
- cette dialectique raison / histoire peut-elle culminer dans un terme qui, effectuant leur transparence réciproque, marquerait l'achèvement de l'une et de l'autre ?

3.1.3.- Incidences sur la problématique christologique.

α) Ces réflexions sur l'histoire sont à l'origine d'une distinction aujourd'hui canonisée, la distinction *Historie / Geschichte*. Élaborée par des théologiens, non par des historiens ou des philosophes de l'histoire, elle recense deux ordres dans la recherche historique : d'une part, l'histoire factuelle (*Historie*) - en christologie, les énoncés historiques, qui font "le récit d'un passé, celui de Jésus de Nazareth, en tant qu'il est passé". De l'autre, l'histoire-événement, "en tant que ces événements demeurent vivants par leur influence et leur fécondité" : c'est l'ordre de la narration, de l'interprétation, du sens pour nous, de l'existentiel (*Geschichte*) - en christologie, les énoncés dogmatiques ¹⁹⁷.

β) Dans l'affirmation de la foi, ces distinctions renvoient à une histoire concrètement unique ¹⁹⁸. Or le risque est grand, après avoir réduit la christologie à la sotériologie ¹⁹⁹, de dissocier, à la suite de l'*Aufklärung*, positivité historique (*historisch*) de Jésus et signification existentielle proclamée parmi les croyants (*geschichtlich*). Une telle dissociation est à l'œuvre dans des interrogations telles que celles-ci :

- Quand je proclame Jésus Sauveur, est-ce que je ne fais pas uniquement référence à *mon* expérience personnelle (de salut) ? Quand je le dis Ressuscité, ce que j'énonce vaut-il de lui, ou seulement de *moi*, affirmant, par exemple, que grâce à sa parole je peux *me* sortir de la désespérance ?
- Quand je le proclame *Christ*, cela vaut-il du *fait* Jésus, tel qu'il s'est attesté dans l'histoire (*historisch*), ou bien uniquement de ma destinée (ou de celle de l'humanité) ?

γ) À partir de l'opposition initiée par l'*Aufklärung* entre le " Jésus de l'histoire " et le " Christ de la foi ecclésiale ", une recherche historique sur Jésus se déploiera à la fin du XVIII^e et durant tout le XIX^e siècles dans deux directions, dont le bilan sera pareillement négatif...

- d'une part, on s'efforce de rejoindre l'*historique* pour lui-même, avant de chercher à en dégager la signification. En son point de départ, bien loin d'être neutre, cette recherche s'enracine dans la volonté de l'*Aufklärung* de prouver que le Jésus de l'histoire est autre que le Christ de la foi ecclésiale, afin de ruiner la prétention d'autorité de l'Église. On cherche à reconstruire " une autre histoire de Jésus ", dégagée de toutes interprétations fidéistes ²⁰⁰. On en arrive à ce que l'on appellera une "jésulogie".
- d'autre part, retenant qu'il n'est pas de *faits bruts*, on se placera au niveau du *langage* et on partira de la signification reconnue à cet historique, probablement hors de nos prises et/ou sans intérêt. Selon cette seconde visée, les énoncés dogmatiques apparaîtront comme *une* interprétation (critiquable) parmi d'autres possibles. Dès lors, sommes-nous livrés à un interminable conflit des interprétations sans aucun critère de vérification ? Et peut-on articuler une compréhension non-croyante et une compréhension qui serait de l'ordre de la foi ?

épistémologie", in J. GREISCH & R. KEARNEY (édit.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 108-109).

¹⁹⁶. cf Gh. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, " Cogitatio Fidei " 179, Paris, Cerf, 1994, p. 355-356.

¹⁹⁷. B. SESBOÛÉ, "Histoire et foi en christologie", *art. cit.*, p. 82-83 ; cf P. GRELOT, *Dieu, le Père de Jésus-Christ*, " Jésus et Jésus-Christ " 60, Paris, Desclée, 1994, p. 17-18.

¹⁹⁸. Rappelons que la confession de la foi lie "l'existence historique du juif Jésus de Nazareth" et "l'interprétation posthume" de cette existence, interprétation "attestée par ceux qui eurent foi en lui" (P. GRELOT, "Pour une étude scripturaire de la christologie. Note méthodologique", COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie*, Paris, Cerf, 1984, p. 114).

¹⁹⁹. Réduction opérée par les Réformateurs et illustrée de manière saisissante par la phrase de Bultmann : "M'aide-t-il parce qu'il est le Fils de Dieu, ou bien est-il le Fils de Dieu parce qu'il m'aide ?" (cité par W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 27).

²⁰⁰. C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, " Jésus et Jésus-Christ " 11, Paris, Desclée, 1994 ², p. 52.

3.2.- La Leben-Jesu-Forschung et A. SCHWEITZER.

3.2.1.- La Leben-Jesu-Forschung.

Elle pose la question de l'histoire et part d'un double présupposé :

- ne peut être considéré comme vrai, à propos de Jésus, dans le N.T., que ce qu'on peut établir comme étant certainement historique (*historisch*), i. e. affirmable au titre de l'*Historie*.
- cette question ne peut absolument pas être résolue par une reprise pure et simple des données du N. T., car il y a eu un "enjolivement" de sa figure par la communauté qui lui rend témoignage. Paul lui-même (cf Harnack) est le premier responsable de ce processus de "dogmatisation" (que l'on fait largement équivaloir à une hellénisation).

C'est dans le cadre de tout un courant théologique, communément désigné sous le nom de "théologie libérale"²⁰¹, que s'inscrit, à un niveau plus directement exégétique, la *Leben-Jesu-Forschung*. Ce courant se caractérise par une tendance très marquée - parfois même contre le vouloir de tel ou tel de ses représentants - à un naturalisme négateur de tout ce qui pouvait s'apparenter à une véritable Révélation, réducteur de toute spécificité proprement chrétienne, et affirmateur de ce qui est seulement une morale et une religion purement "naturelles", définies soit à partir de la seule raison, soit dans le seul cadre de l'expérience et du sentiment religieux spontané²⁰². Dès lors, la caractéristique principale de la *Leben-Jesu-Forschung* sera de tenter, par une sorte d'opération de soustraction, de dégager le "vrai Jésus" de toute la "gangue doctrinale" qui, considère-t-on, oblitère et déforme sa figure déjà dans les documents néotestamentaires eux-mêmes (et, à plus forte raison, dans les documents dogmatiques postérieurs). La consigne est donc : retour à l'homme-Jésus ! Sa personnalité, sa vie intérieure, son "programme" personnel d'existence : voilà l'important. Le reste - ce qui est dit après coup - n'est qu'un carcan doctrinal, dont il faut se libérer pour accéder au "vrai" Jésus.

Or le résultat auquel a abouti une telle tentative d'épuration est tout, sauf concluant²⁰³. A. Schweitzer dresse un constat étonnant : de fait, c'est à une galerie extrêmement bigarrée de figures de Jésus qu'aboutissent les recherches des différents auteurs du courant de la *Leben-Jesu-Forschung* - ce qui est paradoxal, dans la mesure où ils visaient à la reconstitution d'une sorte de "noyau historique" sûr et dur concernant la figure de Jésus :

*" Les rationalistes décrivent Jésus comme un prédicateur de morale et de religion naturelles, les idéalistes, comme la quintessence de l'humanité ; les esthètes le louent comme l'artiste génial du discours, les socialistes, comme l'ami des pauvres et le réformateur social, et les innombrables pseudo-scientifiques font de lui un héros de roman "*²⁰⁴.

Bref, chaque auteur retrouve dans la figure de Jésus (en fait, projette sur elle...) son propre idéal d'existence, et le " Jésus " qu'il produit "ne révèle souvent que la petitesse de son esprit"²⁰⁵. À la place des énoncés du témoignage du N.T. et des formulations du dogme - que l'on considère comme des enjolivements postérieurs, donc des interprétations totalement disqualifiées -, on fait jouer son propre univers de références, sa propre conception de l'existence. On s'adonne donc à un enjolivement et à une reconstitution *a posteriori* (c'est-à-dire très exactement à ce que l'on avait reproché aux prédécesseurs !). Schweitzer caractérise ainsi l'échec de la tentative de la *Leben-Jesu-Forschung* :

*" Il y a une sorte d'ironie dans l'aboutissement de la Leben-Jesu-Forschung. Elle s'était mise en quête du Jésus historique et pensait qu'elle pourrait le faire entrer, dans notre temps, comme un maître et un sauveur. Savamment, elle a dénoué les liens qui attachaient depuis des siècles au roc de l'enseignement de l'Église, et elle s'est réjouie de voir comment sa figure reprenait vie, comment elle s'animait et comment l'homme historique Jésus s'avançait à notre rencontre. Mais il ne s'arrêta pas, il passa à côté de notre temps et retourna dans le sien "*²⁰⁶.

En d'autres termes, la *Leben-Jesu-Forschung* a administré la preuve qu'il est parfaitement illusoire de prétendre restituer dans sa pureté ce qui pourrait être dit la réalité historique "brute" de Jésus, le Jésus historique à l'état pur. On est ainsi contraint de reconnaître qu'intervient (massivement) en tout travail d'histoire un coefficient d'interprétation, et on manifeste l'urgence de définir un critère de vérité - ou, plus exactement : de vérification de l'interprétation (dont, de fait, on ne peut pas faire l'économie).

²⁰¹. Ainsi nommée "parce qu'elle s'était affranchie des contraintes du dogme comme des tutelles ecclésiastiques" (J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 230).

²⁰². Tel le "sentiment de radicale dépendance" - *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit* - de Schleiermacher.

²⁰³. Le bilan de cette recherche est dressé par A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, (ouvrage publié pour la première fois en 1913, réédité sous un autre titre - *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*). J. Moingt juge ce bilan "exagérément négatif" ; il l'oppose à celui, "modérément positif", de Harnack (cf J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 230-233).

²⁰⁴. J. JEREMIAS, cité par W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 41.

²⁰⁵. C. PERROT, "La quête historique de Jésus du XVIII^e siècle au début du XX^e", *RSR*, 87/3, p. 353-372 (ici, p. 360) ; cf ID., *Jésus et l'histoire*, [1994], p. 52.

²⁰⁶. A. SCHWEITZER, "Histoire des recherches sur la vie de Jésus. Considération finale", *Études Théologiques et Religieuses*, 69/2 (1994), p. 153-164 - ici, p. 154. (Ce texte est la conclusion de *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*) ; cf W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 42.

3.2.2.- Albrecht SCHWEITZER.

Il ne se contente pas de faire ce constat. Exploitant une ligne de recherches suivie déjà par Johannes WEISS (1863-1914), usant des moyens et des acquis de la science comparée des religions (alors en plein développement), se référant tout particulièrement à Matthieu, il se donne une clef d'interprétation de la figure historique de Jésus telle qu'on pouvait l'approcher alors. Il propose de tout rapporter à l'horizon eschatologique sur lequel, manifestement, se profilent l'enseignement et le comportement de Jésus (thèmes de l'imminence de la venue du règne et du Fils de l'homme) et qui fait que Jésus n'est pas un homme "moderne", mais au contraire, "un être étrange et énigmatique". Jésus n'est désormais plus "revêtu de l'habit d'un petit bourgeois en mal de mysticisme", il devient "un prophète hirsute bouillant dans l'impatience des temps derniers"²⁰⁷.

Dans son interprétation de la figure de Jésus, Schweitzer se donne pour tâche de tout centrer autour de ce qui aurait été sa déception devant le délai de la Parousie, déception qui aurait marqué, dans sa vie, un tournant décisif, et qui l'aurait conduit à assumer un destin de souffrance, précisément dans le but de forcer l'avènement de la Parousie. Du même coup, certes, Schweitzer succombait, quoique d'une autre manière, à la même tentation de psychologisme historicisant que la *Leben-Jesu-Forschung* dont il avait pourtant si bien marqué les limites et les impasses. Néanmoins, en proposant de lire la figure de Jésus sur son horizon eschatologique, il faisait jouer dans l'interprétation un principe critique... ce qui avait fait cruellement défaut à la *Leben-Jesu-Forschung*. Et ce principe critique faisait apparaître, dans l'enseignement et le comportement de Jésus, un contenu matériel qui ne se laissait pas facilement et arbitrairement moderniser, même s'il pouvait trouver, à certaines conditions, des résonances dans les mentalités contemporaines. En orientant ainsi l'attention sur le Jésus historique, c'est-à-dire en rendant attentif à l'univers contemporain d'espérances et de représentations par rapport auquel Jésus s'est, de fait, situé, Schweitzer montrait :

- qu'il y a à prendre en compte soigneusement un *extériorité*, un *extra nos* de Jésus, i. e. une "objectivité" et une "distance historique" de "l'événement-Jésus" par rapport à nous ;
- que cette distance historique entre l'objet étudié et le sujet qui l'étudie disqualifie d'emblée toute contemporanéité trop immédiate de la figure de Jésus ;
- que l'originalité de la figure de Jésus est impossible à gommer, quelle que soit l'interprétation que l'on puisse en donner aujourd'hui.

3.2.3.- De la tentative et de l'échec de la *Leben-Jesu-Forschung*, on retiendra que :

- si l'on entend parler de *Jésus* -Christ, il faut se demander ce qu'une enquête historique est, comme telle, à même de livrer à son sujet, sauf à renoncer à savoir si le nom de " Christ " (ou plus généralement le discours chrétien) réfère à quelque réalité historique.
- la prétention de se rapporter à cette réalité historique donne aussitôt pour tâche, comme l'a montré Schweitzer, de formaliser suffisamment les principes critiques susceptibles de valider l'interprétation qu'on estimera pouvoir soi-même en donner... puisque, de toute manière, joue et jouera toujours un coefficient d'interprétation.

3.3.- D. F. STRAUSS, M. KÄHLER et la *Formgeschichtliche Schule*.

Cette nouvelle phase du développement de la recherche sur le Jésus historique représente, par rapport à la *Leben-Jesu-Forschung*, la tendance en quelque sorte contraire. Comme dans cette dernière, on considère que les témoignages néotestamentaires sur Jésus sont tout imprégnés de foi, mais on n'en tire pas pour autant la conclusion qu'ils sont d'emblée définitivement suspects, et qu'il faudrait donc les épurer au motif que seul l'historiquement établi (*historisch*) pourrait valoir à propos de Jésus. On prend résolument en compte le fait qu'il s'agit, avec le N. T., de témoignages sur Jésus *comme Christ*, que "c'est à partir de la foi de la première communauté chrétienne qu'on peut avoir accès à la réalité historique de Jésus selon sa véritable ampleur" (A. RITSCHL, 1822-1889). On considère donc que :

- le type de témoignage susceptible de valoir à propos d'une réalité historique aussi hors du commun que celle de Jésus ne peut être prédéfini ;
- ont partie intégrante d'une réalité historique (*Historie*) les effets - ici, la foi des témoins - qu'elle a pu historiquement avoir et qui en sont proprement indissociables²⁰⁸.

3.3.1.- Les précurseurs.

²⁰⁷. C. PERROT, "La quête historique de Jésus du XVIII^e siècle au début du XX^e", *art. cit.*, p. 365-366.

²⁰⁸. "La vérité d'une personne ne se réduit pas à des faits empiriques, elle consiste aussi dans le *projet* que cet individu tend à réaliser, elle se fait dans le *message* qu'elle livre aux autres, elle s'introduit dans la *vie des autres*, elle se découvre dans la *trace* qu'elle laisse dans l'histoire" (J. MOINGT, "L'Avenir du Christ", in J. DORÉ, (Dir.) *Jésus, le Christ et les chrétiens*, Paris, Desclée, 1981, p. 80.

a) D. F. Strauss (1808-1874)

Son livre *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (première édition - 1480 pages) paraît alors que la *Leben-Jesu-Forschung* est en plein déploiement (1835), mais il représente l'aurore de ce courant contraire qu'est la *Formgeschichtliche Schule*. Toutefois, c'est la conception romantique du mythe que Strauss a mise en œuvre, non les méthodes littéraires de la *Formgeschichte*.

Strauss, qui attachait plus de valeur aux idées religieuses qu'aux réalités de l'histoire, se place d'emblée au niveau du langage véhiculant des idées religieuses. Pour lui, les énoncés évangéliques sont d'ordre mythique. Il n'y a, pour autant, ni à les suspecter, ni à tenter de les réduire à quelque noyau historique pur que l'on pourrait en dégager. Ce qu'il faut dégager, c'est leur "signification" au niveau de l'Idée ; on pourra alors y voir l'expression d'une conception de l'humanité (dans son ensemble) comme Incarnation du divin et Devenir dieu de l'humain par, dans et à travers l'histoire.

*“L'auteur sait bien que le cœur intime de la foi chrétienne est totalement hors de prise pour ses recherches critiques. Mais la naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son Ascension demeurent des vérités éternelles, même si leur réalité, en tant que “historische Fakta”, peut être mise en doute ”*²⁰⁹.

C'est là une tentative de réduction nettement rationaliste, mais, à l'inverse de la *Leben-Jesu-Forschung*, elle ne vise pas à manifester la figure du Jésus historique. Le problème du langage est clairement posé, mais le langage semble dévorer l'événement, à telle enseigne qu'avec les successeurs de Strauss, on en arrivera à une sorte d'exténuation de la figure de Jésus²¹⁰. On prend en compte, d'emblée, l'interprétation christique du personnage Jésus, mais c'est l'interprétation qui importe, Jésus illustrant (?), incarnant (?) une "fonction christique" coextensive à l'idée d'humanité.

b) Martin KÄHLER

En 1892, M. Kähler donne une conférence sous le titre : *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (le soi-disant Jésus *historische* et le Christ vivant de la Bible - *biblisch-geschichtliche*). Contre la *Leben-Jesu-Forschung* et sa quête impossible du Jésus historique, il pose en principe que, pour parler de Jésus, il faut partir de la prédication de la communauté, car "le Christ réel n'est rien d'autre que le Christ prêché". Le Jésus de l'empirie historique (*historisch*) que recherche la *Leben-Jesu-Forschung* est à la fois inatteignable et inintéressant. Le vrai Jésus est celui qu'annonce le témoignage évangélique, celui de la prédication, celui du Kérygme : le Jésus biblique (*geschichtlich*), celui qui est toujours actuellement vivant et agissant dans la communauté, le Jésus-Christ...

Ce Jésus-là est justement celui qu'il faut reconnaître comme le Jésus réel, puisqu'il n'y en a pas d'autre, à vrai dire. Et l'on en sait assez avec celui-là pour savoir comment conduire sa vie aujourd'hui, ce qui est, finalement, la seule chose qui importe. Car, de ce point de vue, qu'apporteraient des certitudes - d'ailleurs impossibles - sur celui qui vécut il y a dix-neuf siècles?

3.3.2.- Les débuts.

Ce que la *Formgeschichtliche Schule* apporte au regard la recherche des prédécesseurs qui lui ouvrent la voie, c'est l'étude attentive de la constitution des écrits qui nous parlent de Jésus, à savoir les Évangiles.

W. WREDE (1859-1906) établit que le cadre général de Marc sur lequel la *Leben-Jesu-Forschung* croyait pouvoir s'appuyer pour restituer une biographie de Jésus est lui-même, déjà, une construction théologique de la communauté chrétienne. Jésus ne se serait pas dit, ni cru lui-même Messie ; c'est la communauté croyante des disciples qui, pour surmonter le décalage, voire la contradiction entre le Christ de sa foi et la réalité historique du Jésus de l'histoire, aurait inventé la "thèse" du "secret messianique", selon laquelle Jésus se serait bien sûr Messie, mais l'aurait caché durant sa vie publique. Une nouvelle fois, la réflexion, qui aurait dû réfléchir sur l'écriture évangélique, se perd dans des considérations psychologisantes²¹¹.

La *Formgeschichte* insiste donc, et de manière exclusive, sur la part prise par la communauté à la constitution des Évangiles, au plan non seulement de leur rédaction, mais même de leur contenu (exemple classique : comparer l'attitude des disciples en Mc 6, 45-52 et en Mat 14, 22-33). Les Évangiles ne constituent pas des ensembles suivis, structurés par le déroulement chronologique réel de l'existence terrestre de Jésus. Ils ne sont en réalité que la combinaison, tardive et dans un cadre qui représente une construction a posteriori commandée par la foi en Jésus-Christ, de petites unités remontant à une tradition pré-littéraire bien antérieure. Ces petites unités sont, quant à elles, sous une *forme* du genre "récit" dont les lois de constitution se laissent aisément repérer, l'exploitation d'un donné de base, certes historique, mais foncièrement remodelé : en fonction des préoccupations, besoins et problèmes apparus dans les communautés croyantes, aux différents stades de leur développement. On en vient donc à centrer toute l'attention sur le texte néotestamentaire lui-même et sur l'attitude déjà croyante dont il est le produit. De ce fait, on renonce délibérément à tout effort de rejoindre, dans ce qu'a pu être sa réalité, le Jésus historique (*historisch*).

Ayant découvert l'importance de l'approche historique, le XIX^{ème} siècle aboutit, quelle que soit la ligne de recherche adoptée, à des conclusions symétriquement décevantes :

²⁰⁹. D.-F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, I, 1853, IX-X.

²¹⁰ cf C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, [1994], p. 55.

²¹¹. cf C. PERROT, "La quête historique de Jésus du XVIII^{ème} siècle au début du XX^{ème}", *art. cit.*, p. 365.

- ou bien - *Leben-Jesu-Forschung* d'abord - la recherche historique, qui échoue à rejoindre *Jésus*, rend indécidable, sinon impossible, la foi en *Jésus* comme *Christ*.
- ou bien - *Formgeschichte* ensuite - la foi en *Christ* met hors de portée, voire disqualifie, une vraie certitude historique sur la réalité (*historisch*) de *Jésus*.

Mais cela problématise doublement la profession de foi en *Jésus* comme *Christ* :

- d'un côté, la science historique avoue son impuissance à atteindre le *Jésus* historique ; du même coup, s'évanouit celui à propos de qui on affirmait le titre de *Christ* (le *fait*).
- de l'autre, s'agissant de l'interprétation (du *sens*), le discours chrétien sur *Jésus* n'apparaît que comme *une* interprétation parmi d'autres ; elle n'est ni la seule, ni la seule valable.

Mais alors, en quoi une affirmation sur *Jésus* comme *Christ* est-elle encore possible et pertinente ²¹² ?

²¹². Quelques brève indications bibliographiques supplémentaires :

- E. KÄSEMANN, "Le Problème du *Jésus* historique", *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, p. 145-173.
- W. KASPER, *Jésus le Christ*, "Cogitatio Fidei" 88, Paris, Cerf, 1976, p. 31-52.
- J. ROBINSON, *Le kérygme de l'Église et le *Jésus* de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 1960.

CHAPITRE DEUXIÈME :

LA PROTESTATION CHRÉTIENNE.

0.- Annonce.

Ainsi que l'a indiqué le Chapitre Préliminaire, le discours chrétien est *un discours de la foi sur Jésus comme Christ, Seigneur et Fils de Dieu* : "la confession " Jésus est le Christ " est la formule brève de la foi chrétienne, et la christologie n'est rien d'autre que l'interprétation consciencieuse de cette confession"²¹³. Détaillons : "ce Jésus de Nazareth, unique, irremplaçable, est, en même temps, le Christ envoyé par Dieu, c'est-à-dire le Messie oint par l'Esprit, l'accomplissement eschatologique de l'histoire, le salut du monde"²¹⁴. Au terme du parcours historique brièvement évoqué, le discours christologique, en tant qu'essai d'attester *Jésus comme Christ*, est en crise radicale. On a contesté les modes d'attestation ; tous les registres du témoignage croyant se sont trouvés successivement remis en cause, l'acquis négatif de chaque période étant recueilli par la suivante. Après que l'*Aufklärung* ait fait sienne la contestation du registre *ontologique*, œuvre de la Réforme, et révoqué en doute (au nom de la raison) toute autorité ainsi que le registre *sotériologique*, la période suivante a mis en soupçon le registre *historique*.

On est désormais fondé à se demander si et comment un discours christologique est encore possible. Les chapitres à venir viseront à esquisser une réponse (positive !) à cette interrogation. Dans le chapitre qui s'ouvre maintenant, on s'attachera à recueillir un " geste théologique ", i.e. à montrer comment, *dans* la crise, des théologiens se sont efforcés de développer une théologie *de* la crise : non pas, en invoquant, je ne sais quel monument du passé, se protéger de ce qui nous critique, mais l'affronter résolument et découvrir la nouveauté du Dieu chrétien *dans* l'incertitude même à laquelle notre société nous expose²¹⁵. Non pas aller chercher ailleurs, en amont, un "toujours-déjà su, connu et admis - fût-ce certes " dans la foi " - au nom du seul entraînement et de la seule force de la *tradition*, et/ou au nom du seul prestige et de la seule autorité du *magistère* "²¹⁶, mais acquiescer à ce qui est le mouvement même de la foi, elle qui est "appelée à répondre de soi et de ce qui la suscite en *répondant aux questions* qui se lèvent d'un temps et d'une culture"²¹⁷.

Dans la Première Partie, le fait chrétien s'est imposé d'abord comme fait historique immédiat (période néotestamentaire), puis comme expérience ecclésiale de salut (période patristique). L'Église se présentait comme une réalité sociale dépositaire et attestataire exclusive d'une vérité salutaire. Dans la période que l'on vient de parcourir, l'Église comme communauté de foi, comme sujet de la foi, se voit déposséder de sa prétention à être la seule qualifiée à déclarer le sens de la figure de Jésus. C'est l'*Aufklärung* qui, la première, s'est proposé de retrouver la figure de Jésus comme par-dessous le dogme ecclésial du Verbe incarné. Son intention était de

*"redécouvrir, sous les traits alourdis par les siècles du "fondateur" d'une religion fortement autoritaire et traditionnelle, le visage d'un homme qui avait su se libérer, pour lui-même, des contraintes de l'autorité et de la tradition et ouvrir ainsi à ses disciples une voie toute nouvelle vers Dieu, la voie d'une liberté raisonnable"*²¹⁸.

Dans cette perspective, ce n'est plus désormais le fait chrétien qui s'impose par lui-même, mais l'*homme*, et au titre de sa raison, de la maîtrise qu'il entend avoir de son propre destin et/ou des acquis de la recherche historique. Dans ce qui apparaît comme une "réduction anthropologique" du fait chrétien, on relève la tendance à résorber dans le partenaire humain l'objet de la foi. Le résultat auquel on est, de fait, parvenu est une *Jésulogie* terme qui, se contre-distinguant de celui de *christologie*, désigne tout discours (*logos*) sur Jésus de Nazareth, l'homme concret, vu dans son temps, son " programme ", sa manière d'être, etc....²¹⁹.

²¹³. W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976, p. 14 ; ID., "Tâches de la christologie actuelle", in A. SCHILSON & W. KASPER, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, " Jésus et Jésus-Christ ", 9, Paris, Desclée, 1978, p. 170.

²¹⁴. W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 14 ; ID., "Tâches de la christologie actuelle", *loc. cit.*, p. 170.

²¹⁵. cf "vérifier la nouveauté du don de Dieu, de l'intérieur même de notre foi vécue dans cette société incertaine qui est la nôtre *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1997, p. 25 ; cf J.-L. SOULETIE, "Une désignation théologique du présent comme crise", in H.-j. GAGEY & D. VILLEPELET, *Sur la proposition de la foi*, Paris, l'Atelier, 1999, p. 21-37 (ici, p. 22). Cet article montre comment trois courants décisifs de la théologie au XX^e siècle ont eux-mêmes mis en œuvre le concept de *crise* : la théologie dialectique, la théologie transcendantale et la théologie politique.

²¹⁶. J. DORÉ, "La nécessité de la théologie", in J. Doré & C. THEOBALD (édit.), *Penser la foi*. Recherches en Théologie d'aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt, Paris, Cerf - Assas-Éditions, 1993, p. 1066.

²¹⁷. *ibidem*, p. 1071.

²¹⁸. J. MOINGT, "Invite et défi des Lumières", *RSR*, 72/4, 1984, p. 561 ; cf ID., *L'homme qui venait de Dieu*, p. 221-227.

²¹⁹. J. DORÉ & R. GIVORD, "Guide christologique en forme de lexique", in A. SCHILSON & W. KASPER, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, " Jésus et Jésus-Christ " 9, Paris, Desclée, 1978, p. 191-203.

Dès lors, on est conduit à se demander quel est le contenu exact de la parole et de l'œuvre du Jésus terrestre et, sous quelque forme qu'elle se présente, de sa continuation jusqu'à aujourd'hui²²⁰. Jésus n'est-il qu'une manifestation de la vérité existentielle de l'homme ? N'est-il qu'un *symbole* de l'homme (ou de l'humanité) ? N'est-il qu'une incarnation d'une "fonction christique" coextensive à l'histoire de l'humanité, ou bien est-il *le Christ* ? Nous sommes ici en présence de deux interrogations inséparables :

α) Selon cette perspective où Jésus ne serait qu'une incarnation d'une "fonction christique" coextensive à l'histoire de l'humanité, il ne serait pas *le Christ*, mais *un christ* parmi d'autres. Dès lors, nous devons nous demander en quoi Jésus est unique. Est-il seulement celui qui donne la mesure sans mesure de l'humain - ou bien, tant son *message* que sa *personne* doivent-ils être résolument *compris et interprétés théologiquement* ? Ou, pour le dire autrement : quel est l'*extraordinaire* de Jésus ?

β) Dès lors que nous proclamons que Jésus est *le Christ*, nous devons indiquer au nom de quoi nous nous estimons fondés à le proclamer. Nous devons, en particulier, relever ce qui constitue "le " problème central " de la réflexion christologique : qu'en est-il du rapport entre l'*idée* christique et la donnée *historique* " Jésus " ?²²¹. Notons que cette question se redouble aujourd'hui, où, dans une perspective de dialogue inter-religieux, l'on doit rendre compte de ceci : comment "la portée transhistorique et l'universalité de Jésus-Christ sont *inhérentes* à la facticité et à la positivité même de son événement"²²² ?

1.- Les théologies dialectiques (= registre ontologique)²²³.

Au début du XX^e siècle, la théologie régnante (théologie "libérale") était marquée par un rationalisme se traduisant

- d'une part, sur le lien entre religion et civilisation, par une foi au progrès dans l'histoire, par un optimisme sur les capacités de la raison humaine à conduire une montée de l'humanité vers le progrès et la civilisation :

*"le plan divin dans l'évolution de l'histoire est que les forces de l'esprit, qui la dirigent, remportent peu à peu la victoire et que le genre humain s'élève ainsi graduellement de l'état de nature à la civilisation. L'individu participe à cette lutte en s'ouvrant aux forces spirituelles et en se développant depuis l'état de nature jusqu'à la personnalité libre. De temps à autre apparaissent dans l'histoire des individus qui portent en eux de façon spéciale les forces spirituelles et divines. Un de ces porteurs de la Révélation, le plus noble et le plus grand, a été Jésus de Nazareth. En suivant l'exemple de Jésus et en participant à sa vie intérieure, l'homme fortifie son sens de Dieu et il acquiert la maturité d'une personne jouissant de la liberté morale et spirituelle"*²²⁴.

- d'autre part, à l'endroit des fondements du christianisme, par un scepticisme hérité de la *Leben-Jesu-Forschung*.

La caractéristique du courant dialectique sera précisément de retourner cette impuissance et d'en faire la théorie, par la mise en crise du lien entre religion et civilisation. Cette mise en crise fut d'abord opérée par la Première Guerre mondiale et la crise des années 20 en Allemagne. Cette guerre, et la révolution qui l'a suivie, ont brisé plus qu'un ordre extérieur. Dans ce naufrage, le monde s'est révélé pour ce qu'il était, une construction (un peu trop) à la mesure de l'homme ; cette crise politique est le symptôme et la figure d'une crise totale, celle qui signe la radicale impuissance de l'homme dans l'ordre du salut. Et cela ne peut que rejaillir sur le lien du christianisme avec le progrès culturel : ils ne s'identifient pas, comme le pensait le *Kulturprotestantismus* ; le christianisme est plutôt de l'ordre de la protestation ou de la mise en question, parce qu'il est porteur de l'annonce d'un monde à venir²²⁵.

Dans la crise, une théologie *de* la crise. Entre l'homme et Dieu, il y a une "différence qualitative infinie". Affirmation de la divinité de Dieu : "tel un prophète de l'Ancien Testament, Barth est rempli de zèle pour la divinité de Dieu, pour sa sainteté et sa transcendance, pour sa conviction que Dieu est *totaliter aliter*, différent en tous points de l'homme"²²⁶. Dès lors, quand Dieu vient vers l'homme, il vient d'une manière abrupte, impérative, tranchante ; inutile de chercher, dans son cœur ou son esprit, un point d'attache, une préparation, un terrain d'accueil pour Sa Parole. Cette venue de Dieu met en crise

²²⁰. Ce que l'on désignait, dans les années 60-70, sous l'expression "la cause de Jésus" (*die Sache Jesu*) - cf J. DORÉ & R. GIVORD, "Guide christologique...".

²²¹. J. DORÉ, "Présentation", in X. TILLIETTE, *La christologie idéaliste*, "Jésus et Jésus-Christ" 28, Paris, Desclée, 1986, p. 8.

²²². J. DORÉ, "Présentation", *loc. cit.*, p. 8.

²²³. Pour la théologie dialectique, voir : H. ZHRNT, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^e siècle*, "Bibliothèque Œcuménique" 5, Paris, Cerf, 1969.

²²⁴. H. ZHRNT, *Aux prises avec Dieu*, p. 16.

²²⁵. *ibidem*, p. 36.

²²⁶. *ibidem*.

radicale tout ce qu'est l'homme, ses entreprises et ses résultats, "comme un grand signe moins placé devant la parenthèse". "La Révélation de Dieu est la crise du monde"²²⁷ ; ainsi se manifeste la toute-altérité de Dieu.

Réciproquement, l'homme laissé à ses propres forces ne peut prétendre s'élever vers Dieu, ni mettre la main sur Dieu. Il n'y a pas de chemin de l'homme vers Dieu. Devant Dieu, l'homme a les mains vides. Au nom de cette "différence qualitative infinie", on aura donc une théologie d'opposition, qui brise "tous les joyeux petits traits d'union : opposition Dieu / homme ; révélation / histoire ; foi / raison ; grâce / nature ; Royaume de Dieu / progrès humain. Cette théologie, tout entière tissée d'oppositions, laisse entendre que "nous ne pouvons pas *comprendre* Dieu autrement que dans la dualité, dans la dualité dialectique"²²⁸.

*"La vérité de Dieu ne peut jamais s'exprimer en une parole humaine, mais toujours et uniquement sous forme de thèse et d'antithèse. Toute affirmation positive doit ici être aussitôt complétée et corrigée par une proposition négative contraire. Le oui doit s'exprimer par le non et le non par le oui. Par exemple, celui qui parle de la Révélation de Dieu dans la Création, doit dire aussitôt qu'il s'y cache ; celui qui parle de la ressemblance de l'homme avec Dieu doit parler aussitôt de son péché et de sa faiblesse, celui qui parle de la mort et de la condition éphémère de l'homme ne peut pas le faire sans parler aussitôt de la vie toute différente qui l'attend après la mort"*²²⁹.

Cette théologie prend sa source dans le cœur de l'Écriture : c'est par la parole de Dieu que s'accomplit la Révélation. Parler de Parole de Dieu, c'est souligner la portée historique, mais aussi l'absolue liberté de Dieu ; Il parle quand Il parle : ainsi l'initiative de Dieu est encore une manifestation de son altérité. C'est pourquoi la révélation vue comme Parole apparaît avoir un caractère irréductible, impostulable. Un pur événement. Cela advient, un point c'est tout. Cela survient de l'extérieur dans l'histoire.

Cela vaut évidemment de Jésus comme Parole de Dieu. Il est l'événement qui décide de tout, il est en dehors de toutes les catégories humaines - car s'il était, en quelque manière que ce soit, accessible à la critique, il ne serait plus révélation de Dieu. Ce qui se passe en Jésus ne peut être rejoint ni par l'attestation ni par la négation, mais par la seule ouverture de la foi à l'initiative toute-gratuite de Dieu qui se manifeste dans la prédication de la Parole. Cette Parole prendra le visage du jugement (à la fois condamnation et grâce), acculera l'homme à la décision hors de laquelle il n'y a pas de salut et sera révélation et rencontre de Dieu lui-même.

Pour Karl BARTH (1886-1968), s'il n'y a pas de chemin de l'homme vers Dieu, le Dieu tout-Autre est cependant accessible, par pure grâce, parce que l'événement de la Parole et de la Révélation s'enracine dans la réalité même de Dieu : il y a correspondance entre ce que Dieu est et le fait qu'il se révèle²³⁰. Dieu ne se contente pas de parler au monde, comme de l'extérieur ; *ce que* Dieu exprime et *ce qui* l'exprime, c'est encore Lui-même. Bref, il y a une unité profonde entre le Révélateur, le Révélé et l'acte de Révélation. De toute éternité, Dieu décide d'envoyer son Fils au monde qu'il a décidé de créer dans ce but-là, pour que les hommes entrent dans la grâce de l'Alliance.

Jésus-Christ est le *seul* chemin de Dieu vers l'homme. À propos de Barth, on a parlé de "concentration christologique". C'est une "christologie d'en haut". Dans la venue du Christ, "le plan de la réalité humaine connue de nous est coupé "perpendiculairement d'en haut" par le pan tout différent et inconnu de la réalité divine"²³¹. Cette coupe verticale tranche la réalité humaine de façon victorieuse. Mais "dans la vie de Jésus on ne reconnaît que les "points d'impact" de la réalité inconnue de Dieu, mais non cette réalité même"²³². Bref, on pourrait dire que le Christ est présent "tangentiellement" à l'humanité, plutôt que vraiment inséré dans le tissu de l'histoire. La Révélation "*n'est pas un événement historique à côté des autres événements de l'histoire universelle mais "l'histoire primordiale", " l'événement non historique ", le " temps intemporel "...* Elle n'est pas une lumière qui luit dans les ténèbres, mais un éclair qui déchire la nuit, ou plutôt qui vient de la déchirer"²³³.

Notons qu'ainsi Barth "récupère" une affirmation historique (Jésus-Christ est la présence immédiate de Dieu), une affirmation sotériologique (en vue de l'Alliance) et une affirmation ontologique (sur l'autorité de la Parole de Dieu). Notons toutefois que, dans le même mouvement, la foi est devenue invulnérable aux critiques et on a renoncé à toute procédure de cheminement vers la foi ainsi qu'à toute vérification humaine de la foi.

Rudolf BULTMANN (1884-1976) a été très marqué par la *Formgeschichtliche Schule*. Il introduit une discontinuité radicale entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire ; se rapporter à l'écrit permet juste de mettre à jour le kérygme des

²²⁷. *ibidem*, p. 26.

²²⁸. K. BARTH, cité par H. ZHRNT, *op. cit.*, p. 31.

²²⁹. H. ZHRNT, *Aux prises avec Dieu*, p. 31.

²³⁰. C'est le thème de "*l'humanité de Dieu*". Cette expression "ne désigne pas l'humanité particulière assumée par le Verbe, mais le souci de l'homme qui est en Dieu, le désir qui l'incline vers l'homme" (J. MOINGT, "Gratuité de Dieu", *RSR*, 83 [1995], p. 350).

²³¹. H. ZHRNT, *Aux prises avec Dieu*, p. 29

²³². *ibidem*, p. 30.

²³³. *ibidem*.

premiers chrétiens, non de remonter à la réalité historique de Jésus dont les écrits néotestamentaires se réclament. Cette position est à la rencontre de deux convictions :

- une conviction historique : Bultmann pense que nous ne pouvons rejoindre le Jésus de l'histoire ; de lui, nous ne pouvons pratiquement rien savoir : "La tradition nomme Jésus l'auteur de ces pensées (du kérygme) ; et il y a de fortes chances qu'il le soit vraiment. Même s'il en était autrement, cela ne changerait rien... Chacun est libre de mettre le nom de 'Jésus' entre guillemets et de considérer ce mot comme une abréviation pour le phénomène qui nous occupe"²³⁴.
- un *a priori* théologique : si l'on ne peut presque rien savoir de la figure historique de Jésus, il faut savoir faire de cette indigence vertu. Bultmann ne nie pas que l'on soit en mesure d'aligner quelques éléments historiques sur l'existence de Jésus comme prophète, ou sur son activité de thaumaturge, ou encore sur la mort à laquelle il a été condamné au nom de la loi juive sous laquelle il a vécu. Mais, fondamentalement, la foi n'a pas d'intérêt à la figure historique de Jésus ; l'histoire n'a aucune pertinence en matière de foi, et toute recherche de légitimation de la foi par l'histoire est contraire à la foi :

*"La reconnaissance de Jésus comme de celui en qui la Parole de Dieu se réalise de manière décisive est un pur acte de foi, indépendant de la réponse apportée à la question historique de savoir si Jésus s'est tenu pour le Messie. Seul l'historien peut répondre à cette question - dans la mesure où une réponse est possible ; et la foi, comme décision personnelle, ne peut dépendre de son travail"*²³⁵.

C'est que tout ce qui tendrait à l'objectivation de Dieu (ou de son agir) par une enquête historique est à répudier comme dénaturant la foi qui n'est que décision et engagement. Bultmann pose en effet que la recherche d'un savoir objectif poursuit une sécurité comparable à celle qui repose sur les bonnes œuvres. Et c'est pourquoi il compare son entreprise à celle de Luther sur la justification par la foi sans les œuvres de la Loi. Dieu n'entre pas dans la chaîne des objets intramondains²³⁶, et dès lors, "parler théologiquement de Jésus-Christ signifie parler de lui tel qu'il est visible à la foi et uniquement à la foi"²³⁷. De la sorte, la foi apparaît invulnérable aux contestations.

Ces théologies dialectiques (ou "théologies de la parole") se sont données pour tâche de rendre compte d'une démarche de foi apte à surmonter les contradictions de la théologie libérale et les résultats décevants (ou négatifs) des recherches portant sur l'histoire de Jésus. Selon cette démarche de foi, l'homme n'a pas à demander des comptes, mais à s'éprouver interpellé par la Parole de Dieu ; l'homme porte en lui tout ce qu'il faut pour confesser cette parole. De la sorte, ces théologies donnaient un contenu à la proclamation de Jésus comme Christ et déplaçaient l'auctoritatif et l'ontologique des formules dogmatiques (ou du Magistère) sur la Parole de Dieu (dont témoigne l'Écriture).

La recherche des fondements anthropologiques (=registre sotériologique).

Dans leur mouvement de protestation les théologies dialectiques réaffirmaient de manière abrupte la transcendance et la divinité de Dieu (le "droit de Dieu") mais ne tenaient pas assez compte du fondement anthropologique (le "droit de l'homme") dans l'acte de croire. Si, après K. Barth, la "concentration christologique" reste un point acquis, on reprochera aux théologies dialectiques de ne pas suffisamment faire droit à l'histoire humaine. C'est pourquoi, la relève de ces théologies se donnera pour tâche de bâtir une christologie "d'en-bas", qui parte d'un Jésus pleinement inséré dans notre histoire - et lui donnant, par le fait même, pleine valeur.

Dans cette optique, on analysera ici la position de K. Rahner²³⁸. Tout d'abord, sa réflexion se déploie à une époque où la recherche historico-critique a apporté bien des éléments sur le lien entre le "Jésus de l'histoire" et le "Christ de la foi". En outre, parce qu'il intervient à partir d'une position catholique, il est plus enraciné dans une tradition ecclésiale et moins tentée par le fidéisme. Mais, s'agissant de la christologie traditionnelle, il fait le constat que "ses affirmations théologiques ne sont pas formulées de telle manière que l'homme puisse remarquer comment ce qui est visé en elles se rattache à sa

²³⁴. R. BULTMANN, *Jésus*, Paris, Seuil, 1968 [l'édition allemande est de 1926 !], p. 35.

²³⁵. R. BULTMANN, *Théologie des Nœufs Testaments*, Tübingen, 1953, p. 26, cité par R. MARLÉ, *La singularité chrétienne*, "Christianisme en mouvement" 15, Tournai, Castermann, 1970, p. 30.

²³⁶. "Le Révéléateur en venant dans le monde ne devient pas un phénomène du monde, mais il demeure l'hôte étranger toujours en train de s'en aller" (R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, cité par R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1966, p. 143).

²³⁷. R. BULTMANN, *Foi et Compréhension*, tome I, Paris, Seuil, p. 107.

²³⁸. Pour la christologie de K. Rahner, voir K. RAHNER, *Traité fondamental de la Foi*, Paris, Centurion, 1983 ; B. SESBOÛÉ, "Karl Rahner et les "chrétiens anonymes", *Études*, 361/5 (Novembre 1984), p. 521-535 ; E. MAURICE, *La Christologie de Karl Rahner*, "Jésus et Jésus-Christ" 65, Paris, Desclée, 1995.

compréhension de lui-même, qui s'atteste dans son expérience"²³⁹. En d'autres termes, une réflexion théologique pour aujourd'hui ne peut plus porter sur son seul "objet" indépendamment du sujet qui est censé le recevoir. Dès lors qu'ils ne peuvent rejoindre l'homme, les énoncés de la théologie traditionnelle risquent d'apparaître comme des "surenchères mythologiques d'événements historiques"; ainsi s'impose la nécessité "d'un critère permettant de distinguer, dans la christologie traditionnelle, entre une authentique réalité de foi, d'un côté, et son interprétation de l'autre, interprétation qui aujourd'hui n'est plus en mesure de nous transmettre ce qui se trouve en conformité avec la foi"²⁴⁰. D'où son intention : en "s'interrogeant sur les possibilité *a priori*, dans l'homme, de la venue du message-Christ"²⁴¹, il se propose d'opérer une justification fondamentale de la foi en tant qu'elle annonce en Jésus la révélation de Dieu et le salut de l'homme.

Par voie de conséquence, cet essai de vérification se déroulera à partir d'une anthropologie, une "anthropologie métaphysique qui envisage l'homme d'après sa disposition à l'écoute d'une révélation éventuelle de Dieu dans l'histoire"²⁴². Car c'est par la structure de son être d'homme que l'homme est renvoyé constitutivement au monde et (plus encore) à l'histoire comme au lieu où peut lui être proposé un accomplissement. Cela ne signifie nullement que Rahner entende développer une christologie rationaliste, qui serait *déduite* à partir de l'homme, de manière anhistorique, et illustrée par le personnage historique de Jésus, mais il s'attache à montrer que Révélation et salut, qui s'accomplissent dans l'histoire, correspondent à l'existence des hommes

"Lorsque nous disons (...) qu'il faut ériger une doctrine a priori de la réalité Homme-Dieu, cela ne signifie naturellement pas que, d'un point de vue temporel et historique, une telle doctrine a priori puisse s'affirmer avant la rencontre de fait avec l'Homme-Dieu. L'on réfléchit toujours sur les conditions de possibilité d'une réalité que l'on a déjà rencontrée. Mais une telle réflexion ne devient pas pour autant superflue : elle procure une compréhension plus claire et plus réfléchie de la réalité que l'on a rencontrée, et légitime à nouveau la conviction intellectuelle de ce que l'on saisit la réalité telle qu'elle est" ²⁴³.

Dès lors, la christologie est le modèle de l'anthropologie ou, selon une formule qui fut beaucoup reprochée à K. Rahner, "la christologie peut être traitée comme une anthropologie qui se transcende elle-même et l'anthropologie comme une christologie déficiente" (ou incomplète, c'est-à-dire en quête de son accomplissement)²⁴⁴.

Bref, cette théologie fondamentale est transcendantale: analysant les "structures nécessaires et invincibles du sujet connaissant lui-même"²⁴⁵, elle établit que "le mouvement transcendantal de l'esprit, ordonné au mystère absolu dans la connaissance et la liberté, est porté par Dieu lui-même en son autocommunication de telle sorte que ce mouvement a son terme et son origine (...) dans le Dieu d'absolue proximité et immédiateté"²⁴⁶. Cette "présence" de Dieu, Rahner l'appelle "existential surnaturel"²⁴⁷.

Toutefois, si chaque homme est habité par cet existential surnaturel de l'autocommunication de Dieu, il lui revient de le vivre sous le mode de l'accueil ou du refus. K. Rahner analyse alors les conditions de possibilité d'une réalisation et d'un accueil de la part de l'homme de ce que Jésus réalise. Cet accueil n'est possible que parce que l'homme rencontre l'événement Jésus dans une rencontre concrète et particulière ; il s'appuie sur le fait que cet événement Jésus ayant eu lieu dans l'histoire, l'homme peut en faire l'expérience. Rahner peut ainsi "présenter le Christ comme la réponse à la recherche du sauveur absolu, recherche déjà stimulée et orientée par le fait de Jésus de Nazareth. Sans lui, elle ne serait clairement jamais entamée. Mais ce fait implique la structure déjà mentionnée et qui détermine l'homme de l'intérieur. Jésus révèle l'autocommunication de Dieu fait homme en donnant ainsi réponse à la tendance la plus profonde de l'existence humaine"²⁴⁸. Il en va de la christologie comme de l'expérience humaine de l'amour : l'amour est une possibilité fondamentale de l'homme, sans laquelle il n'est pas homme, mais ce n'est qu'en fonction de rencontres concrètes, historiques, que l'homme est appelé à se comprendre comme appelé à aimer. Dès lors, il est clair que ce qui advient à l'homme de l'extérieur n'est pas nécessairement hétérogène des tout-petits qui est le destinataire du dévoilement du mystère. Notons que Jésus est apparemment remplacé par ce peuple ; à la vérité cet "effacement de Jésus complète sa propre image : il se fait, devant les tout-petits, plus infime, s'il est possi... *ibidem*, p. 100.268 [= Le récit, la lettre et le corps, p. 100.9]. = Le récit, la lettre et le corps, p. 98-99]. = Le récit, la lettre et le corps, p. 98-99]. p. 98-99]. 1982, p. 98-

²³⁹. K. RAHNER, "Théologie et anthropologie", *Écrits théologiques*, Volume 11, Paris, Ddb, 1970, p. 211-212 ; voir, pour la question de la sotériologie, E. Maurice, *op.cit.*, p. 91.

²⁴⁰. K. RAHNER, *Traité fondamental de la Foi*, p. 236.

²⁴¹. *ibidem*.

²⁴². K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, Paris, Mame, 1968, p. 53.

²⁴³. K. RAHNER, *Traité fondamental de la Foi*, p. 204.

²⁴⁴. K. RAHNER, "Problèmes actuels de christologie", *Écrits théologiques*, Volume 1, Paris, Ddb, 1959, p. 135, note 1 ; voir les réflexions de E. Maurice, *op.cit.*, p.243-244.

²⁴⁵. K. RAHNER, *Traité fondamental de la Foi*, p. 33.

²⁴⁶. *ibidem*, p. 154.

²⁴⁷. À la différence de l'*existential* qui désigne l'ensemble des comportements par lesquels l'homme dispose de lui-même au sein de son histoire, l'*existential* vise une structure fondamentale qui affecte nécessairement les comportements existentiels.

²⁴⁸. K. NEUFELD, "Somme d'une théologie - somme d'une vie, Le *Traité fondamental de la foi* de K. Rahner", *NRTh*, 106, 1984, p. 830.

99]. _____ans qu'il puisse le postuler, l'annonce de Jésus-Christ n'a quelque chance d'être plausible que si elle rejoint ses expériences fondamentales : angoisse fondamentale de l'existence, expérience de la mort, profession de l'espérance qui meut l'agir, expérience de la gratuité, service de l'amour, etc. On peut toutefois s'interroger sur le degré de pertinence de la théologie transcendantale : le rôle de la foi se limiterait-il à fournir une information selon laquelle existe effectivement ce à quoi l'homme aspire au plus profond de son être ?

3.- Le retour à l'histoire.

Le retour à l'histoire dont il sera maintenant question est d'abord un fait en christologie, à l'époque tout à fait contemporaine. C'est un fait que bon nombre d'exégètes, et d'abord parmi eux ceux-là mêmes qui s'inscrivent dans la postérité directe de Bultmann, ont à la fois manifesté un intérêt considérable pour la réalité même du Jésus historique comme tel, et estimé ensuite pouvoir y avoir un authentique accès.

Ce retour à l'histoire a trouvé sa *nécessité* dans le fait que, d'une part, des auteurs comme K. Barth et R. Bultmann en niant, chacun à sa façon, et son utilité et sa possibilité, ont, du même coup, fait apparaître les risques, voire les inconséquences qui en résultaient pour les tentatives de discours christologiques, et d'abord pour les leurs propres ; dans le fait que, d'autre part, K. Rahner, accordant une assez grande place à l'événement Jésus, a, du même coup rendue plus urgente la recherche à son sujet.

Ce retour à l'histoire a trouvé sa *nécessité* en ceci que les exégètes ont souligné de plus en plus clairement : certes, les témoignages du N. T. sur Jésus sont bien, de part en part, imprégnés d'une *foi* qui les fait dire Jésus comme le Christ, mais, dans le moment même où ils se formulent ainsi comme attestations de foi, ils n'en véhiculent pas moins des éléments – effectivement repérables par nous - qui apparaissent bien se fonder du point de vue historique dans la réalité même de Jésus²⁴⁹.

3.1.- Les Postbultmanniens et le Jésus historique²⁵⁰.

L'une des caractéristiques essentielles de l'ère postbultmannienne est que l'on y voit nombre de disciples de Bultmann lui-même mettre à jour, à partir des textes néotestamentaires eux-mêmes, une continuité effective entre la proclamation par la foi (post)pascale de Jésus comme Christ, telle qu'elle s'exprime dans le N. T., et la réalité prépascale du Jésus historique comme tel. A tel point que l'on prétend désormais pouvoir affirmer a) qu'a joué chez les disciples, dès l'époque prépascale, ce qu'il faut appeler proprement une foi²⁵¹, b) que s'est donc développée, dès ce stade, ce qui est proprement, déjà, une christologie. Certes, les modalités de cette christologie sont différentes qui apparaissent dans les attestations postpascales, où Jésus est alors expressément confessé comme le Sauveur universel et le propre Fils de Dieu - mais quitte à considérer par contrecoup ces dernières comme les expressions d'une christologie "explicite" ou "directe", des auteurs n'hésitent pas à parler, pour la période prépascale, de christologie "implicite" (Ebeling) ou "indirecte" (Conzelmann) .

On peut rattacher à Ernst KÄSEMANN le début de la prise de distance que l'on voit progressivement s'instaurer par rapport aux positions de Bultmann. A pu jouer aussi l'influence de quelqu'un comme Jeremias, avec, entre autres, sa recherche des *ipsissima verba Jesu*, mais sa réaction est moins significative, dans la mesure où, à la différence de Käsemann et d'autres auteurs, lui n'a jamais été bultmannien.

En octobre 1953, à la Réunion des Anciens de Marburg (ville universitaire de Bultmann !), Käsemann prononça une conférence, intitulée "Le problème du Jésus historique"²⁵², dans laquelle, sur cette question de la nécessité et de la possibilité d'un retour au Jésus de l'histoire, il prenait proprement le contre-pied des positions de son maître. Alors que Bultmann écrivait encore en 1960 : "le Christ du Kérygme n'est pas une figure qui puisse se trouver en continuité avec le Jésus historique (...) il est impossible, par les moyens de la recherche historique d'apporter la preuve que la continuité historique existant entre Jésus et le Kérygme est celle d'un accord substantiel", Käsemann écrit (dès 1952) : "c'est seulement si la prédication de Jésus coïncide nettement avec la prédication sur Jésus qu'il est compréhensible, admissible et nécessaire que le Kérygme du N. T. recouvre le message de Jésus, et que le Ressuscité soit le Jésus historique. Nous sommes ainsi sollicités comme historiens à remonter plus haut que Pâques... Nous comprenons ainsi si oui ou non il se tient derrière la parole de son Église, si le Kérygme chrétien est un mythe qui peut se dissocier de sa parole et de lui-même ou s'il nous relie historiquement et indissolublement à lui".

²⁴⁹. Voir par exemple le critère de la "double différence" de Käsemann (cf C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, " Jésus et Jésus-Christ " 11, Paris, Desclée, 1979, p. 64 s.

²⁵⁰. Sur ce point, consulter J. ROBINSON, *Le kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 1960.

²⁵¹. cf B. SESBOÛÉ, "Avant Pâques. La genèse de la foi en Jésus, Christ et Seigneur", *Pédagogie du Christ*, p. 19-42.

²⁵². E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux, 1972, p.145-173.

Il ne faut pas s'y tromper - même si des auteurs comme Elert (dans un ouvrage dont la première édition remonte à 1940) ou Althaus (id. 1947) ont pu déjà amorcer le mouvement en ce sens -, le "non" de Käsemann - prononcé en un lieu si symbolique ! - paraît bien revêtir, par rapport à Bultmann, une importance analogue à celle qui revient au "non" de Martin Kähler par rapport à la *Leben-Jesu-Forschung*. La raison fondamentale de cette "protestation", c'est que la position de Bultmann aboutissait, de fait, en même temps qu'à une subjectivisation et à une privatisation de la profession de foi, à une déshistoricisation et à une "démondanisation" et de la figure de Jésus et de la démarche des croyants²⁵³. Précisément, pour éviter tous ces risques, il fallait - si du moins l'on prétendait continuer à parler de "Christ" et à répondre de sa parole -, tenter de ré-immérer le Kérygme dans l'histoire. Autrement dit, il fallait établir si oui ou non un lien, une correspondance, une continuité existent entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire. Concrètement, puisque les "théologiens de la Parole" faisaient tout reposer sur le caractère de mise en demeure et d'autorité du Kérygme portant sur le Christ, il fallait vérifier si ce caractère de mise en demeure et d'autorité se vérifiait déjà chez le Jésus prépaschal. On notera la variété des axes de recherche :

- tantôt, on s'en rapporte à l'enseignement même de Jésus et à son caractère d'autorité souveraine - ainsi, les antithèses du Sermon sur la Montagne - c'est la voie de Käsemann.
- tantôt, au caractère définitif et proprement eschatologique que Jésus donne à son intervention dans l'histoire (Conzelmann).
- tantôt, on met en valeur l'aspect tranchant, décisif, pour le salut et la communion avec Dieu que Jésus donne à l'appel à se mettre à sa suite (Schürmann).
- tantôt, c'est le comportement extérieur de Jésus - communauté de table avec les pécheurs - (Fuchs).
- tantôt c'est la foi même de Jésus que l'on retient, aboutissant à la présenter non seulement comme un témoignage ou comme un exemple, mais comme le fondement et le lieu de passage de toute foi au Dieu Sauveur (Ebeling).

Quel jugement porter sur ce "retour à l'histoire" ? Il y aurait d'abord à apprécier les méthodes exégétiques : est-on en droit de réduire l'apport des textes à ce que peut en dire la *Formgeschichte* ? Le kérygme entendait-il témoigner uniquement du "Christ", ou bien indissolublement de "Jésus" confessé "Christ" ? S'il est possible d'établir une concordance entre les paroles de Jésus et ce qu'en transmet le N. T., il devient impossible d'opposer le "Jésus de l'histoire" et le "Christ de la foi". On peut alors se demander si, sous une forme nouvelle, nous n'assistons pas au retour d'un problème classique de la christologie : cette faille infranchissable instaurée entre le "Jésus de l'histoire" et le "Christ de la foi" n'est-elle pas la reduplication du nestorianisme ?

3.2.- La réflexion de W. Pannenberg.

Dans les cinquante premières pages de son ouvrage²⁵⁴, Pannenberg présente sa méthodologie. Il exclut successivement que l'on puisse partir d'un point de vue magistériel (ou ontologique) - on s'inscrirait ainsi dans la ligne d'une "théologie d'en haut", à l'instar de toute la réflexion théologique "jusqu'à l'époque récente" - et qu'on puisse partir d'un point de vue sotériologique (ou anthropologique). Selon lui, le seul point de départ possible est l'histoire de Jésus.

Pannenberg ne comprend pas le fait historique dans un sens positiviste, comme une réalité "brute", que l'on pourrait traiter à l'égal d'un phénomène physico-chimique, pour l'analyser en quelque sorte de l'extérieur, comme un "objet", et en dégager les éléments composants et les propriétés - ici, s'agissant de la réalité Jésus : son rôle salvifique ou sa condition divine. Pannenberg sait bien que le fait historique comporte, de soi, une signification que peut seulement dégager une interprétation, au sens précis du terme. Mais la signification que l'on reconnaît à un événement historique ne peut être tenue pour authentique que si elle apparaît, de fait, inhérente, interne, immanente à l'événement lui-même pris comme tel. Cela signifie concrètement que si Jésus peut être confessé par nous comme vrai Sauveur et vrai Dieu, cela ne peut être qu'à la condition qu'on ait expressément établi au préalable que cela s'est effectivement attesté *dans* la factualité historique de l'événement Jésus lui-même. C'est pourquoi Pannenberg se révèle si sévère à l'égard des "théologies de la Parole" (et même de Martin Kähler), coupables, selon lui, de se désintéresser de l'événement Jésus. Ce faisant, il estime qu'elles scient la branche sur laquelle elles sont assises : "c'est seulement si le caractère de révélation ne vient pas s'ajouter comme un complément aux événements, mais leur est inhérent, qu'ils peuvent fonder la foi. Et c'est d'ailleurs précisément ce que la christologie doit montrer" (p. 26).

Après avoir ainsi décrit, en fonction de son choix fondamental en faveur d'une approche historique, ce qu'il appelle "la tâche de la christologie" (§ I - p. 15-27), Pannenberg en vient à dire (§ II - p. 30-35) comment, selon lui, le point de vue ontologique est à aborder : "si donc la christologie doit commencer par l'homme Jésus, la première question qu'elle doit se poser est celle de son unité avec Dieu" (p. 34). Enfin, dans son chapitre II, qu'il intitule précisément "Christologie et sotériologie", Pannenberg note d'entrée que "le problème sotériologique ne peut être le principe d'une doctrine

²⁵³. R. MARLÉ, *La singularité chrétienne*, p. 19-23.

²⁵⁴. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, "Cogitatio Fidei" 62, Paris, Cerf, 1971 (l'édition allemande est de 1964). Voir également I. BERTEN, *Histoire, Révélation et Foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Bruxelles, C.E.P., 1969.

christologique” (p. 37). Il indique ensuite comment il est nécessaire et possible de procéder à la découverte et à la présentation du rôle salvifique de Jésus-Christ : “ Jésus n’a de signification “ pour nous ” que dans la mesure où cette signification s’attache à lui-même, à son histoire et à la personne que révèle cette histoire”(p. 50)²⁵⁵.

3.3.- La “ troisième quête ” du Jésus historique.

Selon D. Marguerat²⁵⁶, la “ deuxième quête ” du Jésus de l’histoire se caractérise par quatre traits :

- 1) elle renonce à l’idée de reconstruire le scénario de la vie de Jésus (hormis la succession Galilée-Jérusalem);
- 2) c’est pourquoi, elle se concentre sur les paroles, paraboles et controverses de l’homme de Nazareth;
- 3) la prédication de Jésus et la conscience de soi qu’avait le maître sont d’ordre eschatologique. Jésus annonce l’imminence venue du Règne (Mc 1,15);
- 4) la singularité de la figure de Jésus se situe à la fois à distance du judaïsme et en-deçà de la métamorphose post-pascale des traditions au sein du christianisme primitif (la “double différence ” de Käsemann).

Or, à l’exception (et encore) du premier, ces quatre paramètres seront attaqués au début des années 1980 par un nombre grandissant de chercheurs, presque tous américains. Malgré leurs divergences profondes, cette constellation de chercheurs n’a pas hésité à s’auto-proclamer *the third Quest*.

Cette “ troisième quête ” est en réalité une nébuleuse, constituée de plusieurs axes de recherche et dont on peut mettre en doute l’homogénéité. Ainsi l’impulsion initiale de ces travaux ne provient pas de la même source : certains se fondent sur l’exploitation de la littérature apocryphe chrétienne, d’autres sur une approche renouvelée du judaïsme, d’autres sur les plus récentes études de la source dite des *logia*, d’autres encore optent pour une approche en sociologie historique. D. Marguerat regroupe ces recherches sous cinq titres.

α) Entendre la voix de Jésus : le Jesus Seminar. Ce cercle d’exégètes, fondée en 1985 par Robert W. Funk, s’est donné pour objectif de détecter au long des quatre évangiles les paroles qui pouvaient être sans réserve attribuées au Nazaréen. Résultat : 18 % des paroles de Jésus selon les évangiles ont été jugées dignes du label d’authenticité et imprimées en rouge dans une version ad hoc des évangiles.

β) Le philosophe cynique itinérant C’est l’ouvrage le plus médiatisé de cette nouvelle vague : *The Historical Jesus* de John Dominical Crossan (1991), au sous-titre délicieusement provocateur “ La vie d’un paysan juif méditerranéen ”. Il privilégie les paroles sapientiales, les aphorismes provocants, les tournures à double sens - ce qui rapproche Jésus des philosophes cyniques-stoïciens dont le nomadisme est bien connu de la société gréco-romaine au premier siècle²⁵⁷. Crossan construit ainsi l’image d’un Jésus paysan galiléen, animant de ses invectives la rébellion des pauvres contre l’hellénisation de la Palestine. Il prône un égalitarisme radical hostile à toute hiérarchisation sociale. Il partage la compagnie de n’importe qui. Il mange avec tout le monde, pratiquant une “ commensalité ouverte ” qui fait scandale. Son activité thérapeutique est associée à la magie, car elle opère sur un registre parallèle aux régulations religieuses officielles de la maladie. Ses exorcismes s’expliquent par le surgissement fréquent de phénomènes démoniaques dans les sociétés soumises à une occupation coloniale. Jésus meurt abandonné ; des croyants ont interprété sa mort suivant des catégories prophétiques qui donneront naissance au récit de la Passion et de Pâques. Remarquons que, dans cette présentation, la dimension eschatologique et théologique du discours de l’homme de Nazareth est occultée (Jésus est un Jésus sapientiel lavé de toute eschatologie futuriste ; l’idée du Royaume de Dieu lui est concédée, mais on la comprend comme une qualité du temps présent ; l’altérité dont le Nazaréen est le porteur se dilue en une morale d’exception).

γ) L’homme de l’Esprit. Cette déseschatologisation de Jésus est portée à son comble dans le livre de Marcus Borg (*Jesus : A New Vision*). Jésus, historiquement parlant, était une personne remplie de l’Esprit au sein du courant charismatique du judaïsme. Jésus est aligné sur la tradition millénaire des grands charismatiques, familiers de l’Esprit et aux visions extatiques. Ses expériences, qu’il faut bien appeler mystiques, commencent au baptême avec la vision des cieux ouverts et la descente de l’Esprit (Mc 1,9-11) ; elles se poursuivent dans la vision de Satan chutant du ciel (Luc

²⁵⁵. Pannenberg ajoute (*ibidem*) : “la sotériologie doit découler de la christologie, ce ne doit pas être l’inverse. Sinon, la foi même dans le salut perd toute sa force”.

²⁵⁶. cf. D. MARGUERAT, “La “ troisième quête ” du Jésus de l’histoire”, *RSR*, 87/3, p. 397-421.

²⁵⁷. À qui ce portrait semblerait saugrenu, D. Marguerat rappelle que l’une des plus anciennes représentations iconographiques du Christ, à Rome, est un sarcophage du 4^e siècle représentant Jésus barbu, cheveux longs, assis sur une pierre et gesticulant en position oratoire - portrait qui assimile Jésus aux philosophes cyniques itinérants, dont Diogène (4 siècle avant J.-C.) demeure le légendaire prototype. Ce recours au modèle stoïcien dénote à l’évidence un processus d’acculturation de la figure de Jésus dans la société romaine, mais il ne tranche pas la question : Jésus fut-il un prophète cynique pratiquant l’auto-suffisance, la liberté de parole et la haine du monde ?

10,18) et seront perpétuées par les premiers chrétiens, Paul en premier lieu (2 Cor 12). Cela produit, face à une modernité chrétienne embarrassée par un Jésus apocalyptique, un Jésus “ culturellement correct ”.

δ) Le prophète de la restauration d'Israël. Ed Parish Sanders [*Jesus and Judaism* (1985)], spécialiste de l'antiquité juive et de la littérature talmudique, investit dans la recherche du Jésus de l'histoire une vision renouvelée du judaïsme du second Temple avant le grand ébranlement de 70. Là encore, la conjoncture aide à comprendre. Sous le coup de la Shoah, les biblistes ont été invités à revisiter l'image du judaïsme que véhicule les écrits fondateurs du christianisme. Du côté chrétien, la deuxième quête était largement tributaire d'une antinomie opposant à un judaïsme légaliste et tracassier Jésus vu comme le champion d'une religion du cœur. Du côté juif, la recomposition de l'image du passé a été traditionnellement gouvernée par l'oubli des marginalités apocalyptiques ou hellénisées (Philon, Josèphe) au profit d'une sorte d'orthodoxie rabbinique. L'erreur, on peut le dire maintenant (grâce à Sanders), était double : elle était de détacher systématiquement Jésus de son milieu, en bref de nier sa judaïté ; elle était aussi de souscrire à l'idée d'un judaïsme massif avant 70. Il fallait remonter en deçà d'une dualité mal comprise Loi-Évangile et en deçà d'une vision monolithique du judaïsme au temps de Jésus. C'est pourquoi nous nous habituons peu à peu à retrouver la judaïté de l'homme de Nazareth, à apprivoiser en quelque sorte l'idée qu'historiquement, il est plus correct de voir en Jésus un juif réformateur du judaïsme qu'un archétype de chrétien²⁵⁸.

Pour Sanders, Jésus s'est compris comme un prophète au bord du grand basculement de l'histoire. Le point de départ de son livre est une longue analyse du geste de Jésus chassant les marchands du Temple. Il ne s'agit ni d'une purification du rite cultuel, ni d'une condamnation morale du trafic au Temple (ces deux interprétations relèvent de la relecture chrétienne) ; le geste était attendu du Messie : faire acte de destruction symbolique du Temple en vue de la restauration eschatologique du peuple saint. La clef de la vocation de Jésus est celle-ci : préparer le rassemblement d'Israël pour la venue puissante de Dieu.

ε) Le militant du changement social. Richard Horsley et Gerd Theissen appliquent dans la reconstitution de la Palestine de naguère les outils de la sociologie historique. Le milieu dans lequel intervient Jésus, et à partir duquel il doit être compris, est le petit peuple galiléen fait de paysans et d'artisans, une population marginalisée par une classe économique exploitante, hiérarchie du Temple incluse. La situation de la Galilée est de type colonial : les élites urbaines contrôlent la vie économique d'une population laborieuse qui compte non loin de 90 % des habitants. Jésus s'est dressé contre ces pouvoirs politico-économico-religieux en défendant le droit du pauvre et de l'exploité. Mais à la différence du programme théocratique des zélotes, sa réponse à l'oppression n'a pas consisté à déclencher une révolution politique visant à ravir le pouvoir à la classe dominante (révolution par le haut) ; il a développé au contraire une révolution sociale visant à changer les mentalités (révolution par le bas).

Quel bilan faire de cette “ troisième quête ”? S'agissant du questionnement, la nouveauté de cette quête face à la deuxième se tient dans le fait que Jésus est reconstruit sur une vision revisitée et plus empathique du judaïsme antique et sur un paradigme de continuité avec son milieu natif. Pour la deuxième quête, parmi les critères d'authenticité retenus dans la critique des sources, le principe des critères avait été formulé par Käsemann : une tradition n'est attribuable à l'homme de Nazareth que dans la mesure où elle “ ne peut être ni déduite du judaïsme, ni attribuée à la chrétienté primitive ”. Ce critère de dissemblance procède manifestement d'une idéologie de la rupture, où l'on reconnaît l'impact de la théologie dialectique : la singularité de Jésus est perçue à distance de son milieu natif (comme si Jésus n'avait pu dire ce qu'un rabbi dirait) et aussi à distance de la tradition post-pascale (comme si l'Église se définissait exclusivement par un geste de fracture théologique à l'égard du Nazaréen). En d'autres termes, les chercheurs de la “ *third Quest* ” postulent une continuité entre Jésus et le milieu du judaïsme antique. La singularité du Nazaréen est identifiée sur le fond d'une recherche d'analogies possibles au sein de la société juive antique²⁵⁹. Notons, d'une part, que ce paradigme de continuité, qui restitue Jésus à son milieu, rapproche la troisième quête de la première ; d'autre part, que le critère de différence doit être dialectiquement articulé avec un critère de plausibilité (ou critère d'explication suffisante).

Nous retiendrons deux questions, en forme d'alternative. Tout d'abord : Jésus doit-il être considéré comme un maître de sagesse ou comme un prophète, aux convictions apocalyptiques, annonçant la fin imminente du monde ? Les premiers veulent sauver Jésus de la tyrannie du modèle eschatologique qui avait gouverné la deuxième quête ; ce faisant, ils réaniment le Jésus sapiencial de la vieille quête libérale. Selon D. Marguerat, séparer le courant sapiencial du courant e_ ___|y* ___|

²⁵⁸. En France, la série télévisée *Corpus Christi* de Gérard Mordillat et Jérôme Prieur a popularisé cette optique.

²⁵⁹. Il va sans dire qu'en profondeur travaille la révision en cours des rapports entre judaïsme et christianisme.

CHAPITRE TROIS

LA PERSONNE DE JESUS

Interlude : la résurrection de Jésus au centre du discours chrétien.

Dans la tâche d'élaboration du discours christologique - d'un discours sur *Jésus* comme *Christ* -, nous avons relevé que l'événement pascal est non seulement le "point de départ historique" du discours chrétien, mais encore et surtout le "berceau théologique de la foi au Christ"²⁶⁰ (puisqu'il pose l'unité indéchirable des trois "Noms" divins - cf. Ac 2, 32-33). nous verrons qu'aujourd'hui deux questions s'imposent, qui relèvent l'une et l'autre d'une réflexion sur la Résurrection²⁶¹.

α) D'une part, en reprenant l'interrogation de Lessing, il nous faut reconnaître que le discours chrétien n'a aucune pertinence s'il ne s'avère "démonstration d'esprit et de puissance". Nous ne pouvons en effet partir ni d'un discours déjà établi (le discours dogmatique), ni de certitudes "historiennes". Alors que celles-ci sont trop fragmentaires, trop lacunaires pour fonder la foi²⁶², celui-là présuppose ce qu'il s'agit précisément d'établir ; en effet, pour fonder la foi en Christ, il faut commencer par poser un acte de foi dans l'Église. Or, l'acte de foi en l'Église se fonde sur le fait que l'Église est Église du Christ et que le Christ est Fils de Dieu - ce qu'il s'agit précisément d'établir²⁶³...

Comme il a déjà été relevé (cf. *supra*, p. 79-80 - Chap. I, § 2.3), il n'est d'autre point de départ possible à un discours christologique que l'actualité, le dynamisme actuel de l'Église présente. Il s'agit, pour les croyants, de faire *voir* comment Jésus "s'atteste comme ressuscité dans la suscitation même qu'il ne cesse d'opérer de leurs propres existences"²⁶⁴. Mais on sera conduit, du même coup, à préciser en quoi l'existence (historienne) de Jésus (son enseignement, son agir et son être) est à la source du groupe qui se réclame de lui. Y est-il au titre d'une contingence fortuite, comme si ce groupe était un mouvement qui aurait duré jusqu'à nous, dans une extériorité totale par rapport à celui qui n'en serait que le "fondateur", alors qu'il est d'abord (sinon surtout) son "exemple" et son "modèle" ? Ou bien parce que ce groupe est animé (sinon constitué), dans l'actualité de son existence, par une "Vie" qui s'est manifestée en ce Jésus, qu'il confesse Christ ? C'est qu'en cet homme et par cet homme se seraient révélés et nous atteindraient aujourd'hui un dynamisme, une énergie, une puissance, lesquels suscitent et soutiennent de l'intérieur les gestes les paroles de ceux qui, se réclamant de lui, vivent et agissent précisément "en son nom", "en mémoire de lui"²⁶⁵.

β) D'autre part, dans la tâche de constitution du discours christologique, l'une des questions décisives est celle du passage de *Jésus* à *Christ*. Comment rendre compte de la nomination de *Jésus* comme *Christ* ? Cette nomination, qui est l'œuvre des disciples, se fonde-t-elle sur quelque chose de la vie de Jésus qui les aurait autorisés à poser cette "prédication" ? Ici, ont joué trois facteurs : les expériences pascales, que l'on désigne sous le vocable d'*apparitions*, le compagnonnage des disciples avec le Jésus pré-pascal, les espérances héritées de l'Ancien Testament²⁶⁶. Ces trois facteurs nous sont-ils aujourd'hui immédiatement accessibles ? Il est exclu que nous revivions un compagnonnage avec le Jésus pré-pascal et que nous refassions les expériences pascales des Apôtres (et même que nous puissions en connaître quelque équivalence ; celles-ci et celui-là sont uniques et intransmissibles). Quant à l'espérance vétéro-testamentaire, elle ne peut certes devenir nôtre *comme* elle l'était pour les juifs et les apôtres, mais elle peut le devenir en son fond, dans la mesure où elle était cette confiance mise en Dieu comme présent à l'histoire des hommes et la conduisant vers son

²⁶⁰ R. SCHNACKENBURG, "La christologie du N. T.", *Mysterium Salutis*, vol. X., p. 17 & 28.

²⁶¹ Ainsi, la résurrection de Jésus est posée "comme le problème (essentiel) de (toute) la christologie" (J. DORÉ, "La Résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique", *RSR*, 65/2, (1977), p. 302).

²⁶² Il ne faut jamais "oublier que le *Jésus de la science historique* ne s'identifiera jamais à la réalité concrète du *Jésus de l'histoire*, tel que celui-ci a vécu et parlé parmi les hommes de son temps. Une telle image reste infiniment en deçà de la réalité" (B. SESBOÛÉ, "Avant Pâques. La genèse de la foi en Jésus, Christ et Seigneur", *Pédagogie du Christ*, p. 22).

²⁶³ "Comment recourir à la Tradition et au Magistère chrétiens lorsqu'il s'agit de *fonder* la foi en Jésus-Christ, si c'est *elle* qui les fonde - dans la mesure où c'est justement en vertu d'elle qu'on peut tenir ces instances pour des instances de vérité ?" (J. DORÉ, "Jésus-Christ", *Dictionnaire de Théologie Chrétienne. Les grands thèmes de la foi*, Paris-Tournai, Desclée, 1979, p. 197).

²⁶⁴ J. DORÉ, "Croire en la Résurrection de Jésus-Christ", *Études*, 356/4, Avril 1982, p. 542.

²⁶⁵ Cela revient à se demander si la première communauté chrétienne s'est formée de sa propre initiative, ou si elle s'est trouvée (éprouvée) suscitée, constituée, rassemblée par une énergie venant de Jésus lui-même.

²⁶⁶ cf. J. DORÉ, "La Résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique", *art. cit.*, p. 297 s.

accomplissement. Assurément, que ce soit avant et après Pâques, c'est cette espérance vétéro-testamentaire qui a permis de reconnaître en Jésus celui qui exauçait l'attente éveillée dans son peuple. Plus assurément encore, c'est au prix d'ajustements particulièrement onéreux que fut reconnu cet exaucement de l'espérance. Mais ainsi Dieu se *révéla*t en Jésus.

Au total, deux questions induisant une réflexion sur la révélation et plus précisément sur la *personne* de Jésus-Christ. Il faut souligner tout aussitôt qu'une telle réflexion est inséparable d'une réflexion sur le salut. Une telle corrélation est hautement significative : si salut et révélation sont inséparables, c'est que la question de Dieu et du Christ se pose sur le terrain d'interrogations proprement humaines et dépend de l'option que nous prenons sur notre propre être-homme ²⁶⁷. Et l'on adopte ainsi une problématique homologue à celle qui a porté les disciples à reconnaître Dieu à l'œuvre dans la vie de Jésus et à confesser Jésus Christ ressuscité et Fils de Dieu.

I.- Du discours de la foi à la question de Dieu en régime chrétien.

1.1.- Nous avons retenu, comme paradigme du discours chrétien, Jn 20, 30-31. Nous en avons retenu deux traits. D'une part, le discours chrétien est un discours qui "va de la foi à la foi et circule à l'intérieur et à partir d'une communauté" ²⁶⁸. D'autre part, il se donne comme vivant d'une *prédication*, à la fois annonce au présent d'un événement de salut et attribution d'un prédicat à un nom ²⁶⁹.

α) Le discours chrétien se déploie au présent, parce que c'est toujours au présent que l'on croit ²⁷⁰ (c'est au présent que le verbe "croire" prend toute sa force illocutionnaire, car c'est là qu'il est véritablement opérateur de croyance) ; c'est du reste pourquoi une approche purement historique ou une simple "jésulogie" s'avèrent ici notoirement trop courtes - parce que ne faisant pas retour sur l'*intérêt* qui meut cette quête historique.

β) Le discours chrétien est *un discours de la foi sur Jésus comme Christ, Seigneur et Fils de Dieu* : dans la proclamation "Jésus est le Christ", la copule *est* exprime plus qu'un constat empirique, un engagement de liberté. Nous avons déjà relevé la *nécessité*, pour le discours croyant, de s'achever en une *nomination* de Jésus, en une *prédication* où se récapitule le dynamisme du croire-chrétien. Nomination et prédication sont proprement *fondatrices* du discours christologique, auquel il revient de répondre à la question qui définit le problème christologique, l'interrogation *qui est Jésus ?* L'enjeu de la réponse à cette question n'est pas de simple commodité (récapituler sous un terme simple un faisceau de déterminations), mais est proprement *théologique* : avant de reprendre et de redire les paroles de Jésus, les témoins doivent dire à *quel titre ils les reprennent et qualifier ces paroles* (comme paroles du Christ, par exemple, et non pas d'un prophète parmi d'autres). Bref, le discours chrétien "doit être d'abord la connaissance de l'enseignement du Christ ; et avant d'être savoir, il est enseignement ; avant d'être enseignement, il est la reproduction de la parole du Christ, et avant de répéter, il dit le Christ" ²⁷¹.

γ) Cela nous met en présence du *statut paradoxal du discours chrétien*. Le récit évangélique porte, dans une parole unique, la parole de Jésus enchâssée dans une parole *sur* Jésus. Et cela constitue son statut paradoxal - un statut paradoxal dont on ne peut sortir, qu'on ne peut réduire et qui renvoie finalement à ce qui est en jeu dans l'Incarnation : "en tant que nouvelle apportée par le Verbe de Dieu *fait chair*, l'Évangile est daté ; en tant que nouvelle apportée par le *Verbe de Dieu*, suscitant la foi par le don de l'Esprit, l'Évangile est une puissance actuelle, s'adressant au présent de la vie de chaque homme" ²⁷².

Ainsi, la parole des chrétiens est l'actualité de la parole de Jésus. Elle est la confirmation que la parole de Jésus, un temps morte avec lui, est aujourd'hui vivante, vivante sous un autre mode et par le truchement d'autres voix. Le discours qui sort du tombeau en proclamant que le Christ est ressuscité apparaît tel qu'il doit effectivement se produire et s'accomplir : comme parole humaine qui, dans le souffle de l'Esprit, porte la parole de Jésus et lui rend témoignage comme Christ.

1.2.- Développer un discours sur le Christ, c'est aussi (dans un temps second) manifester les conditions de *possibilité* et les conditions d'*effectivité* d'une mise en discours de la foi christologique. Nous sommes conduits à nous demander : qu'est-ce *qui* rend possible une christologie aujourd'hui ? d'autre part, qu'est-ce *que* rend possible une christologie ?

α) La première et fondamentale condition de possibilité est notre propre condition d'*auditeurs* : nous *recevons* les différentes attestations que la foi a produites au cours de l'histoire. C'est en raison de cette situation d'auditeurs que nous nous sommes longuement attardés sur cet effort d'élaboration du discours christologique. Si nous avons à recevoir le(s) discours croyant(s), c'est que l'*objet* même de notre foi (à savoir : la réalité même du Christ qui est Jésus) est à recevoir. Toutes les attestations christologiques que nous

²⁶⁷. cf. *ibidem*, p. 299 s.

²⁶⁸. B. SESBOÜÉ, *L'Évangile dans l'Église*, p. 22 (cf I Jn 1, 1-4).

²⁶⁹. cf. . DUMAS, "La prédication de Jésus-Christ", *RSR*, 65 (1977), p. 227.

²⁷⁰. B. SESBOÜÉ, *L'Évangile dans l'Église*, p. 22.

²⁷¹. J. MOINGT, *Constitution du discours chrétien*, p. 15.

²⁷². B. SESBOÜÉ, *ibidem*, p. 22.

avons reçues ont, en dépit de (ou en raison de ?) leur diversité, ce point commun : la christologie dépend d'une histoire, celle de Jésus de Nazareth.

β) La seconde condition tient à l'insuffisance d'une "Jésulogie". D'un côté, ce que nous avons vu de la *Leben-Jesu-Forschung* a montré le caractère décevant de cette quête historique, et l'impossibilité où nous sommes d'accéder à un "Jésus pur" - pur d'un "intérêt", pur d'un investissement croyant qui le tient pour beaucoup plus que "simplement Jésus". De l'autre, le Jésus terrestre s'est toujours compris comme relevant d'une mission "d'en-haut", comme messenger et signe de la proximité du Règne de Dieu, comme Fils de celui qu'il nommait d'une manière exclusive son Père. Enfin, cette venue du Règne de Dieu son Père, cette "cause de Jésus", ne pouvait, après sa mort violente, être encore prêchée qu'à une seule condition, celle d'être convaincu que Jésus n'avait pas échoué sur la Croix, que Dieu lui avait, même dans la mort, maintenu sa fidélité et que sa "cause" était parvenue d'une manière inattendue à son achèvement. Hors de l'événement pascal, Jésus serait un innocent mis à mort parmi tant d'autres, et nulle herméneutique ne pourrait éveiller sa "cause" à une vie nouvelle. Cela nous conduit à la seconde question : qu'est-ce que rend possible une christologie ? à quels choix de vie oblige-t-elle ? quelle mesure d'espérance autorise-t-elle ? Il y a là des questions qui s'imposent, sauf à renoncer à toute pertinence pour la foi chrétienne ²⁷³.

1.3.- Nous sommes ainsi conduits à souligner la *triple détermination du discours christologique*. Nous avons relevé les différents registres du témoignage de foi : registre événementiel et historique ; registre fonctionnel et historique ; registre ontologique. Nous en avons esquissé la mise en œuvre, ou la mise en crise, à chacun des âges du témoignage croyant. C'est pourquoi, aujourd'hui, à la fois les nécessaires mise en œuvre et mise en cause de chacun de ces trois registres dessinent les grandes tâches d'une christologie ²⁷⁴.

α) une "christologie déterminée historiquement". À partir de la confession "Jésus est le Christ", le discours chrétien est renvoyée à une histoire déterminée et à un destin unique. Il ne peut être déductible des besoins de l'homme, ni de ceux de la société. La foi chrétienne se veut en dépendance d'une histoire concrète, elle prétend interpréter une histoire réellement arrivée et jusqu'à nos jours, c'est la figure historique de Jésus qui la rend sans cesse croyable et convaincante. C'est pourquoi le discours chrétien se doit de "conserver un souvenir unique et de le réactualiser" ; il a à "raconter une histoire concrète et à en témoigner". Il doit donc se demander qui était ce Jésus de Nazareth ? quel était son message ? quelle était sa "cause" ?

β) une "christologie justifiée universellement". Même si le discours chrétien ne peut être déduit à partir des besoins de l'homme ou de la société, il doit être "pensé et justifié vis-à-vis des questions et des besoins de l'homme et en correspondance (analogie) aux problèmes du temps"²⁷⁵. En d'autres termes, si nous croyons que l'histoire et le destin uniques de Jésus possèdent en même temps une signification universelle, le discours christologique doit être une *christologie dans un horizon universel*. Non que cette universalité doive être comprise comme universalité abstraite, épure exsangue et sans saveur, inattentive aux singularités du monde.

Si, comme on l'a dit, le destinataire du discours chrétien est le partenaire obligé de son élaboration, on ne peut partir de la doctrine chrétienne prise au niveau de son élaboration magistérielle ultime, mais on se voit obligé de développer une réflexion sur ce que représente fondamentalement le vivre-humain. Nous serons donc en présence d'une réflexion à la fois de critique et de théologie fondamentale - dans la mesure où, selon P. Gisel, cette dernière "développe une interrogation générale et ouverte à tous, mais à partir de la confession de foi" ²⁷⁶.

Enfin, et dans la même ligne, c'est parce que, "en christologie, il s'agit de la compréhension chrétienne de la réalité en son sens le plus large" ²⁷⁷, que nous serons conduits à poser la question de Dieu. Comment Jésus pose pour lui-même et nous pose la question de Dieu ?

γ) une "christologie déterminée sotériologiquement". Kasper lui-même fait remarquer que cet "horizon universel", dont il vient d'être question, s'exprime déjà, dans l'histoire de Jésus, par sa prédication du Règne de Dieu : cette proximité était justice de Dieu pour les pauvres et paix pour tous les peuples. Cet horizon universel - en l'occurrence eschatologique - interdisait toute séparation entre christologie et sotériologie (comme il en ira dans la scolastique du Moyen âge, qui séparait l'enseignement concernant la personne de Jésus-Christ, sa divinité, son humanité et l'unité des deux de l'enseignement sur l'œuvre et les fonctions du Christ). Inversement, on ne peut pas réduire la christologie à la sotériologie (comme ce fut le cas avec Luther). On ne peut donc séparer les trois registres du

²⁷³. "Il n'est pas sans importance de remarquer que ceux qui, hors d'une perspective de foi, s'intéressent à Jésus, sont très précisément des hommes pour lesquels c'est sur l'être-homme et sur sa liberté dans (et pour) l'histoire, que doit se concentrer aujourd'hui la réflexion" (J. DORÉ, "Présentation", in T. PRÖPPER, *Jésus : raison et foi*, "Jésus et Jésus-Christ", 3, Paris, Desclée, 1978, p. 5).

²⁷⁴. W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 22-29.

²⁷⁵. W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 23 ; voir également ID., "Tâches de la christologie actuelle", in A. SCHILSON & W. KASPER, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, p. 175 : la christologie doit être "considérée et assumée en présence des questions et des besoins des hommes et en correspondance (analogique) avec les problèmes actuels".

²⁷⁶. P. GISEL, "La Prière. Dire le corps et le monde des hommes entre la précedence de Dieu et la mort", *FOI et VIE*, LXXV (Décembre 1976), 5-6, p. 13 ; ID., *La Création*, p. 14.

²⁷⁷. W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 25.

discours chrétien, mais on doit chercher à manifester comment ils s'articulent. On peut citer à titre d'exemple le propos de Schillebeeckx ; il se donne comme tâche de "chercher dans l'image de Jésus, élaborée par la critique historique les signes et les indices qui pourraient nous suggérer le message chrétien comme une réponse plausible à la quête humaine concernant le salut - cette réponse s'orientant vers le façon particulière dont Dieu aurait proposé le salut en la personne de Jésus" 278.

Les deux derniers "registres", les deux dernières déterminations du discours chrétien nous conduisent donc à poser la question de Dieu. J'ai déjà noté comment, dans le N. T., les questions de la *fonction* et de l'*identité* ultime de Jésus ne trouvaient leur solution que "du côté du caractère unique de la relation de Jésus à "son" Dieu" 279. C'est sur cette question de la "divinité" de Jésus (expression dont nous avons dit qu'elle est hautement critiquable) que ce chapitre de conclusion voudrait réfléchir. Une première partie s'attachera à relever quelques-uns des traits de cette question de Dieu selon les différents périodes de constitution du discours chrétien. Une seconde partie réfléchira à l'actualité de cette question.

II.- Question christologique et question de Dieu.

2.1.- La question de la "condition divine" de Jésus.

Sur cette question de la "divinité" de Jésus dans le N. T., rappelons la double insistance de C. Perrot, sur le monothéisme yahviste, d'une part ; sur le risque de réduire Jésus à n'être qu'une nouvelle divinité orientale, un nouveau *theos*, un nouveau *kyrios*, un nouvel homme divin, que les païens auraient été tout prêts à accueillir, d'autre part 280. Perrot souligne "la difficulté d'user d'une désignation directe de la divinité de Jésus au sein des églises d'affinité paulinienne, car une telle désignation court toujours le risque de *dé-judaïser* la figure de Jésus pour le réduire à une seigneurie purement hellénistique" 281. Bref, à hauteur du N. T., "le problème christologique [est] de refuser une assimilation au divin à la manière hellénistique et de situer la singularité de Jésus par rapport au seul Dieu d'Israël" 282. Nous avons relevé comment Jésus "fonctionne" en posture de Dieu. On n'affirme pas qu'il est Dieu, mais on lui attribue les prérogatives de Dieu en le faisant fonctionner en position de Dieu. De cette façon, Jésus ne met pas en danger le monothéisme, mais, comme le dira plus tard Tertullien, il "administre la monarchie de Dieu".

2.2.- Le Dieu trine et le Dieu un.

Cette question de la "monarchie" de Dieu ressurgira à l'époque patristique. J'ai rappelé la "solution" de Tertullien, solution "économique", qui ne préjuge pas de ce qui sera dit d'un point de vue proprement "théologique". Deux remarques sur la manière de théologiser des Pères.

α) Une étude de la période patristique montre comment les Pères ont inlassablement lu les Écritures, où Paul et Jean réfléchissent sur les œuvres du Père, du Fils et de l'Esprit pour nous décrire l'amour incompréhensible de Dieu. De cette description du rôle des trois Personnes dans la Création et le Salut, les théologiens de l'Orient chrétien remontent jusqu'à leur égalité dans la plus parfaite unité. Puisque les opérations du salut (création, rédemption, vivification) sont, sinon les mêmes, du moins étroitement unies entre elles et égales quant à la puissance divine qu'elles supposent et qui s'y manifeste, ils en concluent que les "opérateurs" sont égaux, consubstantiels et uniques par la substance. Chaque personne est unie à l'autre, plus encore : compénétrée par l'autre (cf Jn 10, 30 : "Le Père est en moi et je suis dans le Père"). De cela, on conclura qu'elles possèdent toutes trois une même et unique nature. En d'autres termes, il remonte de la trinité des personnes à l'unité de nature.

Pour dire l'unité de l'œuvre divine (unité d'un dessein de salut - cf Irénée - et des "acteurs" de l'histoire du salut), les théologiens grecs ont eu recours au terme grec de *périchorèse* ("réciprocité de vie" ; "communauté dans les échanges"). Cette Trinité dans l'Unité situait le mystère de la société divine comme mystère de vie et d'amour.

β) À la différence des théologiens de l'Orient chrétien, les latins partiront de l'unicité de Dieu et de l'unité de sa nature ; c'est en elle qu'ils percevront la distinction des trois personnes. Dans la théologie occidentale, la pensée va donc du Dieu-Un, l'Absolu, au Dieu-Trine, dont les personnes, relatives les unes aux autres, sont tout le mystère. L'affirmation de la foi est celle d'un seul Dieu en trois personnes, et l'une des principales tâches sera donc de rendre compte de l'existence des Trois et d'éclairer les liens qui les unissent. Elles ont chacune la même et unique nature. Suivant la tradition latine, la réflexion théologique de S. Thomas part de la *considération de l'unité divine*. Dans son traité de Dieu, S. Thomas considère successivement l'unité de l'essence divine, puis la distinction des personnes. Il manifeste d'abord que Dieu est le Dieu vivant, l'Être nécessaire par excellence. Il ne peut être atteint par aucune fragilité et aucune division - donc Dieu Unique. S'il subsiste en trois personnes, comme le confesse la foi, ce ne peut être qu'à *raison de son*

278. E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981, p. 23.

279. J. DORÉ, "Présentation", in C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 7.

280. cf C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, p. 272.

281. C. PERROT, *ibidem*, p. 277.

282. C. PERROT, *ibidem*, p. 272.

essence. C'est donc dans la vie même de Dieu que nous verrons apparaître les trois personnes divines attestées par la Révélation. Et ce passage de l'unicité de l'essence divine à la distinction des personnes se fera par l'affirmation, en Dieu, de la *procession* (S Th, I. q. 27, a. 1) - affirmation fondamentale, qui fait éclater le monothéisme juif et introduit le mystère trinitaire.

L'intuition directrice de S. Thomas est la suivante : l'unité de Dieu est féconde ; cette unité et cette fécondité sont celles d'un être spirituel. S'inscrivant dans l'effort de la théologie latine et reprenant les "analogies psychologiques" de S. Augustin, S. Thomas prend appui sur une analyse du monde de l'esprit, de la psychologie de l'homme : l'homme étant à l'image de Dieu, ce qu'il y a de plus noble en lui doit pouvoir exprimer quelque chose de Dieu. Puis, par le biais de l'analogie, il applique à Dieu, en un mode suréminent, ce qui a été reconnu de l'homme.

γ) Reste une question : *quelle est la source de l'affirmation de l'unicité de Dieu ?* Ou, pour le dire autrement, quel est l'ordre des traités, du "Dieu un" et du "Dieu trine" ? L'affirmation de S. Thomas selon laquelle la Trinité des Personnes n'est découverte que par la Révélation, car la raison, par le moyen des choses créées, n'atteint que la nature commune aux trois, est une affirmation fort certaine. Mais une telle affirmation ne pouvait en être formulée qu'après coup, après l'élaboration du concept de nature commune. Or ce concept de "nature commune" devait être élaboré. Car, quand la Bible parle du Dieu unique ou du Dieu créateur, elle n'en parle pas comme d'une nature impersonnelle et abstraite, ainsi que pourrait l'être la divinité pour le philosophe, mais comme d'un être bien singulier et singularisé, qui entretient avec les hommes des relations personnelles, qui réclame jalousement leur adoration, qui refuse âprement de partager ses pouvoirs avec quelque autre que ce soit.

Quand les Pères Apologistes exposent la foi chrétienne, ils font partir leur exposé d'une affirmation de l'unicité de Dieu : c'est la singularité du Créateur contre la pluralité païenne ; ils opposent le nombre " 1 " à toute énumération. Puis ils examinent comment ce Dieu, tout unique qu'il soit, a cependant un Fils ; qu'il est seul, mais avec un autre, que la monarchie de Dieu n'exclut pas d'être administrée par une économie, et ils introduisent ici l'idée de *Logos*. etc... La considération de *Deo Trino* fera ainsi bien suite à celle de *Deo uno*, mais il faut bien remarquer l'enchaînement. Les Apologistes passent de l'idée juive - et donc personnaliste - de Dieu unique à l'idée philosophique de l'individualité de l'être simple et spirituel. Les Apologètes sont parfaitement conscients de cette difficulté. Ils essaient d'y remédier, dans leur second exposé, par un second emprunt à la philosophie : par l'introduction de l'idée de *Logos*. Mais cette explication - ou bien ne satisfait pas leurs adversaires (si le nombre continue à être souligné) - ou bien (s'il est estompé) risque d'être prise en un sens purement modaliste.

2.3.- Le Dieu du théisme et sa mise en question.

Nos représentations de Dieu sont solidaires de la démarche de vie et de pensée par lesquelles nous en arrivons à les forger. Or, ici, la " théologie " ne peut faire abstraction de son passé. Rappelons déjà que ce terme de " théologie " est le fruit d'un *emprunt*. Ce terme n'a pas son lieu de naissance dans le christianisme : on ne le trouve pas dans la Bible, c'est au deuxième siècle qu'il apparaît dans le discours chrétien - et d'abord comme un mot de savants, comme un terme technique (notons qu'il en va de même avec le mot " Trinité "). Ce terme est donc le fruit d'un emprunt à la *langue* et (plus encore qu'à la langue) à la *culture* grecques. Il apparaît pour la première fois chez Platon (~ 428 - ~348), qui l'utilise pour désigner la recherche du principe ultime de toutes choses (= Dieu *theos*) par le moyen du *Logos*.

2.3.1.- Quelques rappels.

α) Le terme *Logos* (λογος) provient d'une racine qui signifie "rassembler", "cueillir", "choisir". Dans la langue profane, le verbe *legô* (λεγω) signifie soit "rassembler" (et donc "compter", ou "ranger"), soit "dire" (et donc "parler", "nommer" ou "penser"). Quant au vocable λογος, le *discours* est son royaume : il nomme soit ce qui ressortit au domaine du langage, soit ce qui relève de la raison, soit ce qui constitue le terme commun à l'un et à l'autre (pacte, relation, lien).

β) La recherche du principe ultime de toutes choses renvoie au "geste", à la fois d'expérience et d'intelligence, de vie et de pensée, par lequel l'homme (le philosophe) interroge l'intégralité de ce qu'il vit (à la fois ce qui lui advient *et* ce dont il a l'initiative), *et* cela pour essayer de discerner ce qui est à la source de toute réalité finie et en légitime le déploiement. Autrement dit, il s'agit de percevoir une *présence*, fondamentale et fondatrice. On peut donc dire que ce "geste" est armé d'une ambition double : d'une part, d'unité ; d'autre part, de fondation et de radicalisation.

Unité. La métaphysique "ne se comprend que par ce rêve d'unité, qui tente de s'égaliser à l'unité du monde et à l'ampleur de l'univers"²⁸³ ; sa visée est de ne rien laisser perdre de ce qui nous advient, mais, au-delà d'une simple juxtaposition (le "ceci" et le "aussi"), *tout* ressaisir dans l'*unité* (autrement dit : un vœu de "totalisation unificatrice"), de telle sorte que notre existence ne soit pas disjointe

²⁸³. S. BRETON, *Du Principe*, L'organisation contemporaine du pensable, Paris, Bibliothèque de sciences religieuses, Aubier-Montaigne, Cerf, Delachaux et Niestlé, Desclée de Brouwer, 1971, p. 236. Voir également : F. GUIBAL, "La métaphysique en question", *Études*, Août-Septembre 1979, p. 181-199

en secteurs étrangers les uns aux autres. Nous retrouvons ici ce qui constitue l'une des idées forces de la culture grecque : celle d'une *unité*, d'une *harmonie cosmiques* (qui font que le monde mérite d'être appelé *cosmos* et non pas *chaos*). Unité et harmonie dans lesquelles toute réalité baigne comme dans sa vraie lumière. Cette unité peut être captée dans une contemplation intellectuelle, inséparable de l'action morale : le sage est celui qui s'efforce de "vivre conformément à la nature" ; au contraire, la passion apparaîtra comme le désordre suprême.

Fondation et radicalisation. Si l'on entend par métaphysique un effort de réflexion *radicale*, elle ne mérite cette épithète que pour autant qu'elle s'efforce de saisir la réalité à sa *racine* :

α) à partir de ce qui constitue le principe de son unité ;

β) en sa totalité, mais en deçà de son déploiement différencié.

Bref, ce geste est animé d'un vœu de "radicalisation hiérarchisante" : ce qui est recherché, c'est un *essentiel* premier et dernier, principe universel d'être et d'intelligibilité, d'ordre et de stabilité. C'est pourquoi également, on peut parler d'une ambition *fondationnelle*, animée du vœu d'un ultime et d'un indubitable : il s'agit de s'assurer de la totalité de ce qui est en manifestant comment tout se dispose à partir d'une instance qui sera pure fonction fondationnelle. Cette entreprise consiste donc à poser une instance qui porte tout l'édifice [c'est le "sujet" (υποκειμενον) au sens original du terme] et à partir de laquelle se déploie la totalité de la réalité. En d'autres termes, on s'attache à trouver ce qui est premier ²⁸⁴, "une instance capable de se tenir par elle-même dans l'évidence d'une autodonation soustraite à toute contestation et capable en même temps de servir de support à tout ce qui ne se donne que de façon dérivée (et représente par rapport à l'instance fondatrice, une sorte de "construit")" ²⁸⁵. On recherche donc ce qui est présupposé de manière nécessaire et absolue (i. e. de telle façon qu'on ne puisse régresser en deçà) et qui soit la source de tout ce qui est.

À cet essentiel, premier et dernier, on donne le nom de "Dieu" ²⁸⁶. Dans cette perspective, ce "Dieu" est le sommet, la clef de voûte de l'univers - il est le Dieu "tout-puissant". Un rappel : le terme de "tout-puissant" vient du grec *pantocrator*, qui a été rendu en latin, d'abord non pas par *omnipotens*, mais par *omnitenens* : celui qui tient tout ensemble, et qui pour cela donne à notre univers la figure d'un cosmos et non d'un chaos.

2.3.2.- Le Dieu du théisme.

Ce Dieu est le Dieu du théisme. Mais ce Dieu est-il croyable ? J'esquisserai la protestation de Moltmann et plus brièvement encore, les interrogations de Jüngel. D'un mot : à leur jugement, le Dieu du théisme *est* identiquement le Dieu qui engendre l'athéisme, et qu'il nous faut donc ouvrir une autre voie vers Dieu.

α) Moltmann souligne que le théisme doit être récusé car il est incapable de rendre compte théologiquement de l'histoire douloureuse du monde ²⁸⁷. En cela, Moltmann rejoint ce qu'il appelle "l'athéisme de protestation", celui qui refuse l'idée d'un Dieu créateur tout-puissant. Un Dieu incapable de souffrir est un Dieu indifférent ²⁸⁸ ; c'est peut-être un Dieu que l'on peut aimer, mais ce n'est pas un Dieu d'amour. "Un tel Dieu n'est pas l'être suprême et nécessaire, mais un être suprêmement inutile et superflu" ²⁸⁹. Cependant, l'athéisme de protestation doit être lui-même dépassé : sur quoi s'appuie cette protestation ? où s'enracine-t-elle ? sur le sentiment que "nous valons mieux que cela" ? Mais où se fonde ce sentiment ? Ce peut être sur le sentiment d'une divinisation de l'humanité - une divinisation où l'espèce humaine (ou la société humaine ou son avant-garde, un parti humanitaire) se voit finalement "dotée des attributs de Dieu, hérités du théisme (immortalité, inviolabilité et autorité)" ²⁹⁰. C'est ainsi que Moltmann dépasse théisme et athéisme de protestation dans l'idée *d'un Dieu présent à notre histoire*.

²⁸⁴. Premier n'est pas entendu selon une valeur *ordinaire*, mais selon une valeur *oppositionnelle*.

²⁸⁵. J. LADRIÈRE, "L'Abîme", in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles, Facultés universitaires St-Louis, 1976, p. 173.

²⁸⁶. cf les "preuves" de l'existence de Dieu (S. THOMAS, *S. Th.*, Ia q. 2, a. 3), où on peut relever une structure commune : une base d'expérience, un mouvement "illatif" (d'induction et de passage à la limite), qui se conclut par la nomination de Dieu (*et hoc dicimus Deum* - conclusion de la 4^o voie).

²⁸⁷. J. MOLTSMANN, "Le " Dieu crucifié ". La question moderne de Dieu et l'histoire trinitaire de Dieu", *Concilium*, 76 (Juin 1972), p. 27-37 ; ID., *Le Dieu crucifié*, La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne, "Cogitatio Fidei" 80, Paris, Cerf, 1974.

²⁸⁸. cf. la proposition des philosophes épicuriens, en laquelle Nietzsche saluait "la seule proposition vraie de toute philosophie de la religion" : "s'il y a des dieux, ils ne se soucient point de nous".

²⁸⁹. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 255.

²⁹⁰. *ibidem*.

β) Selon Jüngel, le Dieu du théisme est un Dieu au dessus de nous, un Dieu dont la transcendance se dit (et ce n'est pas un hasard) en des termes bâtis avec un préfixe négatif (invisible, incorporel, immortel...) ²⁹¹. Comment ne pas entrer dans la logique de cette diction de Dieu, et ne pas comprendre la transcendance de Dieu comme celle du Tout-autre et du Tout-ailleurs ? Est-ce la manière de parler des croyants d'Israël ? Ils nomment Dieu à partir de ses bienfaits et non pas de ses qualités supposées. Notons qu'à l'époque patristique, au terme de la réflexion, on trouvera l'arianisme, négation que Jésus puisse être le visage humain de Dieu ²⁹². De ce point de vue, on soulignera l'importance du terme "communiquer" : le Dieu chrétien est un Dieu qui se communique, qui est auto-communication (cf Clément d'Alexandrie : "notre Dieu est un Dieu qui s'approche"), alors que, pour Arius, Dieu était incommunicable.

Jüngel fait remarquer que l'une des difficultés du théisme est de penser ensemble Dieu et la réalité passagère de notre existence, de penser Dieu avec ce qu'il appelle le transitoire-périssable (*die Vergänglichkeit*). Cela redevient possible si nous admettons que, pour nous, Dieu s'est manifesté dans le destin d'un homme crucifié. Or que voyons-nous ? Que disons-nous de ce qui est passager de notre condition humaine ? Beaucoup de prières liturgiques nous font demander de "faire bon usage des biens qui passent pour nous attacher à ceux qui demeurent", ou bien que "au milieu des changements de ce monde, nos cœurs s'établissent fermement là où se trouvent les vraies joies". Autrement dit, dans une telle mentalité, le temps et le changement sont associés à la douleur, à la souffrance, alors que la joie est le privilège de l'éternité. Dès lors, Dieu peut-il être autre chose que le souverain parfaitement heureux de l'univers, le Bien suprême d'un homme qui ne désire qu'une chose : le rejoindre en dépassant ce qui est passager, transitoire dans sa vie. Or il se trouve que le Dieu chrétien, bien loin de se satisfaire d'un habitat céleste, parfait, éternellement heureux, veut affronter l'existence humaine jusqu'à l'expérience de la mort humaine ²⁹³.

III.- De la crise du théisme à la refondation d'un discours sur Dieu.

3.1.- Le croire-chrétien affronté au silence de/sur Dieu.

Beaucoup de discours de la foi dont nous héritons apparaissent aujourd'hui frappés de non-pertinence par un silence de/sur Dieu en qui beaucoup voient l'un des traits caractéristiques de notre univers culturel.

3.1.1.- E. Jüngel : un Dieu "mortellement tu".

Jüngel note qu'aujourd'hui, "le mot " Dieu " en relation syntaxique avec d'autres mots et en fonction d'une situation concrète" ne peut plus devenir "une sorte d'événement de langage (*Sprachereignis*) qui permette la rencontre dans la parole (*sprachlich*) - et donc une rencontre réelle (*wirklich*) - de Dieu et de l'homme interpellé" ²⁹⁴.

Dieu n'est plus nié ou rejeté, mais "oublié" - ou plus simplement : "mortellement tu" ²⁹⁵. L'incroyance ne présente plus le "débraillé de la passion" (Sartre), mais le masque lisse de la neutralité et de l'indifférence. E. Jüngel, recensant la multiplicité des motivations du silence sur Dieu, distingue, outre le silence de la mystique - qui prétend affirmer Dieu par son silence même (*ihn schweigend zu bejahen*) - et de l'athéisme - flot de paroles qui entend nier Dieu (*ihn redend zu negieren*) -, une troisième forme, qui prétend "le taire et le nier en se taisant" (*ihn schweigend zu negieren*) et apparaît ainsi comme l'unique rigoureuse alternative de la foi chrétienne ²⁹⁶. Non pas démontrer abondamment la vacuité du mot Dieu, mais le taire, parce qu'il n'y a (plus) rien à dire.

3.1.2.- J. Moingt : un Dieu "gommé" et/ou "aléatoire".

L'un des traits caractéristiques de l'univers que nous habitons est l'effacement de Dieu, désormais "gommé" des lieux où l'on avait, jusqu'à il y a peu, l'habitude de Le "nommer".

²⁹¹ E. JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, Fondement de la Théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme, "Cogitatio Fidei" 116-117, Paris, Cerf, 1983.

²⁹² cf. les réflexions d'A. Rouet, pour qui le déisme de nos contemporains est la forme moderne de l'arianisme.

²⁹³ C'est ici que Jüngel introduit le thème de "l'humanité de Dieu".

²⁹⁴ E. JÜNGEL, *Dieu Mystère du monde*, tome I, p. 15.

²⁹⁵ "totgeschwiegen" (*ibidem*, tome I, p. 52).

²⁹⁶ E. JÜNGEL, *Dieu Mystère du monde*, tome II, p. 48.

“Il n’est plus possible d’étudier aujourd’hui la conscience qu’on a de Dieu ou le concept de Dieu ou le langage sur Dieu sans prendre en compte la prodigieuse absence de Dieu de tant de lieux où l’on avait coutume auparavant de trouver son nom inscrit, de telle sorte que cette absence remet radicalement en cause le sens de sa nomination”²⁹⁷.

Il en résulte un “athéisme mou”, qui constitue l’expression culturelle la plus cruelle de ce que d’aucuns appellent la “mort de Dieu”.

“Que Dieu ne soit plus “nécessaire” pour une grande masse de gens, qu’il ne soit plus que “possible”, c’est-à-dire *aléatoire*, d’une possibilité qui n’est plus tenue ni pour motivante ni pour préoccupante, ni réjouissante, ni inquiétante, cela signifie qu’il n’existe plus pour eux, qu’il ne compte pour rien, puisqu’il n’y a plus à compter ni avec lui ni sur lui. Un Dieu qui ne s’impose d’aucune façon, qu’on peut oublier et dont on peut se passer sans qu’il en résulte quoi que ce soit dans notre existence ni dans notre destinée, est-ce encore Dieu ? Un Dieu possible, peut-être, mais certainement pas le Dieu de la foi : c’est un Dieu qui tient sa possibilité de se tenir dans la catégorie du *rien*”²⁹⁸.

3.1.3.- Question de Dieu et question de lieu.

Le parcours effectué jusqu’à présent a évoqué (et peut-être insuffisamment souligné) le lien inséparable entre le discours chrétien et une histoire culturelle²⁹⁹. Quand elle est apparue, l’affirmation théologique de la Trinité a pris appui sur un préalable religieux jouissant d’une très large plausibilité culturelle : d’une part, le monothéisme juif ; de l’autre, l’hénothéisme philosophico-politique. C’est en prenant appui sur ce fond que la foi chrétienne a tenté de se dire. Par ailleurs, nous savons que la foi chrétienne “ne peut exister sans “s’exposer” elle-même et “se produire” parmi les hommes comme espérance vécue, amour pratiqué, culte célébré et œuvre pour la justice³⁰⁰. Or, au *silence* de Dieu correspond désormais une certaine *aphasie* des croyants, en ce que le lien entre *pratique* et *foi* se trouve dissout. En quoi est-on assuré que telle pratique soit effectivement chrétienne ? Or, “dès lors que le langage chrétien circule sans être articulé sur une Église qui fait corps avec l’histoire, il est toujours menacé d’être pris en flagrant délit d’illusion ou d’insignifiance”³⁰¹. Selon cette perspective, la question : *où est Dieu ?* s’impose comme susceptible de les récapituler toutes. Dieu n’a plus de lieu dans le monde. Autrefois, Dieu accompagnait notre existence du berceau à la tombe. Aujourd’hui, Dieu semble s’effacer de ce monde, où l’homme ne rencontre plus que lui-même dans son quotidien, au cœur du monde. C’est pourquoi, comme le souligne Jüngel, la question décisive aujourd’hui est : *où est Dieu ?*

Relevons ce que cette interrogation a d’original à notre époque. On la trouve dans l’A.T., où elle représente l’extrême pointe de la contestation du croyant. Portée par les “nations”, par les “ennemis” (Ps 42, 4; 79, 10 ; 115, 2 ; Mi 7, 8-10), elle est rangée parmi l’arsenal des moqueries que ceux qui ne croient pas adressent au peuple ou à l’un de ses membres au fond du malheur. On peut parler d’une “provocation hypothétique”, car “un vrai Dieu ne se laisse pas discréditer par la détresse de ses fidèles”³⁰² : est-il concevable, que, pour reprendre les sarcasmes d’Elie à l’endroit des prophètes de Baal, Dieu dorme - ou se soit *absenté* (I R 18, 27) ? Ce qui est mis en doute, ce n’est pas l’*existence* de Dieu, mais sa *présence* efficace ; l’épreuve naît précisément de cette inactivité présente de Dieu qui laisse son peuple dans le malheur : tel est bien, par exemple, le sens de la question que Gédéon pose à l’Ange de Yahvé (Jg 6, 13). En d’autres termes, ce qui est mis en question, ce n’est donc pas l’existence de Dieu, mais un “rapport déterminé à Dieu”³⁰³ - en l’occurrence : la relation privilégiée à Dieu dont le croyant entend se prévaloir. C’est dans cette ligne qu’il faut entendre les moqueries qu’adressent au Crucifié grands prêtres et chefs du peuple (Mat 27, 39-44 - reprenant Ps 42, 4) : elles s’en prennent à la prétention filiale de Jésus (Mat 27, 43). Bref, la question n’est pas tant “où est Dieu ?” que celle-ci : “où est-il, *ton* Dieu ?”. Ainsi, “le Dieu déjà revendiqué par une relation personnelle se trouve raillé conjointement avec l’homme qui se sait revendiqué de son côté par ce Dieu qui est le sien”³⁰⁴. C’est pourquoi la variante la plus douloureuse de la question “où est Dieu ?” est le cri de Jésus : “Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ?”.

Relevons également que l’indifférence, qui constitue la seule alternative rigoureuse au croire en régime chrétien, peut être formulée, elle aussi, en termes de *lieu*. Aujourd’hui, beaucoup prononcent sur la question de Dieu un non-lieu. Au sens juridique du terme, de cette décision de clôture par laquelle une juridiction d’instruction déclare qu’il n’y a pas lieu de poursuivre quelqu’un qui a été mis en examen. Il n’y a pas lieu de poursuivre... une recherche sur Dieu. Pour nombre de nos contemporains, la question de Dieu s’est comme vidée de tout contenu vraiment mobilisateur : elle est réputée ne plus mériter une heure de peine. Dieu est désormais sans lieu

297. “L’annonciation de Dieu”, Colloque des RSR, 1978, (RSR, 67, 1979, p. 323).

298. J. MOINGT, “Gratuité de Dieu”, RSR, 83 (1995), p. 34.

299. cf. C. THEOBALD, “Pour une intelligence intérieure du mystère de la Trinité”, *Études*, 329/6 (Juin 2000), p. 785-800.

300. J. DORÉ, “Enseigner la christologie ?”, J. DORÉ (édit.), *Jésus, le Christ et les chrétiens*, Paris, Desclée, 1981, p. 113.

301. C. GEFFRÉ, “Le non-lieu de la théologie chez Michel de Certeau”, in CENTRE THOMAS MORE, *Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque “Michel de Certeau et le christianisme”*, Paris, Cerf, 1991, p. 161.

302. E. JÜNGEL, *Dieu Mystère du monde*, tome I, p. 65. À rapprocher de ce que nous avons dit plus haut de la nomination de Dieu : non pas à partir de ses qualités supposées, mais de ses bienfaits.

303. *ibidem*, p. 77.

304. *ibidem*.

(*atopos*) dans le monde. Mais s'il n'y a plus de lieu pour Dieu, s'il n'y a plus de lieu *du* croire, ne serait-ce pas tout simplement qu'il n'y a plus lieu *de* croire ?

À telle enseigne qu'aujourd'hui, "la difficulté à croire commence avec son premier mot, avec la nomination de Dieu. Depuis plusieurs siècles, ce mot s'est peu à peu vidé pour beaucoup de tout ce que la tradition y mettait, de l'inexpliqué de la nature, de l'arbitraire de l'histoire, de la terreur du destin, de tout ce qui paraissait sacré parce que non maîtrisable" 305.

3.2.- Pour une refondation du discours chrétien...

Ce qui, tout au long de l'histoire du discours chrétien (christologique et trinitaire), nous est apparu comme une incessante *tâche d'élaboration* s'avère aujourd'hui inséparable d'une véritable *tâche de refondation*. Cela nous est apparu déjà du dogme christologique : celui-ci a subi une "déconstruction" (J. Moingt), qui en exige la fondation à frais nouveaux, tâche de fondation que l'on peut résumer en cette question : d'où partir pour parler de Jésus comme Christ?

Qu'en est-il du discours proprement *théologique* (compris, selon son étymologie, comme "discours sur Dieu") ? Notons tout d'abord ceci : que le mot "Dieu" soit un mot en panne, frappé de non-pertinence, ne peut manquer d'affecter le discours christologique, car ce dernier "présuppose le concept de Dieu, philosophique ou biblique (...) et l'utilise comme allant de soi, en tout cas, [comme un concept] dont il ne lui incombe pas de fonder la légitimité. Or les philosophies de la modernité, comme les sciences humaines, en ont paralysé le fonctionnement ; déjà expulsé, depuis Kant, de la raison théorique dans le discours éthique, le concept de Dieu, dans notre monde sécularisé et préoccupé d'efficacité, a perdu de son évidence et de son utilité et se trouve, par voie de conséquence, en perte de sens" 306.

De cette nécessaire reprise à frais nouveaux du discours christologique, nous aurions une illustration avec la "théologie de la mort de Dieu". Cette théologie, dont les principaux protagonistes ont été nord-américains, ne représente qu'un bref épisode de l'histoire de la théologie. Cependant, malgré sa brièveté, malgré ses contradictions (comment lier "théologie" et "mort de Dieu" ?), en dépit de la diversité inconciliable des courants qui le traversent, cet épisode mérite considération, car, dans les maladroites et même les contradictions qui l'habitent, il pose de vraies questions. Ce mouvement "prend acte de la disparition de Dieu dans le monde contemporain" et tente de "substituer une christologie à la théologie, en lui imputant la charge de dire le sens de l'homme, du monde et de l'histoire, mais *sans avoir à dire Dieu*". À Jésus, ce mouvement "gardait une fonction messianique, quoique athée, celle de donner sens au monde et d'ouvrir à un espoir humain, pour permettre à l'humanité d'occuper l'espace laissé libre par Dieu. De ce mouvement, tôt disparu, une leçon doit être tirée : *c'est à la christologie, désormais, de prendre en charge la question de Dieu, d'abord de rendre raison de son absence, et de transférer sur le Christ la charge de dire le sens d'un monde dont Dieu s'est absenté*" 307.

C'est donc bien à la christologie qu'il appartient d'être ce lieu où s'élabore ce nouveau dire-Dieu, c'est à elle d'ouvrir à nouveau une voie vers Dieu. Bref, c'est à elle que revient en propre cette tâche de *refondation* (au sens strict) *de la théologie*.

"Des mutations récentes de la christologie, il résulte que *la tâche la plus urgente* - tâche proprement "systématique" - *serait de l'instituer en lieu d'accès à la révélation de la transcendance*" 308.

En d'autres termes, il importe de se demander comment la question christologique, dans la mesure où elle est susceptible d'ouvrir la possibilité et la validité d'un accès à la transcendance, peut conduire à poser, à nouveaux frais et selon d'autres cheminements, la question du Dieu-Trinité. Or il semble que ce soit tout particulièrement l'événement de la croix (inséparable de l'événement pascal) qui soit devenu *le lieu de révélation* du Dieu chrétien.

3.3.- D'un discours christologique à un discours théologique...

3.3.0.- Problématique.

Nous avons vu comment le discours christologique - d'un discours (*logos*) sur Jésus comme Christ (*christos*) - s'est trouvé soupçonné en ses divers registres (ontologique, sotériologique et historique). Mais, dans le même temps, on prétendait bien continuer à s'intéresser à Jésus, que l'on cherche à retrouver comme "par dessous la dogmatique ecclésiastique". Dans ce parcours retraçant l'histoire de la critique du discours christologique, j'ai relevé la disjonction "Jésus de l'histoire" / "Christ de la foi".

305. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 331 ; cf. également p. 267 s.

306. J. MOINGT, "Montre-nous le Père". La question de Dieu en christologie", *R. S. R.*, 65/2 [1977], p. 308-309.

307. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 269-270 - je souligne.

308. J. MOINGT, "Montre-nous le Père..."", *art. cit.*, p. 309 - je souligne ; cf. ID., *L'homme qui venait de Dieu*, p. 270.

Que le Christ de la foi soit récusé n'implique pas nécessairement le rejet de Jésus, celui-ci s'est trouvé reversé à l'histoire humaine ; si, à ce titre, il peut être dit " Christ ", il ne sera pas le Christ de la foi ecclésiale. Nous devons, de cela, retenir un important point d'attention :

"La christologie, libérée de la tutelle ecclésiastique, fait parler à Jésus un langage de liberté et le présente en libérateur qui vient affranchir les hommes des contraintes du pouvoir religieux ou politique. Sur fond d'histoire universelle des religions, Jésus prend une dimension humaine étonnante, celle d'un homme qui libère ses frères de la peur du sacré, qui les rend à leur propre liberté et qui inaugure une nouvelle période de l'histoire religieuse de l'humanité. De là naîtra une nouvelle rumeur de Jésus qui traversera les continents et qui ne s'est pas encore éteinte. La théologie chrétienne est invitée, pour rester dans l'histoire, à prendre la suite de cette démarche libératrice de Jésus, si elle s'intéresse elle-même au destin historique des hommes comme partie intégrante de leur salut. Cela suppose qu'elle ne se concentre pas exclusivement sur le mystère de la personne divine du Christ, mais qu'elle lui demande aussi ce qu'il a à nous apprendre sur nous-mêmes, en quoi il peut nous aider à vivre en homme, s'il peut nous donner des raisons humaines d'espérer" 309.

Dès lors, on pressent à quelles conditions un discours sur " Jésus " comme " Christ " est possible. Parce qu'en sa source, le terme " Christ " renvoie à une *espérance*, toute christologie (discours sur " Christ ") n'a et n'aura de validité que si toute question posée sur " Christ " rejoint un problème posé à propos de l'homme - et inversement. S'impose alors *une nouvelle question de point de départ* : d'où partir si l'on veut montrer que la question sur " Jésus " comme " Christ " correspond à une vraie question d'homme, à une question qui soit accessible à tous, qui se pose (et s'impose) à tous indépendamment même de la foi ? De telle sorte que si la décision de foi apparaît possible, elle se proposera comme *la* manière adéquate de répondre à une question qui, d'une manière ou d'une autre, se pose à tous les hommes et à tout homme 310. Autrement dit : la question ultime n'est pas de savoir si nous pouvons ou devons être chrétiens, elle est de savoir si, étant de fait chrétiens (liés à "Jésus" en son identité de "Christ"), cela nous offre des possibilités de nous réaliser comme hommes : mon identité de croyant (d'être "à Christ") m'offre-t-elle quelque chose de vital, voire de décisif pour mon existence ? à quelles options accule une telle appartenance ? quelle mesure d'espérance autorise-t-elle sur le front de l'histoire ? Bref, la question décisive est une question de *signifiance* ou de *pertinence*, version moderne de la perspective *sotériologique* de la christologie patristique.

Cela étant, il restera ensuite à manifester où s'enracine ce que Jésus nous transmet, quel est le "souffle" qui anime son existence. À ceux qui croisaient son chemin, Jésus transmettait sa propre identité - nous dirions aujourd'hui : sa santé et sa sainteté, là où le texte évangélique parle de sa *dunamis* ou de son "Esprit" 311. Ainsi retrouverait-on, sous une version moderne, la perspective *théologique* de la christologie patristique.

3.3.1.- Points de départ d'un discours christologique.

Parmi les points de départ possibles, il en est quatre : la foi de l'Église (le discours ecclésiastique sur le Christ - le " Christ de la foi ") ; la recherche historique (le " Jésus de l'histoire ") ; les attentes de l'homme ; le fait chrétien présent.

α Nous avons déjà noté qu'il n'est pas (plus) possible de partir de la foi de l'Église (*fides quæ*) 312. Non seulement le discours de l'Église est soupçonné d'être porté par une prétention d'autorité exorbitante, mais plus encore l'appel à la foi ecclésiale a quelque chose d'un cercle vicieux (où l'on présuppose la condition divine de Jésus - qu'il s'agit précisément d'établir...).

β Il en va de même pour une recherche purement "historienne". Tout d'abord, parce qu'elle ne peut nous procurer que des certitudes fragmentaires. En outre, les sources dont nous disposons sont d'un genre bien particulier : Jésus lui-même n'a rien écrit, il est quasiment ignoré de l'historiographie profane de son temps, et les documents qui nous parlent de lui nous le présentent d'emblée comme un personnage qui excède largement son propre enracinement dans l'histoire (cf Mc 1, 1 ; Jn 20, 30-31). Parce que ces textes sont des textes pétris de foi, des textes qui vont "de la foi à la foi" (cf Ro 1, 17), il faudrait alors procéder à une "décatéchétisation" et à une "dépasscalisation" 313 de ces textes : tous en effet sont écrits dans la lumière de Pâques 314, et visent à provoquer, soutenir, ranimer la foi des destinataires. Or les résultats d'une telle opération de décapage s'avèrent toujours décevants (cf *Leben-Jesu-Forschung*). Il faut en prendre son parti : "étant donné ce que sont de fait les témoignages qui nous parlent de lui, il n'y a pour nous

309. J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, p. 229.

310. Voir J. DORÉ, "Jésus-Christ", *Dictionnaire de Théologie Chrétienne*, p. 196-205 ; ID., "L'accès à Jésus-Christ", *Catéchèse*, 76 (Juillet 1979), p. 19-25.

311. C. THEOBALD, "Pour une intelligence intérieure du mystère de la Trinité", *art. cit.*, p. 793.

312. cf. *supra*, citant J. DORÉ, "Jésus-Christ", *Dictionnaire de Théologie Chrétienne*, p. 197.

313. B. SESBOÛÉ, "Avant Pâques. La genèse de la foi en Jésus, Christ et Seigneur", *Pédagogie du Christ*, p. 22.

314. B. SESBOÛÉ, "Après Pâques. Le mouvement de la christologie", *Pédagogie du Christ*, p. 54-56.

aucun moyen d'accéder à un " Jésus pur " - pur d'un investissement croyant qui ne le tienne pour beaucoup plus que, simplement, " Jésus " 315.

γ) Il n'est pas non plus possible de partir des questions humaines, afin de montrer comment un Jésus-Christ est susceptible d'y apporter réponse. C'est qu'il n'est pas possible, "sans heurt et comme par le déploiement d'une dynamique interne à la recherche elle-même, de passer du niveau de l'interrogation ou de l'attente *humaines* au niveau théologique et chrétien de l'accomplissement" 316. Bref, en partant du monde, on n'arrivera jamais à Dieu. Pourquoi ? D'une part, le croire, comporte un aspect de *décision*, qui, quelle que soit la présentation qu'on en donne, représente une rupture, un "saut". D'autre part, l'événement *Jésus-Christ* étant événement de salut, Don gratuit (et donc impostulable) que Dieu fait aux hommes, il ne saurait être ni déduit, ni réduit aux besoins et même aux désirs humains.

δ) Une fois récusés ces différents points de départ possibles, il n'en reste plus guère qu'un seul : commencer par enregistrer qu'il y a des chrétiens... Aujourd'hui, il y a des hommes qui font référence à Jésus, s'en réclamant, le professant et le célébrant comme Christ - des gens qui, pour cette raison, sont nommés précisément *chrétiens*... Rappelons ce que la foi chrétienne construit parmi les hommes, dans le monde et l'histoire. L'édifice comporte quatre piliers, solidaires et indispensables : une espérance vécue ; un amour pratiqué ; un culte célébré ; l'engagement pour la justice. Ce qui fait le propre de la foi chrétienne, ce n'est pas qu'elle parle d'espérance ou qu'elle suscite un engagement résolu pour la justice, c'est qu'elle rapporte tout cela à *Jésus*, personnage de notre histoire, comme à celui qui en est à la fois l'origine, le modèle, la raison d'être et l'accomplissement. On considère donc que la question de Jésus-Christ est à poser à partir de ce qui, de fait, en notre Occident, la pose : *le fait chrétien lui-même*, dans sa réalité historique présente. À ceux qui s'interrogeaient sur son sujet, Jésus répondait seulement : "venez et voyez" (Jn 1, 39). Il n'y a, semble-t-il, aucune raison de changer de méthode ! (J. Doré). Ce point de départ suggère un itinéraire possible 317.

3.3.2.- Esquisse d'un itinéraire.

Ce point de départ posé, chacun se voit invité à vérifier comment il est affecté par le fait chrétien. Est-il chance (grâce !) ou carcan pour ce qui concerne nos questions d'homme ? De là, on remontera à Jésus-Christ comme à celui qui est l'origine et la clé de compréhension du fait chrétien. Cette démarche s'achèvera dans une prise de position à l'égard de ce Jésus (*Christ*). Autrement dit, chacun se voit invité à acquiescer à son propre "lieu", puis à entreprendre un travail de clarification, pour, au terme, s'affronter à la question : "Pour vous, qui suis-je ?" (Mc 8, 29). Être chrétien, en effet, ne consiste pas dans la simple adoption de certaines "valeurs", mais suppose une réponse claire à cette question. Par exemple, si nous reprenons les paroles de Jésus, nous devons préciser quelle autorité nous lui reconnaissons. Nous ne nous décidons pas vraiment par rapport à " Jésus " si, différant indéfiniment toute prise de position sur son *identité personnelle*, nous en restons à son "intérêt" pour nous. Cette réponse - dans laquelle chacun advient (ou non) comme croyant - étant le fruit d'une *décision* libre, chacun se trouve dès lors invité à en assumer les implications. Dans cette description d'un itinéraire possible de reconnaissance de " Jésus " comme " Christ ", on examinera successivement la perspective adoptée sur le fait chrétien, l'investissement personnel, la relation au "fondateur".

α) À un premier niveau, Jésus apparaîtra comme le *fondateur du mouvement chrétien*, comme celui dont l'enseignement et le comportement ont induit dans l'histoire une postérité qui a ses croyances, ses pratiques, ses rites et ses institutions spécifiques. On remontera alors du *fait chrétien* lui-même à Jésus. Dans une approche purement sociologique et historique, on éclairera l'un par l'autre, jugeant soit que les disciples ont été fidèles à leur Maître, soit qu'ils ont dévié par rapport à lui. Mais on ne traitera le fait chrétien que comme un cas particulier dans l'ensemble des "religions à fondateur" et la question de l'adhésion personnelle à ce Jésus et à son message ainsi que celle de l'agrégation au groupe qui se réclame de lui pourra ne jamais se poser.

β) Allant plus loin, on pourra reconnaître en Jésus non plus seulement l'origine historique d'un courant religieux parmi d'autres, mais *l'initiateur d'un style d'existence* tout à fait unique dans l'histoire de l'humanité, et avec lequel on ne craindra pas d'avouer éventuellement sa propre connivence. Pardon des ennemis, amour pour *tout* homme, privilège accordé aux pauvres et aux petits, pureté du cœur, valeur positive (à certaines conditions) de la souffrance et de la mort même, indéfectible espérance, etc... De cela, on tiendra que Jésus a été non seulement le prophète en ses paroles, mais "l'incarnation" en ses actes. On pourra même penser que c'est chez lui qu'il faut chercher l'annonce et la pratique "des *idéaux*, des *modèles* et des *indicateurs de valeurs* inspireurs au plan moral [sans lesquels] même la société la mieux organisée, la plus riche et la plus perfectionnée au plan technique resterait finalement pitoyable et barbare" 318.

Jésus est ici tenu pour rien d'autre que pour un homme ; homme exceptionnel, étonnant, certes, mais homme tout court. Avant de s'offusquer de cette "réduction", les chrétiens devraient, d'une part, se rappeler que l'affirmation " Jésus est vrai homme " est une donnée de la foi chrétienne elle-même, et d'autre part, se réjouir de voir affirmée la pertinence du message de Jésus au regard

315. Voir J. DORÉ, "Jésus-Christ", *loc. cit.*, p. 197 ; ID., "L'accès à Jésus-Christ", *art. cit.*, p. 20.

316. Voir J. DORÉ, "Jésus-Christ", *loc. cit.*, p. 198 ; ID., "L'accès à Jésus-Christ", *art. cit.*, p. 21.

317. cf J. DORÉ, "Jésus-Christ", *loc. cit.*, p. 199-205 ; ID., "L'accès à Jésus-Christ", *art. cit.*, p. 22-24.

318. M. MACHOVEC, *Jésus pour les athées*, " Jésus et Jésus-Christ " 5, Paris, Desclée, 1978, p. 38.

d'interrogations qui naissent au ras de la condition humaine prise comme telle, hors de toute démarche de foi théologique. En ces temps de perplexité généralisée, parce qu'il a quelque chose à nous dire, Jésus a un *intérêt* pour nous aujourd'hui.

On l'a déjà noté, cet "intérêt" de/pour Jésus échappe au monopole d'un magistère ecclésiastique. Mais ici s'impose une question inévitable : *où se fonde cet extraordinaire de Jésus ?* Si l'on fait de Jésus par exemple un "homme libre" (Duquoc), comment rendre compte de l'exceptionnelle liberté dont il fait preuve ? Est-il possible d'en rendre compte en faisant appel à une transcendance sans visage ? Ou bien ne doit-on pas faire appel à une "nouvelle idée de Dieu", dont Jésus serait le héraut ? Ainsi, dans un univers où le mot Dieu est "en panne", nous aurions à entendre la manière dont Jésus a posé pour lui-même (et, par voie de conséquence, nous pose) la question de Dieu.

γ) Nous avons déjà suggéré comment, pour les chrétiens, l'existence (historienne) de Jésus (son enseignement, son agir et son être) est à la source du groupe qui se réclame de lui ³¹⁹.

D'une part, les chrétiens parlent de Jésus en lui attribuant une portée qui déborde largement sa particularité historique. Si Jésus garde ainsi *actualité*, c'est qu'on ne peut le réduire à cette existence terrestre sur laquelle la mort a mis le sceau. Dès les origines, le témoignage chrétien est cette protestation : Jésus, que l'on a trop vite compté au nombre des morts, doit être encore compté parmi les vivants, parce qu'on doit toujours compter avec lui (Ac 26, 19). Cela revient non seulement à dire que Jésus est sorti du tombeau mais aussi à désigner le fait historico-social chrétien comme "son corps" (Paul) ou comme l'organisme dont il est "la vie" (Jean).

D'autre part, ils ne se rapportent pas à Jésus de manière extérieure, comme si ce dernier était à l'origine d'un mouvement qui se serait poursuivi après lui sans lui. Ils ne se rapportent pas à Jésus comme à quelqu'un dont l'exemple contagieux, les paroles (plus que les actes) éveillerait et accompagneraient en l'homme le désir de mieux vivre. Ils se rapportent à lui comme à celui grâce auquel ils se sentent littéralement *exister*, c'est-à-dire tirer en avant, au-delà et au-dessus de leur manque d'être ³²⁰. Dans cette expérience d'être délogé de soi (de son passé), afin de vivre pour l'autre nous sera donnée la révélation de l'Autre.

Dans cette expérience d'exister "en avant", la vie et la mort sont déplacées et transformées. La vie n'est plus ce qui monte du passé, ce qu'il faut entourer de soins et mettre en lieu sûr, mais elle est donnée comme tâche à remplir ; la mort n'est plus seulement le terme du chemin, mais la force mauvaise de haine, de fermeture sur soi (elle est l'autre nom du péché). Dans cette perspective, l'actualité du Christ est inséparable de son *à venir*, de l'attente de son *retour*. Tout se passe alors comme si le croyant était en route vers la source de cette vie toujours autre - bref, vers son *origine* !

En deuxième lieu, vivre pour l'autre, ce qui implique qu'il faut sortir de soi, se quitter. Notre expérience de l'amour montre que cela est à la fois possible et impossible. Dans l'expérience du pardon, le chrétien fait l'expérience à la fois de son incapacité à aimer sans limites et de sa capacité illimitée de recommencer à aimer - jusqu'à aimer sans recevoir en échange.

Enfin, révélation de l'Autre. La lecture des Évangiles manifestera combien l'existence de Jésus ne peut être comprise hors du mouvement de *se livrer* qui la porte tout entière (*se recevoir de* et *se livrer à un Autre* qu'il nomme "son" Père). Ainsi la question (christologique) de l'identité de Jésus nous apparaîtra inséparable de la question (théologique) de Dieu.

3.4.- La personne de Jésus.

3.4.1.- Problématique : comment répondre à cette question ?

α) Nous disposons déjà d'une réponse, traditionnelle et officielle : la personne du Christ est celle du *Logos*, du Fils de Dieu. Ayant assumé une *nature humaine* semblable à la nôtre, la *deuxième personne de la Trinité* se l'est unie hypostatiquement (i. e. : selon sa *personne* de *Logos* et de Fils) à sa *nature divine*, qu'elle possède en commun avec le Père et l'Esprit. Tel est l'enseignement de l'Église, formulé aux Conciles d'Éphèse, de Chalcédoine et de Constantinople II, sur l'unique personne et les deux natures en Jésus-Christ. Mais deux remarques s'imposent ici.

? Tout d'abord, si, sur ce point de sa foi comme sur les autres, un chrétien ne peut ignorer l'enseignement du magistère, il est tout aussi exclu de s'en tenir à une simple répétition de formulations officielles qu'il se contenterait de "tenir-pour-vraies", quitte à en tirer, après coup, quelques conséquences sur le plan de la piété ou de l'éthique... Deux rappels :

- D'une part, la *genèse de la foi des premiers disciples* : au témoignage des Synoptiques, c'est à ceux qui avaient commencé à le suivre et à engager leur existence sur sa parole que Jésus a posé la question de son identité. Par ailleurs, il ne leur a jamais donné de réponse sous la forme d'un énoncé ("je suis ceci ou cela") qu'ils n'auraient eu qu'à répéter. Enfin, avant Pâques, les disciples

³¹⁹. Sur ce point, voir J. DORÉ, *Jésus-Christ*, "Foi Vivante" 294, Paris, Cerf, 1992, p. 46-64.

³²⁰. cf. J. MOINGT, "L'avenir du Christ", *Jésus, le Christ et les chrétiens*, p. 86-89.

n'ont que pressenti qui était Jésus ; ce n'est qu'après sa mort et sa résurrection qu'ils ont saisi son mystère ³²¹. Pour pouvoir authentiquement reconnaître qui était Jésus, il fallait donc l'avoir suivi, sur son chemin, à travers la croix, vers la gloire ³²².

- D'autre part, le *témoignage des premiers chrétiens* n'est pas la simple reproduction matérielle de formules apprises. Ils ont accepté de s'affronter aux questions qui naissaient tant du dedans que du dehors de la foi, tant des exigences d'une lecture cohérente des Écritures que de l'affrontement à la rationalité philosophique du monde hellénistique. Il ne pouvait en être autrement, sauf à faire de l'Église une secte.

Bref, on ne peut

- ni faire abstraction des formulations que la tradition ecclésiale, en ses interprètes officiels, a données à cette question de l'*identité* du Christ.
- ni se borner à reproduire des énoncés sur le Christ, aussi autorisée qu'en soit la source, en oubliant les exigences d'un témoignage recevable aujourd'hui.
- ni accéder au mystère de l'identité personnelle de Jésus indépendamment de l'adoption d'un certain style d'existence, qu'au bout du compte, inaugure une *conversion*.

? En second lieu, on ne peut taire la difficulté que soulève le dogme d'Éphèse : si en Jésus-Christ la (seule) personne est celle du *Logos*, comment ne pas en déduire que l'homme Jésus ne peut pas être considéré comme une personne humaine ? qu'il est humainement dépersonnalisé ? Et s'il est essentiel à l'être humain d'être une personne, peut-on encore affirmer que Jésus a été intégralement homme ³²³ ? Or il est clair qu'il doit être tenu pour tel : c'est le témoignage du N.T. (Ac 2, 22 - "cet homme") et l'affirmation dogmatique, selon laquelle Jésus est tout aussi bien vrai Dieu que vrai homme.

β) Si le souvenir de Jésus a été gardé jusqu'à nous, c'est parce qu'il est apparu "digne d'intérêt" en ce qu'il posait de manière inédite des questions à l'horizon de notre existence quotidienne. Aussi bien, c'est en partant de l'*intérêt* qu'il présente *pour nous*, de ce qu'il nous donne de vivre, que nous avons esquissé un itinéraire de découverte de son identité personnelle (détermination *sotériologique*). Et puisque le fait de parler de la *personne* du Christ semble blesser l'intégrité de son humanité, nous partirons de l'humanité de Jésus comme telle pour montrer comment, tout en tenant la vérité plénière de cette humanité, nous pouvons comprendre l'énoncé traditionnel selon lequel, en Jésus-Christ, il n'y a pas d'autre *personne* que celle du *Logos*, du Fils (détermination *théologique*, selon une démarche de "christologie ascendante", adoptée par nombre de théologiens contemporains).

3.4.2.- L'histoire de Jésus comme révélation de Dieu.

α) Une personnalité humaine authentique. Nous partirons de l'affirmation qui ne faisait aucun doute pour ses contemporains : *Jésus est vrai homme*. On doit donc lui reconnaître tous les traits qui sont, à notre époque, considérés comme constitutifs de l'être humain comme personne. L'humanité de Jésus a été un vrai centre d'activités humaines, doué d'une vraie subjectivité humaine, i. e. : effectivement responsable des actes qu'elle posait dans une authentique liberté d'homme, affrontée au temps, à l'incertitude, etc. ... Nier cela serait retomber dans l'erreur d'Apollinaire, selon laquelle Jésus n'avait pas de véritable subjectivité humaine puisque c'était le *Logos* qui tenait chez lui la place que tient en tout homme "l'âme humaine".

Toutefois, si Jésus apparaît doté d'une véritable personnalité humaine, cette humanité n'en a pas moins été effectivement unie au Fils Monogène, au point de constituer avec lui un seul existant concret... tout en restant par définition réellement distincte de lui. C'est l'affirmation du dogme ecclésial selon lequel l'unique personne dans le Christ est celle du Fils. Cette affirmation s'est posée en trois propositions indissociables :

- la réalité de notre adoption filiale : Jésus est vraiment *Médiateur*, celui qui nous donne accès *en lui* à Dieu (contre Arius).
- l'*unité* réelle et radicale de l'être de Jésus (contre Nestorius).
- le jeu des *appropriations* et des *communications* qui pose le *Logos* comme facteur et réalisateur de cette unité, comme responsable et répondant dernier (c'est-à-dire : comme *sujet* effectif et ultime) de tous les actes et opérations de Jésus.

On peut comprendre si l'on considère que c'est justement le Fils qui fait exister Jésus comme cette personnalité humaine qu'il est. Dès lors, la différence entre lui et nous ne tient pas au fait que Jésus ne serait pas une personne humaine, alors que nous le sommes, mais au fait qu'il l'est *de par l'opération directe et immédiate en lui du Fils* auquel il est constitutivement uni. Dès lors, nous pouvons affirmer ceci : Jésus a vécu de telle sorte qu'en cette existence sont effectivement apparues non seulement sa personnalité d'homme,

³²¹. "la foi des disciples de Jésus, très imparfaite durant la vie terrestre de Jésus, ébranlée par sa mort, devint plus complète et plus claire (*plenior clariorque*) quand Dieu eut donné au Ressuscité de se manifester aux siens" (COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Christologie*, p. 97).

³²². cf. B. SESBOÛÉ, "Avant Pâques. La genèse de la foi en Jésus, Christ et Seigneur", *art. cit.*

³²³. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, p. 122-125.

mais encore la réalité de ce qui est, en Dieu, la propre personne du Fils (car, sauf à être nestorien, personnalité humaine et personne du Fils ne sauraient s'opposer).

Deux tâches, donc, sont à accomplir :

- d'une part, caractériser le dynamisme qui porte l'existence de l'homme Jésus ;
- d'autre part, discerner comment cette existence peut révéler son identité divine filiale.

β) La "pro-existence" de Jésus. Un rapide survol des Évangiles manifeste qu'une ligne continue arme le déroulement chronologique de l'existence de Jésus et lui donne sa cohérence. Au début de sa vie publique, caractérisée, à partir du baptême de Jean, dans l'exercice d'un ministère de type prophétique et salutaire (qu'annonce Luc 4, 16), Jésus revendique une *autorité* surprenante (par rapport à la Loi, au Temple, etc. ...) qui aiguillait les interrogations sur son identité (Mc 2, 6-7 ; 4, 41 ; etc. ...) et surprenait les gardiens patentés de l'institution religieuse, car, dans cette "prétention" même d'autorité, Jésus s'affirmait comme l'instaurateur d'un nouveau régime de salut, d'une nouvelle relation à Dieu ³²⁴. Par la suite, il s'est de plus en plus affirmé dans le mouvement de *servir* et de *se livrer* qui culminera à la croix. Cet aboutissement, qui s'inscrit dans la logique de toute son existence antérieure, Jésus l'a de plus en plus clairement entrevu, de plus en plus résolument assumé. Ainsi, on ne peut saisir *qui* est Jésus dans son identité d'homme concret que si on le comprend selon ce mouvement d'*exister pour* qui porte toute sa vie, selon cette *disposition* qui lui donne de vivre et de mourir - bref, de *se livrer pour nous*. L'existence de Jésus se révèle être "pro-existence" radicale ³²⁵. C'est cette "pro-existence", qui donne *sens* et *forme* à son existence telle qu'il l'assume et la conduit, telle qu'elle est *en lui et pour lui* ³²⁶. Dans cette "pro-existence", Jésus nous révèle son *identité personnelle* ; il se révèle Fils de Dieu.

γ) Pro-existence de Jésus et révélation de Dieu. Si la *personnalité humaine* de Jésus se caractérise par cette sa "pro-existence" radicale, cette même "pro-existence" est révélatrice de son *identité personnelle*. Dans cette "pro-existence" se révèle le Fils Unique, le Verbe de Dieu. Car c'est lui qui, communiquant à l'humanité de Jésus sa "propriété personnelle", *fait exister* Jésus ainsi.

En effet, la *personnalité* de Jésus se révèle tout entière engagée dans une "pro-existence" sans réserve. Dire que le Fils non seulement fait exister cette humanité, mais encore se l'unit à lui-même à tel point qu'elle constitue avec lui un seul existant rigoureusement un, suppose que l'on puisse dire que, *comme Fils aussi*, il existe véritablement *pour nous*. Ainsi nous ne confessons plus un Dieu que sa transcendance enfermerait dans une "position" d'absolu totalement coupé de nous, mais nous confessons un Dieu radicalement avec, parmi et *pour nous* : un Dieu qui révèle sa divinité, sa manière propre d'être Dieu, différente de celle des dieux et idoles de l'humanité, dans ce qu'il réalise *pour nous* - plus encore : dans ce mouvement de *se livrer*. L'Écriture illustre cela : Jésus y est confessé comme Dieu sur la base de ce qu'il accomplit *en notre faveur* ; il a manifesté la grâce et le pardon de Dieu (Paul) ; il a révélé non seulement que Dieu a pour nous un amour qui va jusqu'au bout, mais que, véritablement, il *est* Amour (Jn).

Au total, de même que l'identité de l'homme Jésus se révèle en un *pour nous*, de même dans ce *pour nous* se révèle un *pour nous* de Dieu. En d'autres termes, ce *pour nous* de Jésus révèle que Dieu *est* radicalement *pour nous* (cf. le thème de "l'humanité de Dieu").

3.4.3.- L'unique personne du propre Fils de Dieu.

α) Une même "dynamique" d'existence. Notons d'entrée la convergence entre ce qui se manifeste en Jésus de *Jésus* lui-même et ce qui se révèle en lui de *Dieu* même. L'humanité de Jésus et ce qui de divin se révèle en elle apparaissent sous le même signe : celui du service, du don de soi, du "livrement de soi". Du coup, la question de l'unité de l'être de Jésus-Christ ne se pose plus du tout comme le problème de la réunion de deux réalités en soi - l'*humanité* et la *divinité* -, totalement compactes en elles-mêmes et existant côte à côte (ce qui constitue l'une des difficultés de Chalcedoine). Les deux réalités qui s'unissent ici ont en commun d'exister selon une *dynamique* d'existence, *constitutive* de chacune d'elles et *identique* chez toutes deux : la dynamique d'un *pour nous* radical. Après quelques indications sur l'*unité* de Jésus, on notera ce que la reconnaissance de cette dynamique d'existence nous autorise à dire du *Dieu Fils* et de l'*homme*.

L'union hypostatique nomme ceci : en Jésus-Christ, l'élément divin qu'est le *Logos* "fait exister" l'élément humain qu'est ce Jésus de Nazareth, il lui confère son identité propre. Dans cette opération, où il fait exister *Jésus pour nous*, le Fils ne se dénature pas lui-même

³²⁴. Moltmann note, à ce propos, que le "procès de Jésus" ne vise pas seulement sa comparution devant les autorités politiques et religieuses de l'époque, mais la "controverse sur la vérité de Dieu dans laquelle il est intervenu comme témoin" (J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 131).

³²⁵. Ce terme de "pro-existence", simplement transcrit du terme allemand *Proexistenz*, et construit sur le modèle du terme "pré-existence", doit être compris au sens d'existence-pour-les-autres, dans la ligne de Bonhöffer qui parle du Christ comme de "l'homme-pour-les-autres". On trouvera chez H. SCHÜRSMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?*, Paris, Cerf, 1977, une manière particulièrement suggestive d'utiliser ce terme : "la "pro-existence" du Christ est son essence" (p. 165).

³²⁶. À titre d'illustration scripturaire, voir Mc 10, 45 (logion sur le Fils de l'homme), auquel renvoie Jn 10, 18. De même, c'est quand il est en croix que Jésus peut être confessé comme le propre Fils de Dieu (Mc 15, 39).

(puisque il est lui-même, constitutivement, pour autrui), et il ne dénature pas davantage Jésus (puisque toute l'existence d'homme de ce dernier est elle aussi tout entière sous le signe du "livrement de soi"). Nous retrouvons de la sorte l'affirmation centrale de la foi christologique : *un seul et le même est à la fois Dieu et homme, Jésus le Christ notre Sauveur.*

Ainsi, le fait, pour le Fils, de s'unir à l'homme Jésus ne l'empêche pas d'être Dieu (les conciles diront : de *nature divine*), mais cela lui ouvre la possibilité de se révéler tel dans cet "autre que lui" qu'est une existence d'homme. Corrélativement, le fait pour l'homme Jésus d'être uni au Fils de Dieu ne lui ôte rien d'humain, mais cela lui permet de se réaliser selon son propre mouvement d'existence (les conciles diront : selon sa *nature humaine*), qui est justement d'être pour l'Autre. Enfin, puisque l'unité de ces deux éléments est initialement fondée, incessamment soutenue et ultimement accomplie dans et par le Fils, c'est selon ce qu'il est lui-même (les conciles diront : selon sa propre *hypostase divine*) que se scelle leur unité réelle dans leur distinction maintenue. Et puisque l'élément humain est, par essence, soumis au devenir, son unité avec le Fils est appelée à se développer et à se resserrer en fonction de la radicalité croissante selon laquelle Jésus se livrera. On comprendra enfin que c'est dans l'événement de Pâques que s'accomplisse la révélation plénière du mystère de Jésus-Christ, car c'est bien à ce moment qu'il sera le plus donné, le plus livré.

β) La personne même du Fils de Dieu : dans l'existant "Jésus-Christ", l'élément divin (le Fils), qui constitue l'unique personne, révèle son identité réelle en se livrant *pour nous*. Cela signifie que ce *même mouvement d'être totalement livré à autrui le caractérise aussi* (déjà) *en Dieu comme le Fils de Dieu*, que le Fils est, en tant que *cette* personne divine distincte des autres, *radicalement constitué* par un mouvement de se recevoir d'un Autre et de se livrer à Lui. C'est ce qu'exprime la théologie trinitaire quand elle dit que le *Fils* existe comme *relation subsistante*.

Indiquons enfin comment cela rejaillit sur la *conception de la personne humaine* : si, dans l'existant "Jésus-Christ", l'élément humain s'accomplit dans ce mouvement qui fait exister l'homme Jésus comme un être tout entier donné (cela sous l'action du Fils Monogène), cela signifie que *l'ultime caractéristique de la personne comme personne humaine* n'est justement pas le fait de s'appartenir au point de pouvoir se suffire à soi et de se fermer sur soi, mais *la capacité et la responsabilité de ne se trouver soi-même qu'en se donnant, qu'en se livrant à et pour autrui* (cf. Mc 8, 35). C'est ce que permet de vérifier la *vie humaine elle-même* en ses expériences les plus quotidiennes. Chacun le sait bien : ce n'est qu'à la condition de se décider et de vivre de quelque manière pour autrui (de *se perdre*) qu'il *se trouvera* lui-même et qu'il s'accomplira en son identité la plus intime.

3.5.- La Croix, comme Révélation de Dieu.

Une première affirmation de Moltmann (a), que développe une citation de J. Moingt (b) :

- a)** "l'événement de la croix [est à interpréter] d'une manière trinitaire, comme événement mettant deux personnes en relation, dans lequel ces personnes *se constituent elles-mêmes les unes envers les autres dans leur relation même*" ³²⁷.
- b)** "La méditation de l'Évangile, et sa mise en pratique sans laquelle il n'est pas de connaissance effective, font découvrir que Jésus est habité au plus profond de lui-même par la présence d'un autre, qu'il appelle son Père et qu'il constitue son être personnel par sa relation filiale au Père, jusqu'à l'exprimer sur la croix en passant à l'Autre dans un acte de totale dépossession et de don total de soi à l'autre. La méditation de la passion, et sa praxis, font comprendre la réciprocité qui s'accomplit du Père au Christ. L'extrémité de l'abandon où se trouve réduit ce parfait serviteur du Christ révèle, comme sa raison d'être, un autre abandon, celui du Père qui se livre lui-même à nous dans celui qu'il nous livre, qui se donne tout entier au Christ dans l'acte même où le Christ s'abandonne à lui. Le silence scandaleux de Dieu au Calvaire, interrogé à la lumière de Pâques, devient révélation ; Dieu se manifeste en disparaissant dans la mort du Christ, il se manifeste comme l'intériorité de cet événement de mort, l'abandon de l'amour absolu qui les fait passer l'un dans l'autre, l'échange de relations et de dons qui les constitue l'un et l'autre dans leur être de Père et de Fils. Le Père se révèle sur la croix, non pas malgré son silence et sa non-intervention, mais positivement, par contraste, par ce silence et le fait même d'abandonner son Fils. Il intervient en tant qu'il s'abstient d'intervenir, et que cette abstention est un acte décisif et définitif. Il veut et il fait en sorte que sa non-manifestation sensible comme substance étant-là soit reconnue comme auto-manifestation souveraine de sa liberté inconditionnée de pur sujet spirituel" ³²⁸.

?? "Jésus est habité au plus profond de lui-même par la présence d'un autre qu'il appelle son Père et il constitue son être personnel par sa relation filiale au Père, jusqu'à l'exprimer sur la croix en passant à l'autre dans un acte de totale dépossession et de son total de soi à l'autre".

=> relever les termes qui expriment les *relations*.

=> ces liens ont de *constitutif* de la *personne* : "il constitue son être personnel par sa relation filiale au Père". Cela nous conduirait à une réappréciation de la notion de *personne*.

=> la croix marque l'extrême de la *relation* ("totale dépossession" ; "don total").

³²⁷. J. MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 283.

³²⁸. J. MOINGT, "Montre-nous le Père...", *art. cit.*, p. 324.

?? “l’extrémité de l’abandon où se trouve réduit ce parfait serviteur du Christ révèle, comme sa raison d’être, un autre abandon, celui du Père qui se livre lui-même à nous dans celui qu’il nous livre, qui se donne tout entier au Christ dans l’acte même où le Christ s’abandonne à lui”.

=> vocabulaire du *don* (“abandon”, “livrer”...) et de la *perfection* (“extrémité” ; “parfait” ; “tout entier”) ;

=> réciprocité de don qui est constitutive du Père en sa paternité et du Fils en sa condition filiale (autrement dit : constitutive de la *personne*) : “le Père se donne tout entier au Christ dans l’acte même où le Christ s’abandonne à lui”.

=> si ce don du Père est constitutif du Fils, en nous livrant le Fils, le Père lui-même se livre à nous ; il se livre totalement à nous dans le don qu’il nous fait. Quand l’Écriture dit : “le Fils de l’homme est livré aux mains des hommes” (Marc 9, 31), on doit comprendre qu’en nous livrant le Fils, le Père se livre tout entier à nous, puisque c’est cette réciprocité de *don* et d’*abandon* (de “livraison”) qui est proprement constitutive de la personne.

?? “Interrogé à la lumière de Pâques, le silence scandaleux de Dieu au Calvaire devient révélation : Dieu se manifeste en disparaissant dans la mort du Christ, il se manifeste comme l’intériorité de cet événement de mort, l’abandon de l’amour absolu qui les fait passer l’un dans l’autre, échange de relations et de dons qui les constitue l’un et l’autre dans leur être de Père et de Fils”.

=> noter les sujets des différentes propositions : c’est *Dieu* qui “se manifeste en disparaissant dans la mort du Christ” ; pour Moltmann, le mot “Dieu” désigne l’événement entre Jésus, le Père et l’Esprit (ainsi, est désormais fondée une autre idée de Dieu - et donc le discours christologique apparaît *fondateur* d’un nouveau discours théologique).

“Par le mot “Dieu” on ne veut pas alors désigner une autre nature ou une personne céleste ou une instance morale, mais en fait un “événement” (...) c’est l’événement du Golgotha, l’événement de l’amour du Fils et de la douleur du Père dont provient l’Esprit qui ouvre l’avenir et procure la vie” 329.

=> Dieu se manifeste comme *l’intériorité de cet événement de mort* ; relever l’opposition de l’intériorité et de l’extériorité, laquelle extériorité est constituée par un événement de mort. Dans cette opposition, nous avons quelque chose d’analogue à la distinction de Luther entre *opus alienum* et *opus proprium*. L’*opus alienum* - œuvre étrangère (ou étrange ?) - est ce qui est perceptible, mais étrange(r) par rapport à ce que Dieu réalise. Se rappeler ici le *Leitmotiv* de la théologie luthérienne (*regnum Dei latet sub contrario*) et, à propos du Christ, l’une des épithètes souvent accolée à Dieu (“Dieu *caché* et crucifié”). L’*opus proprium* est ce que ce Dieu caché réalise effectivement, à savoir : le salut, le pardon, la grâce. Ici, l’extériorité est un événement de mort et d’abandon (de “livraison”) ; l’intériorité, “l’abandon de l’amour absolu qui les fait passer l’un dans l’autre”.

=> “l’abandon de l’amour absolu qui les fait passer l’un dans l’autre”. C’est évidemment l’amour qui s’abandonne (génitif subjectif) ; le mot “abandon” est ici synonyme de *l’échange* qui les fait passer l’un dans l’autre, et cet échange les *constitue* l’un et l’autre dans leur *être* de Père et de Fils.

?? “Le Père se révèle sur la croix, non pas malgré son silence et sa non-intervention, mais positivement, par contraste, par ce silence et le fait même d’abandonner son Fils. Il intervient en tant qu’il s’abstient d’intervenir, et que cette abstention est un acte décisif et définitif. Il veut et il fait en sorte que sa non-manifestation sensible comme substance étant-là soit reconnue comme auto-manifestation souveraine de sa liberté inconditionnée de pur sujet spirituel” (p. 324).

=> “sa non-manifestation sensible comme substance étant-là (...) comme auto-manifestation souveraine de sa liberté inconditionnée de pur sujet spirituel”. Noter l’opposition signifiante de cette phrase : “substance” (ou “substrat”) / “sujet” (ou “liberté”, “transcendance”, “intériorité”). En première approximation, le terme “substance” vise ici un ensemble de qualités qui spécifie un universel commun à plusieurs sujets (par exemple, l’humanité) ; “sujet” connote un jaillissement, un dépassement (transcendance) et retour en soi-même. Cette opposition est évocatrice de la tâche que se donne Hegel au début de la *Préface* à la *Phénoménologie de l’Esprit* : “appréhender et exprimer le Vrai, non seulement comme *substance*, mais précisément aussi comme *sujet* [i. e. comme développement de soi et réflexion en soi-même] (...) La substance vivante est l’être qui est *sujet* en vérité ou l’être qui est effectivement réel en vérité, mais seulement en tant que cette substance est le mouvement de se-poser-soi-même (*die Bewegung des Sichselbstsetzens*), ou est la médiation entre son propre *devenir-autre* et soi-même (*die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst*). Comme sujet, elle est la *pure et simple négativité* ; c’est pourquoi elle est la scission du simple en deux parties ou la duplication opposante, qui, à son tour, est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition. C’est seulement cette égalité se reconstituant ou la réflexion en soi-même dans l’être-autre qui est le vrai - et non une unité *originnaire* comme telle, ou une *unité* immédiate comme telle (...) La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l’on veut, être exprimée comme un jeu de l’amour avec soi-même ; mais cette idée s’abaisse jusqu’à l’édification (*Erbaulichkeit*) et même jusqu’à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif” 330.

329. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 285.

330. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l’Esprit*, tome 1, p. 17 s.

CHAPITRE QUATRE

JESUS LE SAUVEUR

Annnonce : l'importance du registre sotériologique dans la constitution du discours chrétien.

? Au long de ce parcours où nous nous sommes efforcés de retracer le procès de constitution et de réception du discours chrétien, nous avons relevé l'importance du registre sotériologique dans l'affirmation de la foi. C'est la perspective sotériologique, qui, pour une large part, a structuré le discours apostolique. Elle se retrouve à l'âge patristique : l'affirmation "*Jésus est le Sauveur des hommes*", "trésor caché dans le champ des Écritures"³³¹, apparaît comme le centre de référence de toutes les autres propositions, le principe synthétique de la lecture des Écritures, le lieu logique de toutes les argumentations. La christologie post-chalcédonienne érigea peu à peu la sotériologie en traité à part.

Il en a été de même avec la mise en procès du discours chrétien : Luther en a fait l'argument critique du registre ontologique. Spinoza, avant bien d'autres, voit en Jésus l'initiateur d'un style de vie où advient "l'homme vrai"³³². Enfin, dans les réflexions regroupées sous le titre de "la protestation chrétienne", la question sotériologique occupe une place éminente.

? Dans cette tâche que nous nous sommes donnée, tâche de *constitution* - voire de *refondation* - du discours christologique (i. e. d'un discours sur "Jésus" comme "Christ"), il nous faut enregistrer l'importance de ce registre sotériologique.

α) Lessing nous a signifié de la manière la plus forte que le discours chrétien n'a aucune pertinence s'il ne s'avère "démonstration d'esprit et de puissance". Dans le précédent chapitre, nous avons relevé qu'il n'est d'autre point de départ possible à un discours christologique que le dynamisme actuel de l'Église présente. Car, depuis Pâques, "c'est finalement dans la *transformation* qu'ils ont vue se produire en leur propre existence que les premiers disciples ont vu s'attester la réalité d'une résurrection de Jésus"³³³.

β) D'autre part, dans la tâche de constitution du discours christologique, l'une des questions décisives est celle

331. S. IRÉNÉE, *Adversus Hæreses*, IV, 26, 1.

332. Sur cette "transcendance" dont témoigne Jésus, cf M. SECKLER, "Salut par Dieu ou salut en Dieu ? La conception chrétienne du salut entre théo-sotérique et auto-sotérique", dans J.-L. LEUBA (édit.), *Le salut chrétien*, "Jésus et Jésus-Christ" 66, Paris, Desclée, 1995, p. 252.

333. J. DORÉ, "Croire en la Résurrection de Jésus-Christ", *Études*, 356/4, Avril 1982, p. 541-542.

du passage de “ Jésus ” à “ Christ ”, celle de la *nomination* de “ Jésus ” comme “ Christ ”. En sa source, le terme “ Christ ” renvoie à une *espérance*. Pour cette nomination, œuvre des disciples, on a souligné l’importance des espérances héritées de l’A. T. (cf *supra*, p. 101). Que ce soit avant ou après Pâques, ce sont ces espérances qui ont permis, au prix d’ajustements onéreux, de reconnaître en Jésus celui qui exauçait l’attente éveillée dans son peuple. Aujourd’hui encore, la reconnaissance de “ Jésus ” comme “ Christ ” est inséparable d’une décisive question de *signifiante* ou de *pertinence* (cf *supra*, p. 110).

Après une réflexion sur la *personne* de Jésus et sur la révélation en lui de Dieu, une dernière étape sera consacrée à la question du *salut*. Avant toute autre considération, notons combien ce rapprochement est hautement significatif : si révélation et salut sont indissociables, c’est qu’en régime chrétien, la question de Dieu et du Christ ne peut que se poser sur le terrain d’interrogations proprement humaines et surtout dépend de l’option que nous prenons sur notre propre être-homme (selon un principe de “réversibilité brisée”) ³³⁴.

? En nous fondant sur une première approche de cette notion de salut (dont la suite de la réflexion éprouvera la validité), nous commencerons par enregistrer l’importance de la question du salut, d’une manière générale et au sein de la foi chrétienne. Au passage, nous relirons l’une ou l’autre des références majeures de la tradition latine. Une deuxième partie montrera que le salut se déploie dans l’élément du discours. La troisième relèvera à quelles contestations est affrontée l’annonce du salut chrétien. La quatrième partie soulignera que la quête du salut est coextensive à l’histoire humaine (l’histoire humaine est finalement une histoire du salut). Enfin, nous verrons si et comment l’annonce chrétienne du salut, sous le signe de l’autocommunication de Dieu, est en mesure de réconcilier salut et santé.

Éléments de bibliographie :

- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, “Le Dieu Rédempteur : questions choisies. Document de la C. T. I.”, *La Documentation Catholique*, 2143, 4 & 18 Août 1996, p. 707-731.
- J. DORÉ, “Salut-Rédemption”, in P. Poupard (Dir.), *Dictionnaire des Religions*, 1985 ², p. 1514-1523.
- J. DORÉ, “Salvifique (dans le christianisme)”, *ibidem*, p. 1524-1527.
- B. SESBOÛÉ, “Esquisse critique d’une théologie de la Rédemption”, *Nouvelle Revue Théologique*, 106/6 (Novembre - Décembre 1984), p. 801-816 et 107/1 (Janvier-Février 1985) p. 68-86.
- B. SESBOÛÉ, *Réconciliés avec le Christ*, Paris, Cerf - Radio Notre Dame, 1988, p. 109-165.
- B. SESBOÛÉ, “Salut”, *Dictionnaire de Spiritualité*, XCI, 14, Paris, Beauchesne, 1988, 253-255 [désormais désigné : “Salut”, 1988, ...].
- B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, I. Problématique et relecture doctrinale*, “Jésus et Jésus-Christ” 33, Paris, Desclée, 1988 [ouvrage désormais désigné : S. / 88, p...].
- B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l’unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, II. Les récits du salut : Proposition de sotériologie narrative*, “Jésus et Jésus-Christ” 51, Paris, Desclée, 1991 [désormais désigné : S. / 91, p...].
- L. RICHARD, *Le mystère de la Rédemption*, Tournai, Desclée et Cie, 1959.
- B. REY, *Nous prêchons un Messie crucifié*, Paris, Cerf, 1989.
- P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Paris, Cerf, 1993.
- J.-L. LEUBA (édit.), *Le salut chrétien*, “Jésus et Jésus-Christ” 66, Paris, Desclée, 1995.

334. cf J. DORÉ, “La Résurrection de Jésus à l’épreuve du discours théologique”, *art. cit.*, p. 299 s.

0.- Annonce.

Dans cette approche préalable, nous relèverons ce que dénote cette notion de salut et ce que nous enseigne l'étymologie. Selon le *Dictionnaire Robert*, le salut désigne "le fait d'échapper à la mort, au danger, de garder ou de recouvrer un état heureux, prospère". Aux termes de cette définition, le salut consiste, schématiquement, dans le passage d'une situation où l'homme s'éprouve comme être en manque, privé de ce qu'il estime être en droit de posséder pour être soi-même, à une situation où il serait pleinement lui-même, dans l'intégrité de son être. Bref, d'un côté, délivrance ; de l'autre, plénitude³³⁵ ; d'un côté, une situation de détresse, à laquelle le salut nous arrache ; de l'autre, l'octroi d'un bien décisif.

Du point de vue étymologique, le terme latin *salus* dérive d'une racine indo-européenne qui évoque complétude ou intégrité. Ce *salus* équivaut au grec *holos* (ολος - entier, intégral) et à l'allemand *Heil*. Quant au terme grec *sôzô* (σωζω), il renvoie à une racine qui signifie "s'enfler", "grossir". On retrouve ici l'idée de plénitude comblante, mais aussi celle de croissance et de développement (ce qui existe en se déployant, ce qui trouve sa plénitude en se déployant).

1.- La question du salut, une question décisive.

1.1.- Quelle que soit la manière dont elle se trouve formulée ou reçue, la question du salut touche en l'homme une recherche universelle et fondamentale.

- une recherche universelle : elle est de toutes les époques, car la question du salut ne porte pas seulement ni même d'abord sur un arrière-monde ou sur un outre-monde. On ne saurait la réduire à l'attente d'un autre monde, attente que notre modernité aurait définitivement disqualifiée. Elle est liée à la manière même dont nous éprouvons et expérimentons notre existence en *ce monde-ci*. Elle naît spontanément du choc de la souffrance - physique (maladie) ou morale (injustice) : ma souffrance est-elle sans appel ? l'accablement sous la misère ou l'oppression constitue-t-il le dernier mot de la destinée de tant d'hommes et de femmes ? Elle naît plus profondément encore de l'expérience de nos limites (finitude et contingence), de cette expérience où nous nous éprouvons finalement sans ressources face aux multiples défis et questions qui nous sont adressés de toutes parts.
- une recherche fondamentale : de toutes celles qui sont à l'horizon de l'existence humaine - aussi bien l'existence personnelle de chaque homme que la destinée de l'ensemble de l'humanité -, elle est sans doute l'une des plus *radicales*, en ce qu'elle touche l'existence de l'homme à sa *racine* - c'est-à-dire : non seulement en sa destination ultime mais d'abord en son jaillissement premier. C'est que l'homme doit vouloir sa vie sous peine de la perdre, et s'il veut sa vie, il ne peut pas, dans le même temps et du même coup, se poser la question de son ultime destination et se demander quel peut être le "vers où ?" ou/et le "pourquoi ?" de tout ce qui existe"³³⁶.

Question universelle et fondamentale, à laquelle les religions apportent *une* réponse, *leur* réponse - c'est dire que ces réponses sont nécessairement plurielles. Les religions sont *une* voie de salut³³⁷. Elles ne sont donc pas seulement l'affirmation d'un Etre suprême, elles sont solidaires d'une vision du monde, d'une conception de la destinée humaine, individuelle et collective. Ce faisant, elles déploient un ensemble de tâches et d'obligations qui ressortissent toutes à la proposition d'*un* sens à la vie ; elles traitent toutes de la possibilité et de la vérité d'*une* espérance.

1.2.- La question du salut est au cœur de la foi chrétienne.

Sous ce registre, le christianisme ne représente pas une exception ; il est *une* conception du salut³³⁸. Quel est ce "salvifique chrétien" ?

335. "Certaines langues ont des mots différents pour désigner le salut comme délivrance et le salut comme plénitude ; c'est ainsi que l'allemand emploie *Erlösung* dans le premier cas, et *Heil* dans le second ; le français ne bénéficie pas de cette clarification, et l'on y doit savoir chaque fois de quel aspect du salut l'on veut parler" ("Salut", *Encyclopædia Universalis*, vol. 14, 1972, 643 ; cf S. / 88, p. 17).

336. M. SECKLER, "Salut par Dieu ou salut en Dieu ?", *art. cit.*, p. 252.

337. De ce point de vue, "le bouddhisme est une religion parce qu'il constitue une voie de salut" (P. MASSEIN, "Salvifique (dans le bouddhisme)", in *Dictionnaire des Religions*, p. 1523).

338. "le christianisme n'est certes pas avant tout la " religion d'amour " qu'il prétend ; il exprime l'aspiration éperdue au salut individuel" (E. MORIN, *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Seuil, 1965, p. 34).

“Somme toute, la foi chrétienne se résume à croire, au nom de Jésus-Christ, en Dieu comme sauveur et en l’homme comme sauvable. Car elle professe que Dieu (qui peut assurément sauver l’homme s’il est vraiment Dieu) en manifeste effectivement *le vouloir* en Jésus-Christ ; et elle professe que l’homme (dont l’accomplissement *plénier* ne peut assurément relever que d’un salut s’il en existe un) s’en voit effectivement offrir *la possibilité* en Jésus-Christ”³³⁹.

α) *La foi chrétienne “se résume à croire en Dieu comme sauveur et en l’homme comme sauvable”*. Dès le début, la foi au Dieu chrétien “ne s’est pas présentée d’abord comme un enseignement à comprendre, à expliquer et à systématiser, mais elle s’est offerte d’abord et par dessus tout comme une vérité qui libère pour un *salut* et pour une *vie*”³⁴⁰. Qu’elle soit effectivement lumière pour l’intelligence est et reste suspendu à cet acquiescement de tout l’homme à la grâce qui lui est faite.

Ce mystère du salut est à la fois central et englobant pour la foi chrétienne : le salut n’est pas seulement un thème parmi d’autres dans le discours chrétien, mais il revêt *une fonction structurante* : tant l’unité littéraire qu’est l’Écriture que toutes les définitions dogmatiques de l’Église, et en particulier les définitions trinitaires et christologiques, s’appuient sur ce mystère de la Rédemption comme sur un roc³⁴¹.

β) *La foi chrétienne se détermine tout entière par rapport à Jésus-Christ : elle annonce un salut dont la possibilité effective nous est offerte “en Jésus-Christ”*. D’une part, “dans les jours de sa chair”, c’est sur cette question du *salut* que se sont jouées l’identité de Jésus et la signification de son œuvre (cf Marc 3, 22-27 ; Mat 27, 39-44). En second lieu, depuis le N. T., c’est toujours, peu ou prou, sur cette question du *salut* que se jouent l’identité de Jésus et la signification de son œuvre : est-il un homme comme les autres ? ou bien est-il plus que “simplement Jésus”, i. e. quelqu’un par rapport à qui peut se déterminer le sens de notre vie ? Et si oui, à quel titre ? parce qu’il a donné la mesure sans mesure de l’humain ? parce qu’il est un maître de sagesse ou un prophète parmi d’autres ? parce qu’il est le propre Fils de Dieu ?

Quant à l’annonce proprement chrétienne, on peut la résumer ainsi : “*un seul et le même est à la fois Dieu et homme, Jésus le Christ, notre Sauveur*”. Dans cette phrase, qui rassemble en une seule venue les divers aspects de la foi au Christ, noter la récurrence de l’idée de salut :

- d’abord, l’affirmation explicite qu’il est *Sauveur*, et même qu’il est *notre* Sauveur.
- ensuite, le nom de *Jésus* lui-même est une annonce du salut (Jésus = Dieu sauve).
- enfin le titre de *Christ* évoque expressément la fonction et la figure de ce personnage que Dieu marque et désigne dans le but précis d’opérer le *salut* de son peuple en lui assurant les biens nécessaires à sa vie.

γ) *Le salut est l’achèvement de l’œuvre du Dieu Créateur : la foi chrétienne parle d’un “accomplissement plénier” de l’homme - et d’un accomplissement théologal*. On ne peut pas séparer création et salut : “le salut est à la fois création nouvelle et achèvement de la création originelle”. À titre d’illustration, se rappeler la lutte d’Irénée contre la gnose : il était de la plus haute importance que le sauveur ne soit pas autre que le créateur venant reprendre son œuvre pour la conduire à son achèvement (cf S. / 88, p. 417-422). Dès lors, le médiateur de la rédemption est médiateur de la création (cf Col 1, 15-20) et aussi médiateur de l’accomplissement de toutes choses³⁴².

Accomplissement plénier et théologal de l’homme : cela rend raison du double écueil de la genèse du discours du salut, qui tient à une juste saisie et à une juste gestion de l’altérité de Dieu³⁴³. Le discours de salut s’est constitué à travers deux crises majeures : *gnostique* et *pélagienne*. Le dualisme sous-jacent à la vision gnostique prenait le contre-pied de l’intelligence biblique du salut, profondément accueillante au corps et à l’histoire. En opposant salut et création, esprit et matière, les gnostiques ruinaient les catégories bibliques d’alliance et d’incarnation - bref, compromettaient l’altérité de Dieu *par excès*. Quant aux pélagiens, qui mettaient au premier plan l’effort volontaire de l’homme et enfermaient ce dernier dans le piège narcissique de l’auto-rédemption, c’est *par défaut* qu’ils exténuaient cette altérité de Dieu.

Au total, nous pouvons résumer la présentation du salut en christianisme à l’aide de quatre couples d’épithètes, apparemment antagonistes : le salut chrétien est *théologal* (en dépendance et en relation étroite avec Dieu, dans son origine comme dans son terme) et *historique, surnaturel* (le salut est grâce par nature) et *humain, personnel* (le comportement salvifique ne peut être que le fait de la décision, de l’engagement et de la fidélité) et *cosmique* (reprise de l’espérance judaïque en des cieux nouveaux et en une terre

339. J. DORÉ, “Salut-Rédemption”, *art. cit.*, p. 1514-1515.

340. J. DORÉ, “Les Christologies patristiques et conciliaires”, *Initiation à la Pratique de la Théologie*, ** *Dogmatique I*, Paris, Cerf, 1982, p. 247.

341. cf S. / 88, p. 13, citant E. HAULOTTE.

342. Nous retrouverions cela sous les thèmes, importants aujourd’hui, de la *réconciliation* (S. / 88, p. 386-390) ou de la *récapitulation* (S. / 91, p. 422-425).

343. cf Ch. WACKENHEIM, “Le christianisme, “Religion de salut” ?”, *Rev. Sc. Rel.*, 56/4 (1982).

nouvelle), *définitif et plénier* (ni salut provisoire ou précaire, ni arrachement à une situation malheureuse, comme dans le salut gnostique)³⁴⁴.

1.3.- Quelques références majeures de la tradition latine ³⁴⁵.

1.3.1.- Le “motif de l’Incarnation” ³⁴⁶.

Une première question, âprement discutée au Moyen-âge, est celle du “*motif de l’Incarnation*” : Jésus ne se serait-il incarné qu’à cause de nos péchés ? Dieu a-t-il décidé l’incarnation du Verbe de manière absolue ou compte tenu de l’état pécheur de l’homme à venir ? Si l’homme n’avait pas péché, le Verbe se serait-il incarné ? Ici s’élève un différend entre école scotiste et école thomiste, dont nous reprendrons l’essentiel (§ α)³⁴⁷, avant d’analyser la réponse de Balthasar (§ β).

α) En ses grandes lignes, le différend peut s’exprimer ainsi : pour l’école thomiste, l’incarnation n’a pas été voulue pour elle-même, mais en vue de la rédemption (donc, si l’homme n’avait pas péché, le Fils de Dieu ne se serait pas incarné). En revanche, pour l’école scotiste, l’incarnation a été voulue pour elle-même (donc, même si l’homme n’avait pas péché, le Fils de Dieu se serait incarné). Autrement dit : l’Incarnation vaut en soi, indépendamment du péché. G. Martelet s’est attaché à montrer “l’impossibilité de s’en tenir à *aucun* des deux points de vue, indépendamment des éléments qui sont valables dans l’*autre*” (*loc. cit.*, p. 36).

“Appuyés sur la donnée paulinienne de la Primauté absolue du Christ (Col 1, 16), les scotistes ne peuvent concevoir un Christ dont le péché commanderait *seul* l’existence, de telle sorte que l’inexistence supposée du péché entraînerait l’inexistence du Christ... Ce n’est pas le Christ qui est redevable de son existence au péché d’Adam, c’est bien plutôt l’Univers, y compris Adam, qui sont redevables de leur création au Christ” (p. 37).

Les thomistes entendent prendre appui sur la christologie patristique, qui procède de la façon suivante : “étant donné notre salut, comment penser notre Sauveur ?” (p. 46). Ils ont sur les scotistes l’avantage de ne pas voir dans l’Incarnation un acte inconditionné, qui ne répond pas réellement à la fonction médiatrice du Christ. Si l’on remarque avec quelle insistance l’Écriture met en relief la finalité rédemptrice de l’Incarnation (Jn 3, 16 ; Luc 5, 31-32 ; Mc 10, 45 ; Gal 4, 4-5 ; I Tim 1, 15), on approuvera les thomistes de partir de la considération du salut pour comprendre la raison d’être de l’Incarnation. Mais on ne doit pas réduire l’Incarnation à la seule rédemption : “le présupposé immédiat de l’incarnation n’est pas le *péché* mais l’*adoption* ; dans l’adoption elle-même, l’essentiel n’est pas la *rédemption* comme telle, mais la *déification*” (p. 49-51). La déification dans le Christ ne remédie pas seulement à une aliénation historique du pécheur et l’Incarnation du Fils atteint, par delà le péché, notre nature pour la transfigurer sans la détruire. L’homme et le pécheur ne sont pas, dans le sujet humain, réellement séparables ; mais ils ne sont pas davantage en lui identiques. Éph 1 présente dans l’adoption filiale un terme qui, tout en impliquant le dépassement du péché, n’est pas de soi réductible à ce seul dépassement : elle est en elle-même quelque chose de positif et qui vaut pour soi. Quand l’Écriture se tait sur le péché, elle ne se tait jamais pour autant sur le Christ. L’Incarnation qui s’explique finalement par l’adoption trouve, toutefois, dans la rédemption, sa modalité nécessaire pour des pécheurs.

β) Balthasar s’efforce, lui aussi, de dépasser l’unilatéralité respective de ces deux points de vue (*loc. cit.*, p. 13-17). L’Écriture tient toujours ensemble ce que nous considérons comme inconciliable : le Christ est venu comme Sauveur de l’humanité, mais il opère plus que la simple rémission de la faute ; il nous apporte toute la plénitude des biens divins, que le Père nous donne quand, livrant pour nous son Fils unique (Ro 8, 32), il se révèle Père. Balthasar identifie ainsi révélation et salut, auto-manifestation de Dieu et salut de l’homme. Dieu s’incarne pour révéler dans l’extrême finitude de la mort du Christ l’auto-glorification de sa divinité spirituelle.

Balthasar formule ainsi la question : après l’Incarnation, la Passion est-elle indispensable ? N’est-elle pas, du moins, comme le disent les scotistes, par rapport au but principal (la glorification du Père par le Fils qui rassemble tout en lui - Eph 1, 10), quelque chose d’ajouté, d’accidentel ? Mais si la passion est le centre de tout, ce qui fait de l’Incarnation un moyen pour arriver à ce but, l’auto-glorification de Dieu dans le monde ne devient-elle pas dépendante du péché de l’homme ?

Balthasar montre comment le fait de centrer l’Incarnation sur la passion amène à une parfaite coïncidence des deux perspectives. En se mettant au service de sa créature (le lavement des pieds), Dieu se révèle en ce qu’il a de plus proprement divin, et il manifeste sa gloire suprême. L’homme est certes (perspective scotiste) “prédestiné dès avant la création du monde” et “élu, par toutes de sortes de

344. cf J. DORÉ, “Salvifique (dans le christianisme)”, *art. cit.*, p. 1525.

345. cf B. REY, *Nous prêchons un Messie crucifié*, p. 48-66.

346. Voir S.Th., IIIa, q. 1, a. 1.2.3 ; G. MARTELET, “Sur le problème du motif de l’Incarnation”, dans H. BOUËSSÉ et J.-J. LATOUR (éd.), *Problèmes actuels de Christologie*, Paris, DDB, 1965, p. 35-80 ; H. URS VON BALTHASAR, “Le mystère pascal”, dans J. FEINER et M. LÖHRER (éd.), *Mysterium Salutis. Dogmatique de l’histoire du salut*, Paris, Cerf, vol. XII, *Le Mystère pascal*, 1972, p. 13-17 ; [= *Pâques. Le Mystère*, Paris, Cerf, 1981, 1996].

347. C’est à l’article de Martelet que renvoient les indications de page dans le corps du texte.

bénédictions spirituelles, aux cieux”, pour être “saint et immaculé” devant son Créateur (Ep 1, 3-4) dans le bien-aimé, dans le Fils, de telle sorte que l’ordre du péché et de la rédemption apparaît ici englobé et intégré. Mais la mort, venue dans le monde par le péché (Ro 5, 12), divise l’être humain tel qu’il se tient sous le regard de Dieu. L’image brisée ne peut être restaurée qu’à partir de Dieu, par “le second Adam qui vient du ciel”. Et le centre de cette action restauratrice *doit* être le point de rupture lui-même : la mort, la perte dans l’éloignement de Dieu. Par ailleurs, le sens de la vie terrestre, tant que celle-ci dure, reste indécis et voilé. L’homme ne reçoit qu’à la mort, par le jugement de Dieu, son orientation définitive. Par conséquent, la rédemption de l’homme par le Christ doit, d’une manière décisive, être accomplie non dans l’acte d’incarnation (compris comme tel) ou dans la continuité de la vie mortelle, mais bien dans le hiatus de la mort. Si l’on considère cela dans la perspective de Dieu, Dieu devait, s’il voulait faire “de l’intérieur” l’expérience de la condition humaine, pour relever l’homme “de l’intérieur” et le sauver, mettre l’accent décisif - et c’est la force de la position thomiste - sur le point où l’homme pécheur et mortel se trouve “à la fin”, c’est-à-dire où il s’est perdu dans la mort sans pour autant trouver Dieu, où il est tombé dans l’abîme de la tristesse et des ténèbres sans pouvoir s’en échapper par ses propres forces. Dieu devait mettre l’accent sur ce point pour pouvoir, dans l’expérience de “l’être à la fin”, relier les extrémités séparées de l’idée d’homme : cela dans l’identité du Crucifié et du Ressuscité. Si Dieu lui-même a vécu cette ultime expérience de son monde (la possibilité de refuser Dieu et de Le perdre), alors il ne sera pas seulement celui qui juge ses créatures, mais, grâce à son expérience intime de toutes les dimensions du monde, il devient la mesure normative pour l’homme. Le Crucifié est le terme vers lequel tend toute existence humaine, terme qui est le jugement ultime et la rédemption “comme à travers le feu” (I Cor 3, 15). Ainsi, dans cet événement de la Passion, non seulement le monde parvient à sa fin grâce à Dieu (point de vue “sotériologique” thomiste), mais Dieu lui-même, à l’occasion de la perte du monde, parvient à sa révélation et à sa glorification plénières et véritables dans le Fils (accent “doxologique” ou “théologique” scotiste).

1.3.2.- La théorie de Saint Anselme.

L’affirmation de l’Écriture, selon laquelle Jésus-Christ est le Sauveur des hommes, est livrée aux interprétations des croyants, lesquels s’efforcent, dans le même temps, d’élaborer pour leurs contemporains une présentation de la foi adaptée à la sensibilité du moment. Ainsi ANSELME (1033-1109) destine son *Cur Deus homo*³⁴⁸ aux “infidèles” avec lesquels il est possible de raisonner sur la base de convictions communes. Comment rendre raison du “Il fallait” des Écritures (Luc 24, 26) ? Comment justifier une économie du salut qui conduit le Fils de Dieu au supplice de la croix (S. / 88, p. 330) ? Comment rendre compte de la valeur salutaire de la mort de Jésus ?

“(par) quelle justice livrer l’homme le plus juste de tous à la mort pour le pécheur ? (...) Si Dieu n’a pas pu sauver les pécheurs autrement qu’en condamnant le Juste, où est sa toute-puissance ? Si, au contraire, Il a pu mais n’a pas voulu, comment défendrons-nous sa sagesse et sa justice ?” (CDH, p. 327 ; S. / 88, p. 331).

Anselme part de données culturelles de son époque - en particulier, d’un code féodal germanique du Moyen âge : les liens entre vassal et suzerain, où la reconnaissance de l’honneur du seigneur (le *dominium*) est la base de l’ordre (public), de la paix (sociale), de la liberté et du droit³⁴⁹. À partir de là, il définit le péché, comme rébellion qui exige un acte de soumission - ou comme affront qui exige en toute justice une réparation par une satisfaction strictement égale à l’offense (CDH, p. 343). Toute la volonté de la créature raisonnable doit être soumise à la volonté divine. Par là, elle rend à Dieu l’honneur et la gloire qui Lui sont dus. Quant au péché, il trouble l’ordre universel (*ordo universi*) et peut se définir comme *Deum exhonore* (CDH, p. 343) : en agissant contre la volonté divine, la créature prive Dieu de l’honneur qui Lui revient et contracte donc une dette à l’égard de la justice divine. Certes, le péché n’atteint pas Dieu en Lui-même, et la créature ne peut rien conférer ni enlever à Dieu, mais il Le prive de la gloire extrinsèque que doit Lui rendre la création. C’est pourquoi le péché exige soit une punition (qui exprime la sujétion du pécheur) soit une *compensation d’honneur*, laquelle doit être à la mesure du péché *et* consister en quelque chose qui ne soit pas dû par ailleurs. Aussi bien le désordre créé par le péché apparaît-il irréparable : tout ce que l’homme peut rendre à Dieu (prière, charité, obéissance) Lui est *déjà* dû en vertu de sa condition de créature (CDH, p. 381). Si la créature peut rendre à Dieu l’honneur qui lui est dû dans une conjoncture normale, comment pourrait-elle, en plus, rendre à Dieu ce qu’elle Lui a pris ?

Devant tout à Dieu, l’homme ne peut Lui offrir aucune compensation d’honneur : comme rien ne lui appartient, il ne peut rien donner à Dieu (d’où Dieu seul peut accomplir cette réparation) - mais il faut qu’elle soit l’œuvre de l’homme, car seul le coupable peut satisfaire. Dès lors, il n’y a qu’une solution aux exigences de la rédemption, c’est l’existence du Christ, non seulement vrai Dieu et vrai homme mais aussi Fils, car c’est au Fils d’exprimer la supplication et l’obéissance. Le Christ, qui ne “devait” pas la mort, puisqu’il était sans péché, aime Dieu jusqu’à mourir. Ainsi, offre-t-il à Dieu un hommage d’une valeur infinie.

Anselme rejette la notion du châtement subi par le Christ pour apaiser la colère divine. Il montre que les notions traditionnelles de rachat ou de mort propitiatoire doivent être comprises comme un redressement moral de l’homme qui, par un acte d’amour s’exprimant dans l’obéissance, offre à Dieu une équivalence du désordre dû au péché. Enfin, il souligne que toute l’initiative revient à

348. *Pourquoi un Dieu homme*, Introduction, traduction, notes par M. CORBIN & A. GALONNIER, Paris, Cerf, 1988 [désormais désigné CDH], texte également paru en “Sources chrétiennes”, 91.

349. cf W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976, p. 332.

un Dieu qui respecte l'homme et qui, s'il lui fait grâce, s'il lui donne en Jésus-Christ de pouvoir "réparer", ne l'aime pas "en son absence".

Cela posé, on notera qu'Anselme ne fait que peu de cas de l'existence et de l'histoire de Jésus de Nazareth - qu'il oublie la Résurrection... Enfin, on voit mal la place et le rôle du Père dans la Passion. Ces critiques peuvent se rassembler dans celle de l'idée de *justice divine*, notion clef du raisonnement. Devant le Christ des Évangiles, cette idée d'une justice divine exigeant réparation apparaît aberrante. Toute l'attitude de Jésus face aux pécheurs contredit cette idée : à tous, Jésus offre le pardon divin, à condition qu'ils se convertissent, consentent au Royaume de Dieu et croient en Lui. Il se singularise même, au scandale des Juifs, en n'exigeant pas les sacrifices rituels prévus par la Loi. On en conclura que si la justice divine fait tomber sa colère sur le pécheur, elle est aussi justificatrice : elle précède et sollicite le mouvement de conversion.

Plus encore, cette théorie n'a pas manqué de nourrir la projection de nos propres idées de justice, élargies à la mesure de Dieu, dans une sorte de fantasmagorie mystifiante, selon laquelle "la croix se situerait à l'intérieur d'un mécanisme de droit lésé et rétabli (...). Aussi la croix paraît-elle exprimer une attitude de Dieu exigeant une équivalence rigoureuse entre le "Doit" et "l'Avoir" ; et en même temps on garde le sentiment que cette équivalence et cette compensation reposent malgré tout sur une fiction (...) La "satisfaction infinie" que Dieu semble exiger prend un aspect inquiétant"³⁵⁰. Comme l'écrit un commentateur d'Anselme, cela risque de réduire cette théorie à une "théologie de comptoir" et de rabattre l'œuvre de rédemption sur le salut individuel et moral.

Pour un jugement équilibré sur S. Anselme, consulter B. Sesboué (S. / 88, p. 332-345). Un bon commentateur de S. Anselme souligne que le *Cur Deus homo* est "traversée d'une ambiguïté qui permet soit une lecture perverse, soit une lecture droite" (S. / 88, p. 341). Si cette œuvre est susceptible d'une "lecture droite", la "lecture perverse" a existé très tôt, la postérité anselmienne ne faisant qu'amplifier la dérive possible ... De cette "lecture perverse", B. Sesboué a rassemblé un accablant florilège (S. / 88, p. 67-83). Cela suffit à expliquer que le discours chrétien sur le sacrifice ou la "satisfaction", la spiritualité de la "bonne souffrance", l'obsession de la "réparation" soient aujourd'hui incroyables, entraînant dans leur naufrage des termes comme celui de sacrifice, sinon la doctrine même de la Rédemption.

"Nos catéchismes répétaient naguère tous ces mots : expiation, satisfaction... Des congrégations religieuses du XIX^{ème} siècle se sont déclarées : victimes, réparatrices... Elles étaient hantées par l'idée de compensation. Les théories de la "substitution pénale" : "*Dieu a châtié nos péchés en Jésus qui a éprouvé la malédiction du Père*" se rencontrèrent chez Calvin, Bourdaloue, Bossuet. Elles favorisaient de belles envolées oratoires. Elles oubliaient d'expliquer en quoi le châtement du Christ était agréable à Dieu [...] Jésus ne vit plus sa mort mais une damnation universelle. Elle n'est plus cette mort que décrivent les Écritures. Ces catégories nous sont devenues étrangères. Rendant tolérable la mort de Jésus pour les anciens, elles produisent l'effet contraire pour les modernes"³⁵¹.

2.- Un salut annoncé et proclamé.

Ce deuxième point montrera que le salut se déploie dans l'élément du discours, comme le titre de cet paragraphe l'indique : *le salut est d'abord un salut annoncé*. De l'annonce multiforme du salut, nous remonterons à la notion de salut et à la structure du discours du salut.

2.1.- Le salut se dit en une multiplicité de termes.

À la relative rareté des documents du magistère traitant directement de la question du salut correspond une indéfinie multiplicité des expressions et des métaphores : centre de la foi chrétienne, partout présente dans l'Écriture, perspective selon laquelle s'est constitué le discours chrétien, la doctrine du salut est exprimée, ici et là, avec un fourmillement de termes, d'images et d'appels aux traditions religieuses et sociales : *salut, rédemption, libération, réconciliation, justification, propitiation, satisfaction, sanctification, rachat, délivrance, recapitulation, guérison, etc.* ne sont que quelques-uns des multiples termes que l'on peut rencontrer dans les textes de référence³⁵². Cette surabondance sémantique est d'une haute signification : tout se passe en effet "comme si ce centre de référence de la foi ne pouvait être visé que selon la multiplicité complémentaire [et probablement irréductible...] des approches et dépassait, selon la voie d'éminence, toute expression rationalisée"³⁵³. Chacun de ces termes met en lumière tel ou tel aspect du salut chrétien, selon un processus que l'on peut appeler d'*accentuation limitatrice* : chaque terme, chaque image, chaque expression, en soulignant tel ou tel aspect, telle ou telle dimension du salut chrétien, ne peut que mettre dans l'ombre tel ou tel autre aspect, telle ou telle autre dimension.

350. J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1969, p. 197.

351. C. DUQUOC, "Théologie brève de la mort du Christ", *Lumière et vie*, 101, 1971, p. 112.

352. S. / 88, p. 49-50.

353. B. SESBOÜÉ, "Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption", *loc. cit.*, p. 801.

C'est pourquoi cette réalité centrale de la foi chrétienne *exige* cette diversité des approches. Quelques remarques à propos de trois termes fréquemment utilisés nous donneront de pressentir cette multiplicité d'aspects.

? **Rédemption.** Ce terme vise "l'acte de libération onéreuse de l'homme tombé au pouvoir du péché, opérée par le Christ"³⁵⁴. Il met l'accent sur la dimension *religieuse, théologique* du salut. Du coup, on en souligne la *gratuité, la gracieuseté* : c'est par bienveillance, par pure grâce que nous sommes sauvés (cf Ac 15, 11 ; Ép 2, 5.8 ; 2 Tim 1, 9).

Une seconde remarque à propos de *rédemption* : en rigueur de termes, on doit distinguer *rédemption* et *salut*. Ces deux termes sont le plus souvent employés l'un pour l'autre ; or *rédemption*, au sens propre, spécifique, vise la dimension théologique et onéreuse du salut ; elle n'est pas le salut, "elle ne peut qu'aplanir le chemin qui y mène"³⁵⁵. Il y a là une *réduction* dont on doit bien mesurer l'importance pour une réflexion sur le salut³⁵⁶.

? **Libération.** À rebours de *rédemption* qui est toujours en danger de les minimiser, *libération* met en lumière deux dimensions du salut : d'une part, la dimension *politique*, ou si l'on préfère, la dimension *socio-historique* : le salut est arrachement à toutes les formes de violence instituée (exploitation économique et oppression politique). D'autre part, on met en lumière l'aspect de devenir historique et de *processus dynamique* dans lequel l'homme peut avoir sa part. Le salut se fraie son chemin à travers tout un ensemble de conditionnements, d'avancées et de reculs qui sont le tissu de l'histoire. *Salut* et *libération* ne s'identifient sans doute pas, mais ils ne s'excluent pas non plus, comme aurait tendance à le laisser penser une conception du salut qui valorise les dimensions d'intériorité.

? **Réconciliation.** Ce terme est sans doute aujourd'hui celui qui semble le plus pertinent, car cette expression du salut opère une "judicieuse prise en compte de l'ensemble des dimensions de l'existence humaine"³⁵⁷.

= tout d'abord, il peut faire valoir des lettres de noblesse scripturaires ; il décrit la restauration des relations entre les hommes et des hommes avec Dieu (2 Mac 1, 5 ; 5, 20 ; 7, 33 ; 8, 29 ; 13, 23 ; Ro 5, 10-11 ; 11, 15 ; 2 Cor 5, 18-21 ; Ép 2, 16 ; Col 1, 20.22).

= en deuxième lieu, il souligne la dimension *religieuse, théologique* du salut : tout revient à l'initiative de Dieu qui fait de cette réconciliation dans l'Église l'objet d'une annonce et d'un ministère (Ro 5, 10-11 ; 2 Cor 5, 18-20). Quant au contenu de cette *réconciliation*, J. Doré rappelle que le terme allemand correspondant - *Versöhnung* - est très suggestif, que l'on pourrait traduire par "restitution de la filiation"³⁵⁸. Selon lui, cette "restitution de la filiation" recouvre trois dimensions : la réconciliation avec Dieu ne peut pas aller sans réconciliation avec les autres hommes, avec la création et avec soi-même.

= enfin - ce qui est déjà annoncé par les trois dimensions de la réconciliation déjà énumérées -, ce terme souligne la part que l'homme peut (doit) prendre dans ce processus (2 Cor 5, 20).

2.2.- La notion de salut.

Les trois termes que l'on vient d'évoquer brièvement ne mettent pas en lumière les mêmes dimensions du salut chrétien. Du même coup, ils manifestent cette multiplicité nécessaire et irréductible des approches et des expressions de ce même salut. Toutefois, ces termes s'accordent en ceci : *la notion de salut comporte centralement une opposition*, opposition stricte que nous avons déjà annoncée : deux versants, d'un côté, délivrance ; de l'autre, plénitude.

Le salut consiste, schématiquement, dans le passage d'une situation connotée négativement à une situation connotée positivement. Il y a un aspect d'arrachement à une situation d'urgence et de détresse où l'on se trouve sous le coup d'une menace mortelle (cf le cas d'un grand malade qui a été longtemps entre la vie et la mort, et dont on dit qu'il est "sauvé"). Quant à l'autre situation, celle vers laquelle on est sauvé et dans laquelle on se trouve mieux, son accès excède les possibilités propres de celui qui cherche, attend ou espère un salut. C'est dire que, fondamentalement, le salut n'est pas au pouvoir de celui qui le cherche ; "puisque'il est exclu de se le donner à soi-même, le salut renvoie par essence à une altérité"³⁵⁹.

Quelques remarques préciseront cette notion de salut :

354. *ibidem*, p. 812-813.

355. M. SECKLER, "Salut par Dieu ou salut en Dieu...", *Le salut chrétien*, p. 255.

356. *ibidem*, p. 257. L'A. note qu'à s'occuper de certains aspects du salut, on risque de ne pas voir que c'est précisément la conception chrétienne du salut qui est mise en question ou attaquée par les autres grandes religions" (*ibidem*, p. 256).

357. J. DORÉ, "Salut-Rédemption", *loc. cit.*, p. 1516.

358. *ibidem*.

359. J. DORÉ, "Salut-Rédemption", *loc. cit.*, p. 1517. Cette notation peut surprendre et paraître discutable. Il me semble toutefois que cette incapacité à se sauver soi-même caractérise, voire radicalise la situation de détresse dans laquelle se trouve celui qui espère un salut.

? Les deux situations considérées (celle connotée négativement et celle connotée positivement) non seulement ne sont pas équivalentes, mais encore on ne peut établir de l'une à l'autre une relation de cause à effet, comme si la première pouvait générer la seconde, comme si la seconde pouvait résulter de l'évolution prévisible de la première. Au contraire, puisque cet ailleurs et cet autrement, en quoi consiste le salut, n'acquièrent réalité que par l'intervention de quelqu'un d'autre ou de quelque chose qui excède les possibilités propres de celui qui attend ou espère un salut, il y faut l'introduction d'énergies nouvelles. Ce passage de la situation de détresse à la situation de salut sera donc, par quelque côté, onéreux.

? Deux conditions sont ici supposées : on estime, d'une part, que l'avènement de la situation "positive" soit souhaitable (qu'il vaille la peine d'espérer cette transformation de la situation de détresse) ; d'autre part, que le passage de la situation de détresse à la situation de salut ne soit pas irrémédiablement obstrué.

? De ces deux remarques, on pressent le double *paradoxe*, la double *difficulté* qui affectent la notion de salut. D'une part, le salut apparaît éminemment souhaitable, désirable, mais on n'en a aucune assurance (puisque l'avènement de la situation "positive" n'est pas inscrit dans ce qu'on peut raisonnablement prévoir du développement de la situation de détresse). Dès lors, attendre un salut qui s'avérera illusion, c'est bien la pire *aliénation* qui soit, celle qui fait manquer sa vie. Inversement ne pas compter sur un salut qui est effectivement offert, c'est passer à côté de quelque chose d'essentiel, et finalement, là aussi, manquer sa vie. D'autre part, si le salut renvoie à une altérité, en quoi ce salut qui me sera octroyé sera-t-il vraiment *mien* ? comment, finalement, ne portera-t-il pas atteinte à ma dignité de sujet responsable de son propre destin ?

2.3.- La structure du discours de salut.

Ce que l'on vient de préciser de la notion de salut nous laisse entendre que l'annonce du salut, la narration du salut présente une structure à trois termes :

- une situation I, connotée négativement, situation lacunaire, dramatique, voire désespérée, et dont il importe de "se tirer". Dans le discours du salut, elle correspondra à la question : *de quoi* est-on sauvé ?
- une situation II, jugée positive, satisfaisante, qui par rapport à la situation I, représente un *ailleurs*, un *autrement*. Dans le discours de salut, la question correspondante pourrait être ainsi formulée : *en vue de quoi* est-on sauvé ?
- un opérateur (quelque chose ou quelqu'un - ce quelqu'un pouvant être un individu ou un collectif) qui opère le passage de I à II. La situation II, l'*ailleurs* ou l'*autrement*, ne devient réelle, effective, que grâce à cet opérateur qui est autre que celui pour qui se pose la question d'un éventuel salut (cf *supra* : l'accès à la situation I excède les possibilités propres de celui qui est en attente de salut).

Là encore, quelques remarques apporteront des précisions indispensables :

? Nous avons esquissé la *structure* du discours du salut. Comme toute structure, celle-ci consiste en un *jeu de relations* qui peut être investi de manière variable, suivant les couples antagonistes que l'on choisit de mettre en œuvre : ténèbres / lumière ; non-être / être ; mort / vie ; mal / bien ; esclavage / liberté...

? Parce que salut n'est pas au pouvoir de celui qui le cherche, il sera d'abord *dit, parlé, annoncé*, avant d'être *expérimenté* (la plainte du malade qui espère sa guérison ; l'appel "au secours" de celui qui se noie ; l'annonce de la liberté à ceux qui sont opprimés). Que ce soit par le sauveur, comme annonce, promesse ou Évangile, ou par le sauvé, comme invocation, narration ou louange, *le discours est une dimension fondamentale du salut*. En effet, la situation II n'a pas d'autre effectivité que le discours qui nous en parle.

2.3.- La structure du discours de salut.

Ce que l'on vient de préciser de la notion de salut nous laisse entendre que l'annonce du salut, la narration du salut présente une structure à trois termes :

- une situation I, connotée négativement, situation lacunaire, dramatique, voire désespérée, et dont il importe de "se tirer". Dans le discours du salut, elle correspondra à la question : *de quoi* est-on sauvé ?
- une situation II, jugée positive, satisfaisante, qui par rapport à la situation I, représente un *ailleurs*, un *autrement*. Dans le discours de salut, la question correspondante pourrait être ainsi formulée : *en vue de quoi* est-on sauvé ?
- un opérateur (quelque chose ou quelqu'un - ce quelqu'un pouvant être un individu ou un collectif) qui opère le passage de I à II. La situation II, l'*ailleurs* ou l'*autrement*, ne devient réelle, effective, que grâce à cet opérateur qui est autre que celui pour qui se pose la question d'un éventuel salut (cf *supra* : l'accès à la situation I excède les possibilités propres de celui qui est en attente de salut).

? Parce que salut n'est pas au pouvoir de celui qui le cherche, il sera d'abord *dit, parlé, annoncé*, avant d'être *expérimenté*. Que ce soit par le sauveur, comme annonce, promesse ou Évangile, ou par le sauvé, comme invocation, narration ou louange, *le discours est une dimension fondamentale du salut*. En effet, la situation II ne nous atteint que dans et par le discours qui y réfère.

2.4.- La formation du discours de salut.

On se bornera ici à donner quelques éléments sur la genèse du discours de salut. Il importerait ensuite d'analyser comment le langage de la foi mobilise ce dynamisme du langage humain par lequel nous parvenons à faire percevoir ce qui n'est pas (ce qui n'est pas encore) à partir de ce qui est.

α) Le discours chrétien reprend à son compte le vocabulaire de l'expérience humaine ; car nous n'avons pas d'autres ressources pour dire Dieu. B. Sesboüé parle de la "conversion de sens d'un vocabulaire venu de l'expérience humaine traditionnelle" [S. / 88, p. 59]. Au vrai, il s'agit d'une *double* conversion, faite d'une *purification* et de l'*imposition d'un sens nouveau* :

- on les purifie de toutes leurs connotations malsaines, à savoir de ce qu'ils peuvent véhiculer d'une idée de Dieu trop à notre mesure, trop à notre image.
- on les transforme et on les réévalue pour leur faire dire, non plus notre expérience dans l'immanence de ce monde, mais ce qui est révélé par Dieu et qui n'est pas monté du cœur de l'homme (1 Cor 2, 9).

Il faut souligner la fragilité et l'instabilité de cette *purification* et de l'*imposition d'un sens nouveau*. Ces expressions du salut risquent d'être subverties ("déconverties", dirait Sesboüé) par le retour de "l'expérience humaine traditionnelle" - traditionnelle peut-être parce que trop humaine...

β) Dans cette mobilisation du dynamisme du langage, on soulignera l'importance de la *métaphore*. Il importe ici de comprendre la métaphore non pas à partir de la *rhétorique* (comme figure de style pour orner un texte) mais à partir de la *poétique*. Elle consiste dans le rapprochement de termes qui, de prime abord, n'ont aucun point commun, mais ce rapprochement, à première vue impertinent, est "la matrice d'une nouvelle pertinence sémantique"³⁶⁰. En se constituant d'une transgression de la signification usuelle des mots, à la capacité de faire *voir comme*, de faire percevoir telle réalité dans les termes d'une autre. Ainsi, "la foi est un grand arbre" (Péguy) rapproche deux entités par un "est" d'équivalence. Deux aires sémantiques - celle de la relation à Dieu et celle de la nature - se trouvent liées et ouvertes l'une sur l'autre. Ce rapprochement donne d'appréhender un domaine moins connu (la foi) en usant des ressources descriptives d'un mieux connu (un grand arbre). De même, la proposition : "l'homme est un loup", la métaphore opère comme un filtre ou un écran ; supprimant tel détail, accentuant tel autre, elle "*organise* notre vision de l'homme"³⁶¹. Bref, elle lie étroitement description et fonction heuristique³⁶². La métaphore n'appartient donc pas à une "cosmétique du discours" (Ricœur), mais à sa capacité d'innovation sémantique ; elle fait voir de manière neuve. Elle porte au langage quelque chose de neuf et qui ne saurait être dit autrement. Elle fait "voir comme", et, en cela, elle transforme notre rapport à la réalité.

3.- Un salut dénoncé.

3.1.- Une mise en question radicale.

Notre réflexion sur le salut s'inaugure de deux propositions, dont le contenu est tout aussi problématique que le rapprochement :

- au cœur de l'*existence* humaine, l'*attente* d'un salut ;
- au cœur du *discours* chrétien, l'*annonce* d'un salut.

= d'une part, on notera que chacune de ces deux propositions énonce une affirmation massive, mais soupçonnée si radicalement qu'on en vient à proposer la relève d'une *attente de salut* par la *quête d'une sagesse*.

= d'autre part, le rapprochement des deux propositions est lui-même problématique : est-il légitime (et si oui, à quelles conditions) de rapprocher l'*attente* et l'*annonce* ? Est-ce que l'une et l'autre ne tiennent pas des discours hétérogènes, dont le seul point commun serait finalement l'utilisation du terme *salut* ?

3.2.- Analyse de cette mise en soupçon.

Les deux affirmations que l'on vient de relever seront brièvement présentées avant de s'attarder sur leur mise en soupçon radicale, chacune en leur ordre. En exposant le soupçon qui les affecte chacune, nous adopterons le plan suivant :

- la mise en question ;
- la relève par la sagesse.

360. P. RICŒUR, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 253.

361. *ibidem*, p. 114.

362. *ibidem*, p. 308.

Au préalable, on notera que le *soupçon* ne vise pas d'abord à dénoncer un *mensonge* ou une *erreur*, mais à manifester la *conscience fautive*, celle qui vise (ou signifie) autre chose que ce qu'elle croit (de bonne foi) viser (ou signifier). On ne récuse pas le discours de salut, on ne se demande pas s'il est vrai ou faux - une telle question n'a finalement pas d'intérêt -, mais on cherche à mettre à jour ce qu'il vise effectivement. Autrement dit, ce soupçon appelle non pas tant une critique qu'une interprétation, capable de discerner le sens sous le sens, de découvrir ce qui est voilé sous le masque ³⁶³.

α) Un soupçon anthropologique. On a dit le caractère universel de la quête du salut : au cœur de l'existence humaine, une quête de salut. On a ainsi évoqué ce qui arme le vouloir de chacun : chacun cherche un "ailleurs", un "autrement", un "nouveau" qui représentent l'arrachement d'une situation actuelle jugée insatisfaisante. À la fois, arrachement et plénitude.

Sur quoi porte le soupçon ? Dans ce désir de plénitude, d'une plénitude et d'une intégrité sans faille, on se demandera s'il ne faut pas reconnaître principalement la mégalomanie du désir : l'homme se rêve achevé, ayant dépassé et surmonté toutes les formes de différences et de contradictions dans une parfaite coïncidence avec soi-même et avec les autres (toute différence se trouve abolie dans la complémentarité). Il se rêve parvenu au sabbat de tous les sabbats, enfin livré tout entier à la sérénité paresseuse de l'éternité.

Ici se proposera la *relève de l'attente d'un salut par la quête d'une sagesse*, la seconde prenant en quelque sorte la première à rebours. Il ne s'agit plus d'avoir accès à une plénitude comblante, mais de parvenir à une juste appréciation de la situation de l'homme dans l'univers. En d'autres termes : se mettre, par une ascèse appropriée, en accord parfait avec le cosmos. Telle, par exemple, la quête du stoïcisme, où "la morale est solidaire de la physique. Ces deux disciplines sont, à leur tour, solidaires de la logique, capable de nous faire saisir cette "droite raison" en nous et au dehors de nous, et d'accorder la raison en nous avec la raison universelle. Grâce à la connaissance de la nature et des lois de l'univers, l'âme peut se plier au destin inéluctable qui nous conduit et, par la contemplation de la nécessité universelle, mépriser les misères individuelles dont nous sommes affectés" ³⁶⁴.

β) Un soupçon théologique. On a rappelé que l'annonce du salut est vraiment au cœur de la prédication chrétienne. Celle-ci rapporte le salut au Christ et à Dieu ³⁶⁵. C'est précisément cela qui en occasionne la mise en soupçon, qui nous apparaîtra jouer à deux niveaux.

On soupçonne tout d'abord l'attitude de l'homme qui attend d'un Autre son salut et sa vie. De quelle impuissance cette acceptation d'exister par procuration est-elle le signe ? Quelle(s) démission(s) vient-elle démasquer en nous ? En second lieu, on en viendra à critiquer le discours de salut comme signifiant l'impuissance d'un Dieu - ou, au mieux, sa maladresse : est-il digne de foi, ce divin maladroit qui doit s'y reprendre à deux fois, d'abord pour donner naissance à l'humanité, puis pour venir rétablir une situation compromise ? Ainsi, ce ne serait pas à nous de demander pardon, mais à Dieu de se faire pardonner de nous avoir créés tels que nous sommes : pécheurs ³⁶⁶.

D'autre part, si le salut chrétien est un salut *par* Dieu, en quoi devrait-il être un salut *en* Dieu ? Car Dieu est l'Autre et ce, de manière irréductible ; entre l'homme et Dieu la différence est absolue et insurmontable. Toute prétention d'*union* à Dieu relève finalement de cette poussée fiévreuse que les Grecs appelaient *démésure*. Ici se profile à nouveau la proposition d'une relève de l'attente d'un salut par la quête d'une sagesse. De même que la sagesse vise à entrer dans une relation juste avec l'univers, de même le salut, en régime chrétien, appellerait principalement l'homme à s'en rapporter de manière juste à Dieu, à l'être qui fait foi et qui est au-delà du monde. Si, dans une perspective de salut, l'homme est relié à Dieu et entre en relation avec Lui, cette relation ne saurait être relation de possession, encore moins d'identification. De même que la sagesse est cette conduite juste, qui met l'homme à sa juste place, pourquoi une religion de salut ne serait-elle pas cette quête de sa juste place devant l'Autre, devant Dieu ?

En d'autres termes, à la logique du même, au vœu imaginaire de voir exaucé un désir "naturel", l'Écriture oppose le salut comme logique de l'autre, qui suppose la reconnaissance par l'homme de sa propre contingence et de l'absolue priorité de Dieu. C'est en restant ce qu'il est que l'homme peut attendre de Dieu d'être guéri non de sa liberté créée et finie, mais des prétentions illusoire de son désir...

γ) Un constat à deux termes, dont le rapprochement est lui-même problématique. D'une part, une quête de salut ; de l'autre, une annonce de salut. Peut-on superposer purement et simplement la quête humaine et l'annonce chrétienne ? Celle-ci s'ajusterait-elle à celle-là, comme le tenon à la mortaise ? En d'autres termes, la quête humaine d'un salut doit-elle pas, en régime chrétien, être elle-même convertie ?

363. P. Ricœur parle à ce propos de "démystification" : "nous disons que nous avons été victime d'une mystification lorsque, ayant reçu une lettre, nous découvrons qu'elle n'a pas été écrite par celui que nous pensions". Il ne s'agit donc pas de critiquer le contenu, mais l'origine : elle ne nous vient pas de celui que nous pensions.

364. A. DARTIGUES, *La Révélation : du sens au salut*, "Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de Théologie" 6, Paris, Desclée, 1985, p. 29.

365. M. SECKLER, "Salut par Dieu ou salut en Dieu...", *loc. cit.*, p. 262.

366. cf F. JEANSON, *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963, p. 102.

3.3.- Conclusion.

Cette brève présentation de la mise en soupçon de la quête ou de l'annonce du salut laisse pressentir que nous sommes là en présence d'une dimension centrale de notre humanité. C'est que l'on touche ici à une tâche coextensive à la genèse historique et sociale de l'homme - ce qui conduira à une première critique du discours chrétien du salut, peut-être trop inattentif à cette genèse.

4.- Une histoire humaine du salut.

4.0.- Annonce.

On montrera d'abord que *quête* et *tâche* du salut sont au cœur de l'histoire humaine ; en second lieu, nous esquisserons, sous cette perspective, la singularité chrétienne.

4.1.- Le salut, une tâche humaine.

La *quête* du salut étant au cœur de l'histoire humaine, la *tâche* de salut, coextensive à la genèse historico-sociale de l'homme, *s'accomplit dans le discours, dans l'élément du langage.*

4.1.1.- Le salut, une libération de la violence.

Si le salut désigne "le fait d'échapper à la mort, au danger, de garder ou de recouvrer un état heureux, prospère", cette définition renvoie à ce qui est le propre de tout vivant : lutter pour survivre, changer pour ne pas être éliminé par l'environnement naturel. Et dans le cas de l'homme, le salut consistera à échapper à la violence de la *nature* et/ou de *l'autre homme*. Ce terme de *violence* ne désigne pas ici un conflit armé, mais les conditions qui sont faites à l'homme, contre lesquelles il doit lutter et sur lesquelles il doit se conquérir pour vivre et faire son histoire.

α) La violence de la nature. Si la nature fournit aux hommes un ensemble de ressources qui leur permettent de subsister, il n'en reste pas moins qu'elle est loin, telle quelle, de combler leurs besoins, même rudimentaires. Elle présente au contraire un ensemble de menaces (cataclysmes, sécheresse, dangers des animaux...) qui la rendent tout sauf amicale, au point qu'elle en vient à symboliser le menace suprême qu'est la mort.

Cette violence "naturelle" contraint les hommes à se donner les moyens de se prémunir contre les dangers extérieurs essentiels : le travail agricole assurera une nourriture moins soumise aux caprices du temps ou aux aléas de la cueillette ; de même, on construira un habitat protecteur, ou bien encore on mettra en place un système éducatif qui transmette aux générations futures les techniques et savoirs déjà engrangés par l'expérience antécédente...

Bref, cette tâche de libération contre la famine, les intempéries, etc... peut être comprise comme relevant véritablement d'une tâche de salut. Et cette tâche de salut, coextensive à la genèse historique et sociale de l'homme, apparaît ainsi constitutive de l'homme comme être différent de la nature.

β) La violence humaine. Cependant, il n'y a pas que la violence de la nature. L'homme doit aussi se sauver de la violence virtuelle de l'homme lui-même et mettre sur pied un ensemble d'institutions qui protégeront l'homme de l'autre homme.

Ainsi, les institutions politiques, le droit, l'organisation de la justice, etc... constituent autant de moyens, certes variables dans leur formes historiques, par lesquels les hommes se libèrent, se protègent ou se sauvent de folie ou de la rapacité d'autrui. L'homme doit *vouloir* sa vie pour subsister contre la menace constante de la perdre, faute de la vouloir. Pour être homme, il faut, avec les autres hommes, toujours à nouveau vouloir s'arracher, se sauver des risques d'anéantissement ; il faut instituer des règles, créer des institutions qui contiennent les germes de conflit, qui permettent à l'homme de reconnaître l'autre comme homme, et non pas comme un adversaire à éliminer.

Soulignons l'importance de ces institutions. On les a nommées en second lieu, après avoir parlé de la violence naturelle. Au vrai, c'est en premier qu'il faudrait les mentionner, car ce sont elles qui permettent à l'homme de contenir la violence naturelle ; elles contribuent de manière principielle à faire de ce monde un monde humain. Ainsi, quand une société se désagrège sous la pression de la violence humaine (par exemple, dans le cas de la guerre), elle se retrouve sans défense contre la violence exercée par la nature : la famine suit la rupture du lien social, comme la peste (ou toute autre épidémie) suit la guerre.

γ) *Le salut, une tâche infinie* parce que chaque domaine, chaque cercle de notre vie est marquée d'une blessure, d'une faille, qui font que notre existence est traversée par des *divisions*, qui toutes appellent une *réconciliation* à la fois *nécessaire* et *impossible*. Chaque cercle de notre vie nous apparaîtra affecté d'une division, d'une violence dont la solution est largement hors de nos prises.

? le premier cercle de la violence est celui qui est apparemment le plus loin de nous mais aussi le plus meurtrier : le cercle des relations entre les nations. Notre histoire est tellement pleine de guerres et de massacres qu'il n'est pas utile d'insister ici. Et ce cercle est bien le lieu de l'attente d'une réconciliation. Or il se trouve que cette réconciliation n'est pas aussi aisée qu'on pourrait le croire ; sous bien des aspects, elle peut apparaître *difficile* (elle ne peut pas se faire sur le dos des plus faibles - cf, à titre d'illustration, le pacte germano-soviétique de Septembre 1939 "sur le dos" de la Pologne), voire *impossible* : elle appelle la *justice*. Or on ne tarde pas à découvrir que la justice ne suffit pas - plus exactement, qu'elle est impossible : il peut y avoir des revendications également justes et également impossibles à satisfaire (à titre d'exemple, le conflit Israël - Palestine : le droit égal de deux peuples à avoir un État et une terre ; le problème, c'est que ces deux peuples revendiquent la même terre). Ainsi, la justice est à la fois indispensable *et* inatteignable, nécessaire *et* impossible.

? le deuxième cercle de la violence est celui de l'affrontement entre groupes sociaux à l'intérieur d'un même pays. Là encore, la justice est indispensable pour que la paix et la réconciliation sociales ne se fassent pas sur le dos de quelques exclus. Mais, même si cela heurte la mentalité chrétienne, qui considère tout conflit comme un échec, on doit souligner avec force qu'une société complètement réconciliée serait probablement une société parfaitement invivable et parfaitement inhumaine, parce que totalitaire.

? le troisième cercle est celui des relations dans la vie familiale. Ce qui devrait être le lieu par excellence de la communication et de l'amour est aussi (et parfois surtout !) le lieu de la division, des antagonismes, de l'incapacité à communiquer et des murs infranchissables. On y rencontre bon nombre d'échecs, voire de perversions des relations où les rapports humains deviennent des rapports de domination, de violence, de possession égoïste. Le récit du jardin d'Éden (création de la femme - donnée à l'homme pour être cette "aide *contre* (Chouraqui) lui" - et premier péché) est comme l'annonce de ce risque de perversion en méfiance de toute relation. La Bible est l'histoire de familles qui sont tout, sauf édifiantes (il y a des meurtres, des adultères...), mais quand les écrivains bibliques réfléchissent sur ce mal, ils en font remonter l'origine à cet ennemi de l'homme, mis en scène en Gen 3 et dont l'action est d'opérer le brouillage des relations. Bref, la réconciliation recherchée n'est pas totalement à portée d'action humaine...

4.1.2.- Sous le signe de la parole

Nous avons relevé l'importance capitale des institutions qui permettent à l'homme de reconnaître l'homme. Quel est l'instrument privilégié de cette reconnaissance, sinon la parole humaine ? C'est elle en effet qui permet

- de reconnaître l'autre, de le *saluer* (*salut* renvoie autant à *saluer* qu'à *sauver*).
- de *susciter* la liberté de l'autre homme.

Au contraire, l'insulte, l'injure, la calomnie sont autant de formes de violence, en ce qu'elles atteignent et blessent cette vie sociale en laquelle les hommes sont pris et grâce à laquelle ils peuvent mener vie humaine. De même, dans toutes les cultures, dans tous les codes de morale, le faux témoignage se voit réserver une place de choix dans l'échelle des vices, précisément parce qu'il représente une violence fondamentale : il met en danger le *crédit* que l'on peut accorder à la parole d'autrui, et par là, il menace toute forme de vie sociale ³⁶⁷.

C'est pourquoi la vie sociale peut être comprise comme une *interlocution* dans et par laquelle les hommes échangent, communiquent, se reconnaissent. Nous retrouverions ici l'importance de la thématique de la *réconciliation*. Au fond, chaque parole humaine est transie de ce vœu secret : faire naître entre les hommes des relations telles qu'entre eux la vérité puisse venir au jour. De la sorte, le salut renvoie à ce que le discours porte en lui de plus fondamental : opérer cette reconnaissance entre les hommes, faire advenir cette interlocution juste. Nous retiendrons une double conséquence : d'une part, dire le salut, c'est annoncer ce que bien des discours s'efforcent de dire et de faire ; d'autre part, nous avons sans doute à *dire le salut*, mais nous ne pourrions nous acquitter de cette tâche que si, dans le même temps, nous nous efforçons de *sauver le discours* ³⁶⁸ - i. e. de le guérir de toute forme de violence qui en fait un instrument d'oppression et d'injustice.

4.2.- La "relecture" chrétienne de la quête humaine du salut.

367. Importance vitale de ce *crédit* : dans toute société, il y a "nécessité de *croyance* (faire con_fiance et crédit) sans quoi aucune vie sociale, aucune transaction [ne seraient] simplement possi_bles" (J.-B. PONTALIS, cité par J.-F. CATALAN, "Entre illusion et réalité", dans J. Greisch, *La Croyance*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 89).

368. H. BOURGEOIS, *Le Salut comme discours*, Lyon, Chalet, 1974, p. 62.

4.2.1.- La reprise chrétienne des images du salut.

Le discours chrétien reprend et met en œuvre des images qui ressortissent aux deux dimensions rappelées ci dessus de la lutte de l'homme contre la violence [S. / 88, p. 16-27], mais il les reprend, d'un côté, pour manifester la profondeur du mal qui affecte l'homme et brouille les relations humaines, de l'autre, pour dire que notre interlocution se soutient de la prévenance d'un pardon inconditionnel, est sous le signe d'une générosité surabondante.

α) D'une part, l'expérience de la lutte contre la maladie et la mort : la maladie est le signe de notre "être-pour-la-mort", de cette finitude à laquelle nous ne pouvons nous résigner que difficilement. À l'inverse, salut équivaut à *santé* (cf Ps 6 ; 30, 3-4 ; 38 ; etc...). De même, dans le N. T., le retour à la santé devient le signe efficace du salut et de l'entrée dans le Royaume (cf Jac 5, 15.20). D'autre part, l'expérience de l'oppression ou de l'esclavage : le salut prend alors les traits d'une *libération*.

β) Ce que le discours chrétien met en lumière de manière très forte, c'est que l'expérience du mal dénonce une méchanceté native, une *mauvaiseté* de l'homme ³⁶⁹. Ce dévoilement d'un *mal radical*, qui est dans l'homme et auquel l'homme participe, nous conduit à relever le paradoxe de l'anthropologie chrétienne et à décrire la condition de l'homme devant Dieu comme *double* : l'homme est devant Dieu en *condition* de créature et en *situation* de pécheur, l'une et l'autre rendant nécessaires un salut et un sauveur. L'homme a déjà besoin d'un salut, du fait même de sa vocation d'être créé et indépendamment de tout péché. En vertu de sa *condition* de créature, l'homme est un être fini et, à ce titre, il y a, entre lui et Dieu, une distance infranchissable, au moins de son côté ; mais il a été créé à l'image de Dieu et, à ce titre, il est habité par la vocation de connaître Dieu et de communier à sa propre vie. C'est en fonction de cet horizon originel, et toujours actuel, qu'il faut comprendre que la *situation* pécheresse de l'homme le met à un titre nouveau dans le besoin du salut. Car le péché est intervenu avec son double effet, d'une part, de rupture de la relation de confiance de l'homme avec Dieu, d'autre part, de blessure intérieure à l'être humain, désormais habité par un déséquilibre et un désordre de ses désirs et partiellement désorienté de sa fin qui est Dieu. C'est pourquoi l'alliance avec Dieu devra prendre la forme d'une *réconciliation* ou d'un *pardon* [S. / 88, p. 24-26 ; "Salut", 1988, 253-255].

4.2.2.- Le salut comme "auto-communication de Dieu".

Cette expression, empruntée au *Traité fondamental de la foi*, est utilisée par K. Rahner pour dire la condition de l'homme ; pour rendre compte de la condition de l'homme comme être *créé* et *sauvé*, K. Rahner parle de "*l'autocommunication libre et pardonnante de Dieu*" ³⁷⁰.

L'homme est cet "étant fini, institué par l'Être absolu comme différent de Dieu, provenant de l'Être absolu, et fondé dans le mystère absolu". Il faut prendre et tenir ensemble ("en conditionnement réciproque") la "provenance permanente de Dieu" ainsi que la "différence radicale par rapport à Lui" (p. 142). En d'autres termes, on soulignera que "Dieu peut se communiquer en personne à ce qui n'est pas lui, à ce qui n'est pas Dieu, sans cesser d'être la réalité infinie et le mystère absolu et sans que l'homme cesse d'être l'étant fini, distinct de Dieu" (p. 143). Bref, cette autocommunication de Dieu ne supprime pas le mystère.

Du fait de la réalité de cette communication, K. Rahner souligne la proximité de Dieu : Dieu n'est pas seulement le "ce-vers-quoi lointain, à jamais insaisissable, asymptotique, de notre transcendance" (p. 143). Cette autocommunication est donnée sous le mode de la proximité et "pas seulement sous le mode de la présence / absence" (p. 143).

Cette "provenance permanente" interdit de comprendre cette autocommunication de manière chosiste, comme un rapport entre des termes fixes, tel que ce qui est donné à l'un devrait être nécessairement retiré à l'autre. Au contraire, la présence de l'homme à Dieu creuse encore plus la distance entre l'homme et Dieu et donne à la liberté humaine une profondeur abyssale.

α) L'autocommunication de Dieu dans la Bible. Elle y prend le nom d'une *proposition d'Alliance*. Dieu offre à l'homme sa propre vie dans une proposition d'Alliance, déjà avec Noé (Gen 9, 9-11), puis avec Abraham (Gen 15 & 17). Cette proposition d'Alliance prend forme publique pour le peuple d'Israël au Sinaï (Ex 19). Cette Alliance est le fruit d'une élection, elle comporte des stipulations précises qui conditionnent l'appartenance mutuelle entre Dieu et le peuple (cf Lévi 26, 12). Parce que le peuple est pécheur, cette Alliance comporte des renouvellements où elle prend valeur d'une réconciliation et d'un nouveau départ. La réflexion prophétique dévoilera la promesse d'une nouvelle alliance, faite d'amour, de justice et de fidélité. Enfin, cette alliance s'accomplit en Jésus (Luc 22, 20) ; elle est une alliance de *communio*n qui conduit l'homme à l'adoption filiale (Ro 8, 15.23 ; Gal 4, 5), qui nous fait "participants de la nature divine" (2 P 1, 4).

Dieu propose à l'homme sa propre vie, sans demande de réciprocité - ou plutôt avec une *générosité* sans calcul (cf les paraboles de la semence). Et la réponse de l'homme est selon ses possibilités : Dieu accepte en effet d'être reconnu et célébré par l'homme selon ses propres moyens et ses propres capacités.

β) Sous le signe d'une surabondance. L'histoire de l'auto-communication de Dieu à l'homme est sous le signe d'une *logique de surabondance* ou de *générosité*. On lira ici le récit de la première alliance, celle qui suit le Déluge. Le récit du Déluge commence

369. Voir le texte de Soljenitsyne cité par S. / 88, p. 21.

370. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept de christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 139-162.

comme un mythe de châtement (Gen 6, 5-7), où la punition est régie par une *logique d'équivalence* : un crime a offensé la divinité, seule une punition (un autre crime...) peut l'effacer. Nous sommes ici dans une perspective de *justice commutative*³⁷¹. Mais dans le récit lui-même, une autre logique se fait jour, qui s'exprime en Gen 8, 21-22. Ainsi le mythe du Déluge se trouve transformé en une sorte de parabole de la Résurrection des eaux de l'humanité. La logique de surabondance a relayé la logique d'équivalence.

Cette logique de surabondance (ou de générosité) s'exprime, en Ro 5, 12-20, à l'aide de deux termes : "en dépit de" et "combien plus"³⁷². On la trouve également à l'œuvre dans les paraboles de Jésus et dans les commandements hyperboliques (Mat 5, 39b-42). Elle subvertit la logique d'équivalence qui règne sur notre vie et sur notre histoire - par exemple : à la fois sur notre droit pénal et sur nos échanges commerciaux - et donc sur la quête de salut qui lui est coextensive. Elle représente une victoire sur le cycle de la violence illimitée (cf Gen 4, 15.23-25 ; Ex 21, 23-25), mais elle ne saurait constituer, par rapport à la proposition de salut en Jésus-Christ, l'approche la meilleure et la plus juste : que l'on pense ici à l'obstacle que représente le schème, très fort, de la *compensation*.

"Ce schème véhicule l'idée qu'il doit y avoir une correspondance aussi exacte que possible entre le mal commis et sa réparation. Cette correspondance se traduit par l'imposition d'un châtement censé réparer le mal commis en le supprimant (par exemple, une restitution), soit, si la chose n'est pas possible, constituer une souffrance de valeur équivalente à la souffrance causée à la victime, ou même éventuellement d'une valeur équivalente contraire au plaisir retiré du mal commis. Subir le châtement, ce sera donc *expier*. Cette conception suppose que les droits de la justice doivent être vengés, et dans l'idée de compensation sommeille toujours la notion de "peine vindicative". Toutes ces idées dominent largement, consciemment ou inconsciemment et en vertu d'un consensus tacite inné, l'éducation des enfants ou l'exercice de la justice humaine. Par exemple, les peines de prison ont bien une valeur vindicative, même si l'on insiste sur la nécessaire protection de la société et leur portée médicinale (rééducation du délinquant, son changement de vie).

Ce schème anthropologique ne doit pas être trop vite méprisé, car il a une valeur sociale réelle, il commande l'équilibre des échanges dans les relations humaines et il permet en particulier une régulation de la violence dans les sociétés. Mais ce schème a été spontanément projeté par la conscience ancestrale dans le domaine des rapports entre l'homme et Dieu. C'est la forme négative du *do ut des*. Il véhicule l'idée que les droits de Dieu doivent être vengés par une forme de compensation objective du péché commis, châtement onéreux ou sacrifice, pour que l'homme retrouve sa bienveillance.

Or la Révélation chrétienne convertit radicalement un tel schème en annonçant que le Dieu juste et saint est celui qui justifie le pécheur au lieu de se venger de lui, qu'il est un Dieu de pardon et de miséricorde, de manière inconditionnelle (...)

Il est difficile de contester que le schème de la compensation n'en soit venu à s'infiltrer subrepticement dans les théologies de la Rédemption. Pourtant le mystère de la Croix ne peut contredire la parabole de l'enfant prodigue. Le développement des théories juridiques de la Rédemption, où il est question d'imputation ou de substitution pénale, en est un exemple évident. Il est vrai que la reprise par l'Ancien et le Nouveau Testament de tout un vocabulaire utilisé analogiquement et objet d'une conversion profonde, semblait côtoyer de si près le schème de la compensation qu'il a donné prétexte à des interprétations dégradées et "déconverties". La chose est manifeste pour le terme d'expiation (...). L'idée de compensation pénale va s'accrocher au caractère sanglant et souffrant de la mort de Jésus..."³⁷³.

371. Rappelons ici que l'on distingue entre justice *commutative* (c'est la justice qui règle les rapports entre personnes privées et fait que les échanges s'accomplissent selon une loi d'égalité arithmétique) et justice *distributive* (c'est celle qui concerne les rapports de la société avec ses membres et assure une distribution des biens et des charges proportionnels aux mérites et aux capacités de chacun) : "la forme générale de la justice est l'égalité pour la justice distributive comme pour la justice commutative ; mais dans la première, elle s'établit selon une proportionnalité géométrique, dans la seconde, selon une proportionnalité arithmétique" (S. Th., IIa IIæ, q. 61, art. 2 ad 2).

372. P. RICŒUR, "La liberté selon l'espérance", *Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 400-401.

373. B. SESBOÛÉ, "Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption", *Nouvelle Revue Théologique*, 106/6 (1984), p. 804-805 ; voir également S. / 88, p. 59-62.

5.- Pour une “hygiène” du discours de salut.

5.1.- Conversion et déconversion du discours du salut.

L'existence humaine, animée par la quête d'un salut, se caractérise par une lutte contre la violence, laquelle lutte apparaît, dans nos institutions politiques, commerciales, juridiques, guidée par une logique d'équivalence. Or l'annonce du salut chrétien est au terme d'une double “conversion de sens d'un vocabulaire venu de l'expérience humaine traditionnelle”, faite d'une *purification* et de l'*imposition d'un sens nouveau*. L'essentiel de cette conversion est la *conversion* de logique, passage d'une logique d'équivalence à une logique de générosité ou de surabondance. On pressent le risque : que toute l'annonce du salut chrétien soit comme parasitée, subvertie par la logique d'équivalence. Une subversion où, en apparence, rien n'est changé. Certes, aucun des éléments du discours n'est changé ; en fait, c'est toute l'orientation du discours qui se trouve modifiée, bouleversée. On analysera cette substitution de logique à deux niveaux

- d'une part, au niveau de l'*organisation* des grandes catégories doctrinales ;
- d'autre part, au niveau des thématiques ou du *contenu* des catégories elles-mêmes.

α) au niveau de l'organisation des grandes catégories doctrinales. Dans le discours chrétien de salut, le Christ occupe une place centrale ; il est Celui en qui s'accomplit la Nouvelle Alliance, et, à ce titre, il est Médiateur (cf 1 Tim 2, 5). Parce qu'il est Dieu et homme on peut souligner un double mouvement [S. /88, p. 87-377 ; “Salut”, 262-283].

- *un mouvement descendant*, de Dieu vers nous ; le Fils de Dieu s'est livré aux hommes pour que les hommes aient la vie (cf Jn 10, 10). Il vient révéler le Père et cette connaissance est notre vie (Jn 17, 3).
- *un mouvement ascendant*, de nous vers Dieu : parce qu'il est vraiment homme, Jésus a *récapitulé* notre liberté et l'a réorientée vers Dieu. Et lui-même a vécu son existence dans la chair comme obéissance et amour.

Nous avons deux mouvements - de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu -, avec priorité, bien évidemment, au premier : tout repose sur une initiative de Dieu. C'est cette priorité reconnue au mouvement de Dieu vers nous qui nous installe dans une logique de surabondance et de grâce. Qu'en serait-il dans une logique d'équivalence ? Dans une telle logique, l'initiative doit venir du débiteur (non du créancier), de l'offensant (non de l'offensé) ; c'est à celui qui s'est éloigné de faire sinon le premier pas, du moins de porter tout le poids du mouvement de retour. Dès lors, la priorité sera accordée au mouvement ascendant.

Or nous devons remarquer que, si le discours chrétien a, durant le premier millénaire, accordé la priorité à la médiation descendante, le mouvement ascendant a surtout été analysé pendant le second millénaire de christianisme [S. / 88, p. 55-56]. Cette priorité accordée au mouvement ascendant amène une transformation des catégories doctrinales, de leur *contenu* comme de leur *portée*.

β) au niveau du contenu des grandes catégories doctrinales. Cette transformation peut s'illustrer des changements d'acception de la catégorie de *Rédemption*. Cette catégorie peut vouloir dire, selon une logique de générosité et selon la médiation descendante, “la générosité d'un amour qui ne s'arrête pas au seuil de la mort, le prix auquel Jésus tient ceux pour qui il donne sa vie”³⁷⁴. Transposée dans une logique d'équivalence et selon la médiation ascendante, nous aurons les déformations que présente le thème de la *satisfaction*³⁷⁵.

Il en va de même pour le thème de la *justice* : ce concept est “manifestement “descendant” chez Paul : il s'agit de la justice justifiante de Dieu pour l'homme pécheur. Il est souvent devenu un concept “ascendant” : l'homme doit satisfaire à la justice divine” [S. / 88, p. 57].

C'est ce mouvement ascendant qui préside à la naissance des catégories de *satisfaction* et de *substitution*.. On retiendra par exemple que le thème de la *satisfaction* s'est trouvé, pour son plus grand dommage, inscrit dans une logique d'équivalence.

5.2.- Réflexions sur l'annonce chrétienne du salut.

L'analyse de la genèse du discours de salut comme de ses dysfonctionnements invite à être attentif à trois de ses caractéristiques.

α) À quelles conditions l'annonce du salut doit-elle satisfaire [cf S. / 88, p. 51-59] ? Si le discours chrétien reprend à son compte le vocabulaire de l'expérience humaine en opérant sur les mots une *double* conversion, il faut dire la fragilité et l'instabilité de cette transvaluation. C'est pourquoi, dans le discours de la foi, il faut être attentif à purifier ce que nos représentations pourraient attribuer à Dieu de trop humain, et surtout à éviter ce que B. Sesboüé appelle le “court-circuit” par lequel “on attribue à Dieu de manière

374. B. SESBOÛÉ, “Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption”, *N.R.T.*, 107 (1985), p. 73.

375. *ibidem*, p. 81-84 ; cf S. / 88, p. 327-356.

immédiate la responsabilité de ce qui est le fait de la liberté pécheresse des hommes” [S. / 88, p. 62-64]. En l’occurrence, cela consiste à attribuer à Dieu nos sentiments - et, très précisément, notre logique d’équivalence (ou de compensation).

β) Il faut être attentif au “jeu de la *métonymie* et de la *métaphore*” [S. / 88, p. 65-67]. D’une part, la *métonymie* est ce procédé de langage par lequel on désigne une notion au moyen d’un terme en désignant une autre, les deux notions étant liées par une relation de contiguïté (cause/effet ; contenant/contenu ; partie/tout). D’autre part, la *métaphore*, rapprochement de termes à première vue impertinent et “matrice d’une nouvelle pertinence sémantique”³⁷⁶, a la capacité de faire *voir comme*, de faire percevoir telle réalité à partir des termes d’une autre. Dans le cas du discours chrétien, le *sang* désigne la vie de Jésus et l’amour réconciliateur, cependant que la mention du *sacrifice* du Christ renvoie à l’institution sacrificielle, non pour aligner le geste du Christ sur les sacrifices, mais pour nous permettre de percevoir l’originalité absolue du sacrifice du Christ.

γ) Pour rendre compte de l’*efficace* du discours de salut, il faudrait reprendre, dans la réflexion de B. Sesboüé sur les *récits* de salut [S. / 91], l’importance accordée à la *narrativité* et l’insistance sur la portée doctrinale du récit.

D’une part, selon P. Ricœur, le récit constitue une “mise en intrigue” de notre vie : à partir de la succession d’un certain nombre d’événements, le récit construit une histoire qui a sens et unité. Autrement dit : le récit de notre vie est un acte de *configuration* de notre expérience temporelle, ordonnée à sa *réfiguration*. C’est par le récit que nous prenons conscience de notre propre identité et que nous donnons sens à notre vie. De la sorte, nous sommes fondés à dire que *nous sommes notre propre récit* [cf S. / 91, p. 19]. Par ailleurs, *notre* récit devient le lieu de l’aveu, de la reconnaissance de nos *manques* et de nos *manquements* et par là même attente du pardon et de la réconciliation [cf S. / 91, p. 20]. Enfin, le récit appelle le récit : il est *communication* ordonnée à une *communion* [cf S. / 91, p. 20].

D’autre part, empruntant aux travaux de P. Beauchamp, B. Sesboüé montre la parfaite adaptation du *récit* à l’expression du mystère du salut. “Le manque est la substance du récit”. Alors que le discours du salut se construit de la mise en rapport de deux situations connotées différemment, “le ressort du récit est le rapport au bien en tant qu’il est absent” [S. / 91, p. 18]. Cette absence peut être de l’ordre soit du *manque*, soit du *manquement*.

L’*efficace* du discours de salut serait à penser dans le croisement entre d’une part le récit annonçant le salut et d’autre part le nôtre propre, comme nous le voyons en 2 Sam 12, 7 ou en Ac 2, 37. Le récit du salut nous raconte ce que notre famille humaine - et en elle chacun d’entre nous - a fait et continue de faire au cours d’un dialogue historique avec Dieu. C’est le récit d’une alliance, structuré par le double mouvement de l’appel et de la réponse [cf S. / 91, p. 21-22], récit dramatique, à la rencontre du dessein divin *inéluçtable* et de la *récalcitrance* humaine [cf S. / 91, p. 28 - citant P. Ricœur]. Dans l’écoute du texte, se produit un échange, un jeu de désappropriation et d’appropriation, où “j’échange le *moi, maître* de lui-même, contre le *soi, disciple* du texte”³⁷⁷. Selon cette perspective, la condition de disciple nous apparaîtra fondamentalement comme celle d’un “soi régénéré”, restauré dans sa “disposition fondamentale”, dans sa “capacité la plus fondamentale d’agir”³⁷⁸.

Conclusion.

Dans son second tome, B. Sesboüé s’est efforcé de reformuler le contenu des diverses catégories du salut et il en propose de nouvelles, afin que le discours du salut demeure un discours vivant. Parmi elles, on privilégiera celle de *communication* avec Dieu, ou, de manière plus précise, celle d’*auto-communication* : “Jésus-Christ est par excellence celui qui réalise la communication entre Dieu et les hommes” [S. / 91, p. 428]. Là peut se retrouver tout le vocabulaire de la divinisation et de la grâce, de l’élection et de l’alliance, de la connaissance et de la révélation. En outre cette catégorie a l’intérêt de ne pas se centrer sur la subordination et l’obéissance (catégories qui ont conduit à des déviations inacceptables), mais sur la rencontre des libertés, l’expérience subjective de la conversion s’inscrivant alors dans le cadre historique de l’histoire du salut. Enfin, dans un monde marqué par le péché, la communication de Dieu prend forme de pardon et de réconciliation.

Dans la lecture des récits du salut, apparaît avec évidence la priorité du mouvement descendant sur le mouvement ascendant : “dans l’histoire du salut, le mouvement de Dieu qui cherche l’homme précède, enveloppe et fonde le mouvement de l’homme qui cherche Dieu” [S. / 91, p. 430]. Le mouvement de retour de l’homme à Dieu se fonde sur cette prévenance de Dieu. Dans le sacrifice de Jésus, toute perspective vindicative est à écarter au profit d’une perspective gratuite et gracieuse.

Au cœur de cette révélation, la résurrection, celle du Christ qui est aussi la nôtre, est déjà réalisée bien que non encore arrivée à son plein accomplissement. Comment rendre compte de la causalité du salut opéré par et dans le Christ ? Pour cela, B. Sesboüé utilise la catégorie de *sacrement* : le Christ est le sacrement de la présence et de l’action salvifiques de Dieu auprès des hommes ; il est aussi le sacrement porteur de la réponse de foi, d’espérance et d’amour des hommes à Dieu [S. / 91, p. 432]. Il en va de même - mais de façon subordonnée - pour l’Église, témoin du don de Dieu et de la réponse de l’homme.

376. P. RICŒUR, *La Métaphore vive*, p. 253.

377. P. RICŒUR, “Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl...”, *Du texte à l’action*, Paris, Seuil, 1986, p. 54.

378. cf P. RICŒUR, “Expérience et langage dans le discours religieux”, in J.-F. COURTINE et al., *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Criterion, 1992, p. 38-39.

TABLES DES MATIERES

0 - INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.....	3
I.- LA "FOI DE JÉSUS-CHRIST".....	4
1.- L'ÉVÉNEMENT PASCAL.....	4
1.1.- Analyse de Ac 2, 14-39.	4
1.2.- Dimension trinitaire de l'annonce pascale.....	7
1.3.- L'événement pascal, expérience de révélation trinitaire.	7
2.- LE DEPLOIEMENT DE L'EXPRESSION DE LA FOI CHRISTOLOGIQUE.	8
2.1.- Le mouvement de la christologie.	8
2.2.- De quelques distinctions.	10
II.- L'ANAMNÈSE DES PREMIERS CHRÉTIENS.....	11
1.- L'ATTESTATION CHRISTOLOGIQUE PRIMITIVE.....	11
1.0.- Introduction.	11
1.1.- L'attestation culturelle : la Seigneurie de Jésus.	12
1.2.- La prédication chrétienne et la messianité de Jésus.	13
2.- LE "TRAVAIL DU DISCOURS".	14
2.0.- Annonce.	14
2.1.- Analyse d'un vocabulaire.	14
2.2.- La titulature de Christ.....	15
III.- LA FILIATION DIVINE DE JÉSUS LE CHRIST.....	17
1.- "FILS DE DIEU " ET "FILS DE L'HOMME" 18	18
1.1.- Le "Fils de l'homme".	18
1.2.- "Fils" et "Fils de Dieu".	18
2.- LA QUESTION DE LA "CONDITION DIVINE" DE JESUS.	18
3.- UN MONOTHEISME TRINITAIRE.	19
IV.- RÉFLEXIONS.....	20
INTRODUCTION.	20
1.- LES DIFFÉRENTS REGISTRES DE L'ATTESTATION NEOTESTAMENTAIRE.....	20
1.1.- Registre événementiel et historique :	20
1.2.- Registre fonctionnel et sotériologique :	21
1.3.- Registre ontologique :	21
2.- L'EXPLOITATION EFFECTIVE DE CES DIFFÉRENTS REGISTRES DE L'ATTESTATION NEO-TESTAMENTAIRE.....	21
2.1.- Selon les écrits.	21
2.2.- Problématique générale.....	21
3.- PORTEE ACTUELLE DES LANGAGES DU NOUVEAU TESTAMENT.	22
3.1.- Intérêt.....	22
3.2.- Limites.....	23
0.- ANNONCE.....	24
0.3.- INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.	25
I.- UN NOUVEL ÂGE DU TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN.....	25
1.- LA CONSTITUTION DU DOGME CHRÉTIEN.....	25

1.1.- Une élaboration conceptuelle de la foi intérieure à la foi	25
1.2.- Le procès de constitution du discours chrétien.....	26
2.- LA PERSPECTIVE SOTERIOLOGIQUE.	26
2.1.- Les conceptions du salut.....	26
2.2.- Le salut comme divinisation.....	28
3.- LE DEPLOIEMENT DE LA REFLEXION.	28
II.- L'ATTESTATION CHRISTOLOGIQUE.....	29
1.- PROBLEMATIQUE.	29
1.1.- Vérité du salut.....	29
1.2.- Unité du Sauveur.	29
2.- PREMIERE PHASE : LA VERITE DU SALUT.	31
2.1.- Vérité humaine de la chair du Christ.....	31
2.2.- Vérité de la condition divine du Christ.	32
2.3.- Vérité humaine de l'âme du Christ.	33
3.- DEUXIEME PHASE : L'UNITE DU SAUVEUR.	34
3.1.- La génération humaine du Fils.....	34
3.2.- Une seule personne en deux natures.....	36
3.3.- La communication des idiomes (ou propriétés)......	37
III.- L'ATTESTATION TRINITAIRE.	39
1.- INTRODUCTION : LE DEPLOIEMENT DE LA FOI TRINITAIRE.	39
1.1.- Le " progrès " de la foi trinitaire.	39
1.2.- Les termes d'un procès : unicité et transcendance de Dieu.....	39
2.- PREMIERE PHASE : DU DON A L'ENVOI.	41
3.- SECONDE PHASE : DES MISSIONS AUX PROCESSIONS.	44
3.1.- La génération du Fils.....	44
3.2.- Origine et divinité du Saint-Esprit.....	47
3.3.- Nature et personnes.	48
IV.- RÉFLEXIONS.	51
1.- LES STRUCTURES DU DISCOURS CHRETIEN.	51
2.- LE MYSTERE DU CHRIST ET LA VIE CHRETIENNE.	52
2.1.- Au plan de la christologie.....	53
2.2.- Au plan de la piété.....	53
2.3.- Projection des erreurs christologiques sur le mystère de l'Église.....	54
3.- CONCLUSION : VALEUR ET PORTEE DES ELABORATIONS DOGMATIQUES PATRISTIQUES.	54
3.1.- Intérêt.....	54
3.2.- Limites.....	54
INTRODUCTION : UNE MISE EN PROCES DE LA FOI.....	56
1.- LE PROCES DE LA FOI.....	56
1.1.- L'ARTICULATION DE DIVERSES AUTORITES.	56
1.2.- UNE "DIALECTIQUE A SYNTHESE AJOURNEE".	57
1.3.- LE MOUVEMENT D'INSTITUTIONNALISATION DU CHRISTIANISME.....	57
2.- LA FOI EN PROCES.	58
2.1.1.- Un déplacement géographique.....	58
2.1.2.- Un déplacement culturel.....	58
2.2.- LE "SURGISSEMENT DE L'INTERLOCUTEUR".	58
3.- LA PROBLEMATIQUE CHRISTOLOGIQUE EN OCCIDENT, UNE PROBLEMATIQUE POST-CHALCEDONIENNE.	59
1.- LA REFORME.	61
1.1.- L'EXPERIENCE RELIGIEUSE FONDAMENTALE DE LUTHER.....	61

1.2.- CARACTERISTIQUES DE L'ANNONCE LUTHERIENNE DU SALUT.	61
a) <i>l'expérience du péché</i>	61
b) <i>le primat de l'expérimental individuel</i>	61
c) <i>Sola fide</i> ("par la foi seule").....	62
d) <i>Sola Scriptura</i> (par l'Écriture seule).	62
1.3.- LA VOIE LUTHERIENNE EN CHRISTOLOGIE.	62
2.- L'AUFKLÄRUNG	63
2.1.- SPINOZA (1632-1677).	64
2.2.- HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694-1768).....	64
2.3.- GOTTHOLD EPHRAÏM LESSING (1729-1781).	65
3.- LE XIX^e SIECLE	66
3.1.- UN NOUVEL AGE DE L'ESPRIT.....	66
3.1.1.- <i>L'histoire de Jésus en question</i>	66
3.1.2.- <i>La dialectique raison - histoire</i>	67
3.1.3.- <i>Incidences sur la problématique christologique</i>	68
3.2.- LA LEBEN-JESU-FORSCHUNG ET A. SCHWEITZER.	69
3.2.1.- <i>La Leben-Jesu-Forschung</i>	69
3.2.2.- <i>Albrecht SCHWEITZER</i>	70
3.2.3.- <i>De la tentative et de l'échec de la Leben-Jesu-Forschung, on retiendra que :</i>	70
3.3.- D. F. STRAUSS, M. KÄHLER ET LA FORMGESCHICHTLICHE SCHULE.	70
3.3.1.- <i>Les précurseurs</i>	70
3.3.2.- <i>Les débuts</i>	71
0.- ANNONCE	73
1.- LES THEOLOGIES DIALECTIQUES (= REGISTRE ONTOLOGIQUE)	74
2.- LA RECHERCHE DES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES (=REGISTRE SOTERIOLOGIQUE)	76
3.- LE RETOUR A L'HISTOIRE	78
3.1.- LES POSTBULTMANNIENS ET LE JESUS HISTORIQUE.	78
3.2.- LA REFLEXION DE W. PANNENBERG.	79
3.3.- LA " TROISIEME QUETE " DU JESUS HISTORIQUE.....	80
INTERLUDE : LA RESURRECTION DE JESUS AU CENTRE DU DISCOURS CHRETIEN	82
I.- DU DISCOURS DE LA FOI A LA QUESTION DE DIEU EN REGIME CHRETIEN	83
II.- QUESTION CHRISTOLOGIQUE ET QUESTION DE DIEU	85
2.1.- LA QUESTION DE LA " CONDITION DIVINE " DE JESUS.	85
2.2.- LE DIEU TRINE ET LE DIEU UN.....	85
2.3.- LE DIEU DU THEISME ET SA MISE EN QUESTION.	86
2.3.1.- <i>Quelques rappels</i>	86
2.3.2.- <i>Le Dieu du théisme</i>	87
III.- DE LA CRISE DU THEISME A LA REFONDATION D'UN DISCOURS SUR DIEU	88
3.1.- LE CROIRE-CHRETIEN AFFRONTE AU SILENCE DE/SUR DIEU.....	88
3.1.1.- <i>E. Jüngel : un Dieu "mortellement tu"</i>	88
3.1.2.- <i>J. Moingt : un Dieu "gommé" et/ou "aléatoire"</i>	88
3.1.3.- <i>Question de Dieu et question de lieu</i>	89
3.2.- POUR UNE REFONDATION DU DISCOURS CHRETIEN.....	90
3.3.- D'UN DISCOURS CHRISTOLOGIQUE A UN DISCOURS THEOLOGIQUE... ..	90
3.3.0.- <i>Problématique</i>	90
3.3.1.- <i>Points de départ d'un discours christologique</i>	91
3.3.2.- <i>Esquisse d'un itinéraire</i>	92
3.4.- LA PERSONNE DE JESUS.	93
3.4.1.- <i>Problématique : comment répondre à cette question ?</i>	93
3.4.2.- <i>L'histoire de Jésus comme révélation de Dieu</i>	94
3.4.3.- <i>L'unique personne du propre Fils de Dieu</i>	95
3.5.- LA CROIX, COMME REVELATION DE DIEU.....	96

ANNONCE : L'IMPORTANCE DU REGISTRE SOTERIOLOGIQUE DANS LA CONSTITUTION DU DISCOURS CHRETIEN.	98
0.- ANNONCE.	100
1.- LA QUESTION DU SALUT, UNE QUESTION DECISIVE.	100
1.2.- LA QUESTION DU SALUT EST AU CŒUR DE LA FOI CHRETIENNE.....	100
1.3.- <i>Quelques références majeures de la tradition latine</i>	102
2.- UN SALUT ANNONCE ET PROCLAME.	104
2.1.- <i>Le salut se dit en une multiplicité de termes.</i>	104
2.2.- <i>La notion de salut.</i>	105
2.3.- <i>La structure du discours de salut.</i>	106
2.3.- <i>La structure du discours de salut.</i>	106
2.4.- <i>La formation du discours de salut.</i>	107
3.- UN SALUT DENONCE	107
3.1.- UNE MISE EN QUESTION RADICALE.	107
3.2.- <i>Analyse de cette mise en soupçon.</i>	107
3.3.- <i>Conclusion.</i>	109
4.- UNE HISTOIRE HUMAINE DU SALUT	109
4.0.- ANNONCE.	109
4.1.- LE SALUT, UNE TACHE HUMAINE.....	109
4.1.1.- <i>Le salut, une libération de la violence.</i>	109
4.1.2.- <i>Sous le signe de la parole</i>	110
4.2.- LA "RELECTURE" CHRETIENNE DE LA QUETE HUMAINE DU SALUT.	110
4.2.1.- <i>La reprise chrétienne des images du salut.</i>	111
4.2.2.- <i>Le salut comme "auto-communication de Dieu".</i>	111
5.- POUR UNE "HYGIENE" DU DISCOURS DE SALUT.	113
5.1.- CONVERSION ET DECONVERSION DU DISCOURS DU SALUT.	113
5.2.- REFLEXIONS SUR L'ANNONCE CHRETIENNE DU SALUT.	113
CONCLUSION	114