

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1967)
Heft: 4

Artikel: Problèmes et méthode en christologie
Autor: Widmer, Gabriel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380879>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 27.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PROBLÈMES ET MÉTHODE EN CHRISTOLOGIE

Avec l'ecclésiologie, la christologie est l'un des lieux théologiques les plus étudiés et les plus discutés par les théologiens contemporains. La christologie cherche à répondre à cette question : qui est Jésus, le Christ ? La sotériologie s'efforce de préciser les conditions et les composantes du salut opéré par Jésus-Christ. Christologie et sotériologie sont des *discours* sur la personne et l'œuvre de Jésus de Nazareth, confessé et adoré par l'Église comme le Sauveur et le Seigneur. Elles appartiennent à l'ordre des doctrines. De ce fait, elles posent *le problème critique* : peut-on poser la question relative à la personne et à l'œuvre de Jésus-Christ ? Cette question a-t-elle un sens ? Si oui, pourquoi et comment peut-elle revêtir une signification et pour qui ? Si non, que doit-on penser de l'effort séculaire des théologiens et de l'Église en vue d'édifier une christologie et une sotériologie ?

On doit aussi se demander s'il est *légitime* d'envisager la possibilité d'un discours sur Jésus-Christ et de la réaliser. Jésus n'est-il pas d'abord et surtout le *prédicateur* du Règne de Dieu ? Ne meurt-il pas pour avoir été fidèle jusqu'au bout au message dont il était le porteur, pour avoir été obéissant pleinement au Dieu dont il se croyait le représentant ? Ne se consacre-t-il pas, jusqu'au don de sa vie, aux hommes dont il se voulait le serviteur ? Convient-il, dans ces conditions, de faire un discours sur un homme dont la personne et l'œuvre échappent, semble-t-il, à toutes représentations et à toutes catégories ?

Mais on doit encore s'interroger sur la *méthode* qu'il faudrait mettre en œuvre pour élaborer ce discours, si sa possibilité et sa légitimité sont démontrées. Car si ce discours est déterminé par un objet spécifique : la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, son élaboration exige une méthode, elle aussi, spécifique. Sera-t-elle un commentaire toujours repris de ce premier commentaire de la personne et de l'œuvre de Jésus, le Christ, que sont les évangiles et les épîtres, ces témoignages par excellence que sont les écrits néotestamentaires ? Mais est-ce qu'une exégèse de l'exégèse indéfiniment retravaillée constitue un discours ? N'est-elle pas davantage une paraphrase qui

cherche à interpréter une prédication, dont le thème central est peut-être irréductible à toute interprétation ? Ne se trouve-t-on pas alors conduit à concevoir un « organon » d'allure philosophique qui, seul, permettrait de construire ce discours christologique et sotériologique, en lui fournissant des structures, des notions, des principes ? Mais en recourant à cet « organon » d'allure philosophique, ne risque-t-on pas de masquer la personne et l'œuvre de Jésus, de dénaturer son message qui est apparemment étranger à toute démarche philosophique ?

On le voit, les points d'interrogation se multiplient, quand on commence à définir l'objet et la méthode de la christologie. Et cela d'autant plus qu'exégètes et historiens, en accroissant considérablement leurs informations, jettent le théologien dans un réseau inextricable de difficultés et d'embarras. Finie l'époque, si elle a existé réellement, où le théologien pouvait synthétiser, *systematiser*, sans critique préalable, les données bibliques sur Jésus, les enseignements des conciles, les théories des docteurs. A l'intérieur même du *corpus* biblique, il n'y a plus d'unité : la christologie matthéenne n'est pas celle des écrits lucaniens, celle de Paul n'est pas celle de Jean ; chez Paul lui-même, que de différences entre sa compréhension du Christ dans les Corinthiennes et son discours sur le Christ dans l'épître aux Colossiens, si elle est authentique. A bien plus forte raison, n'ose-t-on pas parler aujourd'hui, sans prendre toutes sortes de précautions, de continuité entre les christologies bibliques et les christologies conciliaires. Il faut au contraire montrer, et ce n'est pas chose facile quand les recherches historiques sont en pleine effervescence, s'il existe une ligne continue et permanente entre les formulations pauliniennes, par exemple, et celles des conciles de Nicée et de Chalcédoine¹. Les résultats obtenus seront toujours conjecturaux, soumis qu'ils sont au plus ample informé.

Que faire devant tant de questions et tant de mises en question ? *Deux démarches*, semble-t-il, s'offrent au théologien chargé par l'Eglise de faire un discours sur Jésus-Christ. Certes, il ne peut plus systématiser, sous peine de perdre la face devant les exégètes et les historiens, à l'aide de présupposés qui ne tiennent pas sous les coups de la critique (uniformité des christologies néotestamentaires, continuité entre celles-là et celles des conciles, etc.). Mais il ne peut abdiquer sa

¹ Ce faisant, le théologien risque d'être victime d'à priori confessionnels. Ainsi en sotériologie, GUSTAVE AULEN dans *Christus Victor* (Paris, Aubier, 1949) tablait sur la discontinuité entre Paul, Irénée et les Pères gréco-latins, puis les docteurs médiévaux ; il est luthérien. En christologie, le P. K. RAHNER dans *Problèmes actuels de christologie* (Paris, Desclée de Brouwer, 1959, sous le titre *Ecrits théologiques*, I) travaille selon l'hypothèse de la continuité entre Paul et Chalcédoine ; il est catholique. L'un et l'autre peuvent avoir raison, mais toujours du point de vue de leur confession respective.

fonction de théologien, que lui dicte l'Église, pour devenir exégète ou historien, sans renier la spécificité de sa discipline ; car la théologie n'est réductible ni à l'exégèse, ni à l'histoire. Que lui reste-t-il à faire ? D'abord, tenter un inventaire des questions christologiques et de leurs solutions ; ensuite, mettre en œuvre un « organon », un *intellectus fidei*, susceptible de rendre compte de la foi à Jésus-Christ, d'en discerner le type d'intelligibilité à travers les structures qui la constituent et les sens qui la parcourent. Je voudrais décrire ces deux démarches complémentaires, en m'appuyant librement sur quelques publications récentes qui reflètent des préoccupations analogues à celles que je viens d'esquisser dans cette rapide introduction.

* * *

L'*inventaire* actuel des problèmes de christologie ne peut être exhaustif ; car de nouvelles questions surgissent au fur et à mesure que les travaux exégétiques et historiques apportent leurs contributions. En outre, il est déterminé par les soucis de celui ou de ceux qui le dressent. Un bon exemple nous est offert par les participants, tous catholiques, du symposium de l'Arbresle de 1961¹. Ici, nous avons affaire à une équipe de spécialistes qui prolongent leurs exposés respectifs dans des entretiens, où chacun apporte des précisions et des compléments. Autre exemple, lui aussi emprunté à un auteur catholique, dont les travaux historiques ont éveillé une large audience, *L'image du Christ dans la théologie d'aujourd'hui*, dû à M. Aloïs Grillmeier, professeur de dogmatique et d'histoire du dogme à Frankfurt, l'un des éditeurs de l'ouvrage collectif *Das Konzil von Chalkedon*, paru à l'occasion du mille cinq centième anniversaire de Chalcédoine (1951)².

¹ Cf. *Problèmes actuels de christologie*, travaux du symposium de l'Arbresle 1961 recueillis et présentés par H. Bouëssé et J.-J. Latour. Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 458 p.

² Cette étude a paru dans *Questions théologiques aujourd'hui* II, Dogmatique, traduit par Y.-Cl. Gélébart. Paris, Desclée de Brouwer, 1963. Ce volume contient aussi des études de K. RAHNER, *La nature et la grâce* ; de JOHANNES FEINER, *Les origines de l'homme* ; d'ALOÏS MÜLLER, *Interrogation et perspectives en mariologie* ; d'OTTO SEMMELROTH, *Pour l'unité de la notion d'Église* ; de THOMAS SARTORY, *L'Église et les églises* ; d'ÉDOUARD SCHILLEBEECKX, *Les sacrements, organes de la rencontre de Dieu* ; de HANS URS VON BALTHASAR, *Eschatologie*. C'est dire l'intérêt de cette publication, dont les auteurs et les sujets traités sont dignes du premier volume I consacré aux problèmes fondamentaux : H. FRIES, *Le mythe et la Révélation* ; J. TRUTSCH, *La foi et la connaissance* ; J.-R. GEISELMANN, *La Tradition* ; J. SCHILDENBERGER, *Inspiration et inerrance de la Sainte Ecriture, Ancien Testament* ; R. SCHNACKENBURG, *Nouveau Testament* ; O. KARRER, *La succession apostolique*, dignes aussi du volume III qui contient des études de théologie pratique. L'œuvre entière est à lire et à consulter pour saisir le renouveau de la christologie dans la théologie catholique actuelle, d'autant qu'elle réunit les plus grands noms de la théologie allemande, informés de ce qui se publie du côté protestant.

De tels ouvrages donnent un état de la question à partir de problématiques surtout catholiques ; cela se comprend. Du point de vue protestant, il faut signaler le livre de Wolfhart Pannenberg, professeur à Mayence, *Grundzüge der Christologie*¹. Là, l'inventaire est poursuivi à l'intérieur d'un cadre qui se veut plus systématique. Mais les questions abordées recouvrent souvent celles qui sont abordées par les théologiens catholiques ; certes les présupposés de ses solutions ne s'identifient pas à ceux des solutions catholiques. Je reprendrai, à titre d'illustration, l'ouvrage de Pannenberg, en examinant ce que j'ai appelé la seconde démarche ou la recherche d'un « organon » de la christologie aujourd'hui.

L'inventaire porte sur les questions suivantes : comment concevoir l'unité de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ ? Comment poser et résoudre cette question, pour éviter de tomber soit dans le dyophysisme, soit dans le monophysisme, condamnés à Ephèse et à Chalcedoine, mais dont le dossier est aujourd'hui rouvert ?²

Mais, si on cherche à échapper au dilemme « christologie de l'union » ou « christologie de la séparation », c'est pour tenir compte soit des *modalités de l'incarnation*, soit de ses *motifs*. Voilà une problématique qui caractérise les études catholiques ; car en traitant de l'Incarnation, on éclaire la relation entre Dieu et l'univers ; or cette relation est centrale dans une théologie qui vise à élaborer un discours cohérent des choses divines et des choses humaines et cosmiques.

Pour éviter les conséquences fâcheuses du monophysisme et du dyophysisme, M. Grillmeier propose un christocentrisme dynamique, où le principe personnalisant, le Verbe, n'absorbe plus l'humanité en se faisant homme, au risque de la réduire à une sorte de simulacre, ni ne s'y juxtapose en assumant l'homme, au risque d'engendrer avec lui, un troisième « prosopon ». Une conception dynamique des natures divine et humaine devrait retrouver l'originalité des notions néotestamentaires derrière les concepts par trop statiques d'« ousia », d'« hy-

¹ WOLFHART PANNENBERG : *Grundzüge der Christologie*. Gerd Mohn, Gütersloher Verlagshaus, 1964, 431 p.

² Par exemple, CYRILLE D'ALEXANDRIE : *Deux dialogues christologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G.-M. de Durand, O.P. Paris, Cerf, 1964, 448 p., Sources chrétiennes, 97. *Sur l'Incarnation du Monogène* (Le Christ est un et il est Seigneur d'après les Ecritures) daterait de 428-429 ; le dialogue *Quod unus sit Christus* serait de 434-437 ; l'un viserait les apollinaristes, l'autre les ultranestoriens ; l'un et l'autre étudient les rapports entre Incarnation et rédemption (récapitulation et restauration de l'image en l'homme par l'Image). Exemple typique de christologie descendante, mais moins durcie que dans la tradition. Remarquable illustration de la manière dont Cyrille modifie sa pensée au cours de la controverse et en fonction de ses adversaires. L'introduction du P. de Durand contribue à une meilleure compréhension de Cyrille.

postasis », de « prosopon ». Plus encore, elle permettrait de surmonter la tension qui oppose thomistes et scotistes sur la question des motifs de l'Incarnation et sur une christologie de l'Emmanuel (de type cyrilien) ou une christologie de l'*Homo assumptus* (de type antiochain). On se souvient des travaux de Dom Diepen et la fougue qu'il mit à pourfendre les partisans de l'*Homo assumptus*, Déodat de Basly, les PP. Galtier et Seiller. Il semble que les travaux de M. Grillmeier parviennent à rendre le débat plus irénique.

Le P. K. Rahner s'est aussi attaqué à ce problème dans son essai déjà signalé et republié en tête des *Problèmes actuels de christologie*. Pour lui aussi, les modalités et les motifs de l'Incarnation ne peuvent être examinés que dans le cadre d'un problème plus vaste et dont la solution requiert une réflexion ontologique, celui des rapports entre l'*immutabilité de Dieu* et son *devenir* dans l'Incarnation.

Ce problème métaphysique a une incidence directe sur celui des *motifs de l'Incarnation* : Le Verbe se serait-il incarné, si l'homme n'avait pas péché, comme le soutiennent les scotistes, pour donner à la relation entre Dieu et sa création son accomplissement et son achèvement ? Ou bien, ne s'est-il incarné que parce que l'homme est tombé et qu'il doit et peut le racheter en s'incarnant, comme le pensent les thomistes ? Dans un cas, le devenir serait, à la limite, inscrit dans l'immutabilité de Dieu, en ce que la seconde Personne de la Trinité, la seule d'ailleurs, devait s'incarner. Dans l'autre cas, l'Incarnation, et par conséquent le devenir, est conditionné par la chute de l'homme et la nécessité de sa rédemption. Dans ce cas, christologie et sotériologie sont fortement liées ; il en ira de même dans la tradition réformée, de Calvin à K. Barth. On pourrait, comme le suggère le P. Martelet, réduire l'opposition entre ces deux positions, en substituant aux motifs classiques et antithétiques de l'Incarnation (l'innocence à parfaire pour les scotistes et le péché à racheter pour les thomistes) un motif plus fidèle à l'Écriture : l'adoption filiale de l'homme par Dieu conduirait celui-ci à envoyer son Fils. S'il y a un devenir en Dieu, ce devenir coïncide avec son amour pour sa créature et avec la destinée qu'il lui assigne ¹.

Après le problème relatif aux modalités et aux motifs de l'Incarnation, il faudrait envisager les questions relatives à la *psychologie* du Christ, qui découlent comme des corollaires du problème initial. Ici, il ne faut rien perdre de la divinité et de l'humanité du Christ, de leurs richesses singulières attestées dans l'Écriture. Pour sauvegarder de telles richesses, ne convient-il pas d'étudier la psychologie du Christ à la lumière de la notion d'Image, employée par saint Paul

¹ Cf. G. MARTELET : *Sur le motif de l'Incarnation* in *Problèmes actuels de christologie*, p. 35 ss.

et par la tradition patristique ? Mais alors, comme le montre d'une manière très nuancée M. J.-J. Latour, cette notion d'Image doit être élucidée dans son dynamisme, celui de l'abaissement de l'envoi, de l'*exitus* de Dieu et celui de son élévation, de son *reditus*, au cours duquel l'humanité de Jésus se conformise à sa divinité, comme sa divinité s'est rendue conforme à son humanité dans l'*exitus* ¹.

Mais, si la psychologie du Christ retient l'attention des théologiens d'aujourd'hui, ce n'est pas seulement parce qu'elle présente des particularités dues à l'Incarnation, mais aussi parce qu'elle est celle du Rédempteur. Que signifient *la kénose* du Christ et *sa résurrection* ? Sa mort serait-elle méritoire, en ce qu'elle est nécessaire, quoique Jésus l'assume librement, à la transformation radicale de l'homme ? Sa résurrection serait-elle la négation de la mort, la négation de la négation ? ² Autant de questions qui, pour être éclaircies, exigent une méthode. La trouvera-t-on, par exemple, dans une « philosophie » de la causalité, comme le tenta saint Thomas ou dans un cadre de pensée plus biblique ? ³

L'Incarnation n'a pas sa fin en elle-même. Elle est rédemptrice ou elle n'est qu'un mythe. Il faut donc examiner ses incidences sur le statut de l'homme. Mais une telle recherche, pour être conforme aux données scripturaires et fructueuse, doit se pencher sur les relations que Jésus lui-même noue entre son œuvre rédemptrice et celle du *Saint-Esprit*. Sur ce point, un grand travail reste à faire, semble-t-il, pour inventorier ces relations ⁴.

¹ J.-J. LATOUR : *Imago Dei invisibilis, esquisse sur les relations de l'anthropologie chrétienne et de la psychologie du Christ*, op. cit., p. 227 s. Dans le même ouvrage, le P. PATFOORT dans un article très documenté, *L'enseignement de s. Thomas sur l'« esse » du Christ*, montre comment, selon saint Thomas, l'« esse divin » promeut l'« esse humain », car étant indéterminé, il est participable par un autre.

² Cf. L. MALEVEZ : *La mort du Christ et la mort des chrétiens*, op. cit., p. 317 s.

³ Le P. BOUËSSÉ, bien connu par ses travaux de christologie considère l'œuvre méritoire du Christ à la lumière de la catégorie de causalité exemplaire, in *De la causalité de l'humanité du Christ*, op. cit., p. 147. M. MOUROUX, dans la perspective d'un personalisme qui lui est personnel, insiste sur la mort du Christ comme rachat du temps, soit dans l'abaissement selon les Synoptiques, soit dans l'élévation d'après Jean, en fondant ainsi la perspective eschatologique de la Croix, in *Propositions sur la conscience du Christ et le temps*, op. cit., p. 179. Plus traditionnel, le P. NICOLAS envisage la sainteté et la science du Christ, sous l'angle de sa vision particulière de Dieu, *Les mystères de la vie du Christ et les hommes de l'Histoire*, op. cit., p. 81 s. Le P. CARRA DE VAUX SAINT CYR s'en tient à la leçon du serviteur souffrant, *L'abandon du Christ en croix*, op. cit., p. 295.

⁴ Dans *Les dons du Saint-Esprit* (Paris, Desclée de Brouwer, 1964, 392 p.), le P. M. M. PHILIPON, O. P., tout en cherchant à conserver la richesse biblique, consacre deux chapitres seulement au rapport Christ-Esprit en fonction de la vie de l'Eglise et des dons dans le Christ ; il donne beaucoup plus d'importance à l'étude du septenaire, des propriétés des dons et de leurs champs d'application. Cette remarque n'enlève rien à la valeur de l'ouvrage. A la lumière de sa

Plus avancés sont les travaux sur les rapports entre la christologie et l'*ecclésiologie*. On s'interroge, en effet, pour savoir en quoi Jésus-Christ relaie la mission d'Israël et lui confère une universalité qu'elle ne pouvait avoir tant que l'obstacle de la Loi subsistait, en quoi il ouvre les temps eschatologiques. On réétudie les significations de l'image paulinienne du Christ, tête de l'Église. N'exerce-t-il pas sur elle son autorité, en récapitulant l'histoire et en la renouvelant par le don de sa grâce, tout en maintenant la tension entre elle et le monde ?¹

Un tel inventaire pourrait être prolongé dans d'autres directions. Ces quelques indications suffisent, pourtant, à montrer que les théologiens s'efforcent aujourd'hui d'envisager la christologie et la sotériologie comme deux aspects inséparables *d'un même mystère*, celui de Jésus-Christ. Ils le déchiffrent à la lumière que projettent sur lui les témoignages scripturaires. Ils en dégagent la signification pour l'Église et le monde. C'est dire que la plupart sont soucieux de discerner ce mystère au niveau de l'économie du salut, d'une théologie de la révélation, quitte, pour certains qui veulent être fidèles à la scolastique, de le reprendre au niveau d'une ontologie.

Dans sa christologie, M. Regin Prenter s'inscrit dans une ligne voisine de celle dont je viens d'inventorier quelques thèmes. Lui aussi tente de dépasser les oppositions entre christologies d'union et christologies de séparation, christologies d'en haut et christologies d'en bas, en s'appuyant sur les résultats de l'exégèse. Mais l'intérêt de sa problématique et de son inventaire vient de ce qu'il choisit son point de départ dans le dogme de la *Trinité*. A partir de la Trinité, il interprète les affirmations scripturaires et conciliaires relatives à la personne du Christ, de ses offices, de ses titres. Le rôle des déclarations trinitaires dans les liturgies baptismales et eucharistiques lui paraît confirmer la justesse de son optique.

Il y a donc bien une question préalable à toutes celles que je viens d'esquisser et dont peut-être toutes dérivent : peut-on séparer le dogme christologico-sotériologique du dogme trinitaire ? La plupart des questions inventoriées n'ont-elles de signification que parce qu'elles se réfèrent directement ou indirectement à une théologie de la Trinité ? Les assertions christologiques et les assertions trinitaires

doctrine si riche de la réciprocité des consciences, Mgr NÉDONCELLE décrit le rôle de l'amour du Christ dans sa présence au cœur des chrétiens, *Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences* in *Problèmes actuels de christologie*, p. 201 s. Mgr H. VOLK voit dans la prise de conscience de l'homme moderne de sa finitude et de son ouverture à Dieu, les conditions de son retour au Christ, *L'homme d'aujourd'hui et son cheminement vers le Christ*, *op. cit.*, p. 265.

¹ Cf. les articles de Y.-B. TRÉMEL, *Jésus et les païens, de saint Thomas aux exégètes contemporains*, *op. cit.*, p. 129 s. et de Y.-M.-J. CONGAR, *Le Christ, chef invisible de l'Église visible, d'après saint Paul*, *op. cit.*, p. 367 s.

ne s'entrecroisent-elles constamment dans la théologie patristique et médiévale, comme les affirmations relatives à leurs aspects économiques et celles qui visent l'ontologie ? ¹

Cette question préalable nous engage à entreprendre la seconde démarche envisagée dans l'introduction, celle qui cherche à découvrir un « organon », un *intellectus fidei* pour la christologie, en vue de rendre compte de ses affirmations.

* * *

La christologie traditionnelle évite deux écueils : l'adoptianisme qui se fonde sur l'humanité de Jésus pour esquisser une christologie dite d'en bas (von unten), et le docétisme qui s'appuie sur sa divinité pour ébaucher une christologie dite d'en haut (von oben). Elle le fait selon deux approches, l'une biblique, l'autre ontologique, au cours desquelles elle interprète les titres conférés à Jésus par les témoignages néotestamentaires à la lumière de ses paroles, de ses actes et de ses comportements. Elle exprime les résultats de ses investigations soit dans un langage d'allure scripturaire, soit dans un langage d'allure métaphysique. D'où deux types de formulation : le Logos est *devenu* cet homme Jésus, Dieu s'est *fait* Jésus, Dieu était *en* Jésus-Christ ou cet homme Jésus *est* Dieu, Jésus-Christ *est* cet homme, en qui le Verbe *a habité*.

De telles propositions ne sont ni arbitraires, ni insignifiantes. Elles ont une signification, si on prend soin de les déchiffrer dans le cadre de référence où elles ont été élaborées, puis formulées : l'histoire du salut au niveau de l'Écriture, puis sa transculturation en régime d'hellénisme.

Les propositions christologiques prennent un sens dans le cadre d'une *théologie de la révélation*. Mais ce sens dépend de la conception que le théologien se fait de la révélation. Ainsi Bonhoeffer définissait celle de Barth comme une « doctrine positiviste », « dans laquelle il m'est dit : « Oiseau mange ou meurs », qu'il s'agisse de la naissance virginale, de la Trinité ou de tout autre dogme, chacun est une partie également importante et également nécessaire du tout, qui doit être avalé en bloc ou pas du tout » ². On sait comment Bultmann se défend

¹ REGIN PRENTER : *Connaître Christ*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1966, 191 p. On appréciera la clarté et l'honnêteté de cet ouvrage, qui fut d'abord un cours prononcé à la Faculté de théologie de Strasbourg. Je remarque aussi que pour Prenter, on ne peut comprendre la divinité et l'humanité du Christ qu'en fonction de sa prédication du Règne.

² D. BONHOEFFER : *Résistance et soumission*. Genève, Labor et Fides, 1963, p. 125 ; cf. aussi p. 121, 147 s. Il faudrait, cela va sans dire, soumettre à la critique l'expression « conception positiviste de la révélation » et peut-être s'apercevrait-on qu'elle est inadéquate pour désigner celle de Barth, toute en nuances. Il n'en reste pas moins vrai que le souci primordial de Barth n'est pas l'histoire comme lieu de la révélation ; son refus de l'historicisme l'a conduit à sous-estimer méthodologiquement la « Geschichte ».

de ce « positivisme » en insistant, à la suite de Mélanchthon, sur le caractère « pro nobis » de la révélation. Mais son « actualisme » finit par volatiliser la consistance même de la révélation. La question est alors de savoir comment on doit concevoir la révélation, sans tomber dans les difficultés du « positivisme » et celles de l'« actualisme ».

L'intérêt d'une entreprise comme celle de W. Pannenberg réside en partie dans l'effort tenté pour sortir des conceptions par trop unilatérales de la révélation, du « positivisme » et de l'« actualisme ». Selon lui et pour être fidèle à la problématique biblique, la seule conception recevable de la révélation est celle qui la discerne dans l'histoire. Il n'y a de connaissance de la révélation que dans l'histoire (ins Geschichte) ¹; par conséquent, la seule voie d'accès est de repérer, au niveau des témoignages scripturaires, les indices et les signes des actes révélateurs de Dieu. Cette conception de la révélation dans l'histoire repose donc sur ce que l'on pourrait nommer avec Prenter, mais dans un sens méthodologique plus précis, un « empirisme scripturaire ».

Mais une relecture de l'Écriture faite à la lumière des derniers résultats de l'exégèse, fût-elle une relecture à la fois critique et constructive, ne suffit pas pour dégager le type d'*intelligibilité* des propositions christologiques. Certes, ces propositions tirent leurs significations du milieu biblique dans lequel elles s'enracinent. L'empirisme biblique est la seule voie qui nous conduit au lieu de leur origine. Mais les circonstances de leur naissance n'expliquent pas leur développement ultérieur. Il est donc nécessaire de les envisager non seulement au stade de leur apparition, mais aux diverses étapes de leur constitution. A un empirisme scripturaire doit se superposer ce que l'on pourrait appeler un empirisme conciliaire et théologique. Un tel empirisme, sur le modèle du premier, dicte au dogmaticien une manière de relire les textes des théologiens et les déclarations des conciles, sans idées préconçues, sans préjugés confessionnels, afin d'y discerner les prolongements de la révélation non plus seulement au niveau de l'histoire de Jésus et de la communauté primitive, mais à ceux de l'histoire de l'Église et de ses théologies. Une telle relecture sera, elle aussi, critique et constructive, sans être pour autant animée par le désir de prouver une thèse à priori, par exemple, celle d'une direction providentielle de l'Église, d'une révélation progressive de ses dogmes.

Cette double lecture de la révélation dans l'histoire, au niveau de l'Écriture et au niveau de l'Église, corrige ce qu'il peut y avoir de dogmatique dans, le sens péjoratif du terme, dans une conception

¹ Cf. W. PANNENBERG, R. u. T. RENDTORFF, U. WILCKENS : *Offenbarung als Geschichte*. Berlin, Vandenhoeck, 1963.

positiviste, ou ce qu'il peut y avoir d'hypercritique dans une conception actualiste de la révélation. S'il y a un principe de systématisation des affirmations chrétiennes, peut-il se trouver, d'après ce double empirisme, à l'intérieur des textes et dans les réactions qu'ils suscitent chez leurs lecteurs, ou dans quelque axiomatique objective et intemporelle ou subjective et purement contingente ? Telle est une des questions décisives pour le théologien, qui veut élaborer un discours sur le Christ.

Les propositions christologiques revêtent une signification à partir de cette double relecture. Et cette relecture présuppose un empirisme critique, dont les caractéristiques se dessineront au fur et à mesure de sa mise en œuvre. Cet empirisme critique laisse, pour le moment, la question de savoir s'il y a un principe unificateur des diverses propositions christologiques et de quelle nature il pourrait être.

On comprend cette réserve suspensive, puisque, si la christologie est un discours sur le Christ, sa personne et son œuvre, elle n'est jamais achevée dans l'économie présente, elle continue à se constituer. La christologie n'est pas un discours clos sur lui-même, un système dont chacune des propositions occuperait une place invariable. Comme tout discours théologique, elle est un discours en train de se faire dans l'attente de celui qui en est à la fois l'objet et le sujet. Par conséquent, les significations des propositions christologiques ne sont ni définitivement fixées, ni totalement décelées.

Mais si le discours christologique est inachevé, parce que la foi à Jésus-Christ ouvre le croyant sur un avenir, celui du Règne de Dieu qui s'annonce dans la prédication de l'Évangile, il est, par ailleurs, ancré dans l'avènement de Jésus, dans ses attitudes, dans sa destinée et l'interprétation qu'il donne de sa mort et de l'espérance de sa résurrection. Le discours christologique doit examiner très attentivement la prétention de Jésus de Nazareth d'être le représentant de Dieu, son envoyé, soit qu'il se place au-dessus de la Loi, soit qu'il pardonne les péchés, soit qu'il encourt l'accusation de blasphème. En d'autres termes, la question primordiale à laquelle doit s'attaquer la christologie est celle de la nature de la communion que Jésus entretenait avec Dieu, la question de la *connaissance de sa divinité*. C'est à partir de la réponse à cette question qu'on pourra envisager son humanité.

Mais, comme le constate Pannenberg, seule la *résurrection* de Jésus nous donne à connaître sa divinité, dans la mesure où sa résurrection confirme aux yeux de Jésus et de ses disciples sa prétention à la toute-puissance qu'il avait suggérée indirectement à travers ses comportements durant son ministère terrestre. C'est être fidèle à la méthode de l'empirisme biblique que de concevoir les propositions

christologiques à la lumière de la résurrection. Car c'est à partir d'elle que les chrétiens ont agi, pensé, espéré ; c'est à travers elle qu'ils ont reconnu au Christ sa divinité ; c'est à cause d'elle qu'ils ont donc jeté les bases non d'une « Jésuslogie », mais d'une christologie ¹.

Connaître la divinité de Jésus revient à explorer, à partir de sa résurrection confessée par les premiers chrétiens, sa communion singulière avec Celui qu'il désigne et prie comme son Père et leur Père. Jésus, en effet, parle et agit au nom de Dieu. Il n'accepte ni le titre de Messie avant sa résurrection, ni celui de prophète eschatologique attendu par ses contemporains. Il interprète son message et ses miracles, son avènement et sa mort, son abaissement et son espérance dans la perspective du Serviteur d'Ésaïe 53. On ne peut donc connaître Jésus qu'en le replaçant dans le cadre du judaïsme apocalyptique, où le titre de Christ que lui reconnaîtra la communauté primitive revêt son vrai sens. Le vrai Christ est le Christ prêché, ce Jésus qui a vécu, qui est mort et qui, maintenant, est ressuscité. Car la foi postpascale embrasait sur la foi prépascale, la prédication sur l'histoire ; si ce n'était pas le cas, la connaissance de la divinité de Jésus aurait viré à la gnose ².

On ne peut donc élaborer une christologie sans tenir compte des attitudes et du destin de Jésus de Nazareth à travers lesquels Dieu se révèle. Le recours constant à l'histoire est une nécessité pour saisir le sens des titres de Jésus qui désignent, en les interprétant, les significations qu'il attribuait à ses paroles, à son comportement et à son destin. C'est dire que la christologie implique la *sotériologie*, comme le salut implique la divinité du Sauveur ³.

Encore faut-il tenter de percer à jour la manière de penser de Jésus pour éviter tout contresens dans ce déchiffrement des comportements et du destin de Jésus ? Pannenberg définit avec beaucoup de soin cette manière de penser, et la prétention à la toute-puissance

¹ Après une introduction, dans laquelle il étudie l'objet de la christologie, justifie cette discipline et inventorie les divers types de christo-sotériologies, Pannenberg examine, en s'appuyant sur une documentation exégétique presque exhaustive, les récits des apparitions, du tombeau vide, en les replaçant dans leurs couches rédactionnelles et l'histoire de leur tradition ; il discute les diverses hypothèses (historiques, psychologiques...) émises pour en rendre compte ; il en dégage les significations eschatologiques et dogmatiques. Il montre en quoi la résurrection est parlante pour l'Église primitive ; elle leur donne à penser, à agir, à espérer.

² Pannenberg critique les christologies « von unten » de ses prédécesseurs, Elert, Althaus, Käsemann, Fuchs, trop centrées sur la prétention à la toute-puissance du Jésus prépascale ; il insiste à la suite de Bornkamm sur le cadre eschatologico-apocalyptique de son œuvre et de son enseignement.

³ Au salut conçu soit comme divinisation, soit comme imitation, soit comme manifestation de la faveur de Dieu, soit comme idéal moral correspondent divers types de christologie, celle du Logos, de l'*Homo assumptus*, etc.

qu'elle désigne, comme *proleptique*, « anticipatrice ». Jésus prêche, fait des miracles, se livre à la mort dans la certitude que sa prétention à la toute-puissance sera un jour confirmée ; la confirmation sera la résurrection. De même, sans vouloir s'attribuer le titre de Fils de l'homme, il promet le salut à ceux qui le confesseront : « Mais je vous le dis, quiconque me confessera devant les hommes, le Fils de l'homme le confessera aussi devant les anges de Dieu, mais celui qui me reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu » (Luc 12 : 8). Il y a donc une relation proleptique entre la prétention de Jésus et son statut final, entre ce statut final et la foi de ses adeptes ¹.

Si la résurrection est la *confirmation* de sa prétention, c'est elle qui déclenche la foi apostolique. La *foi* est toujours anticipatrice, parce qu'elle est ouverture sur le futur. Comme les prophètes anticipent sur l'avenir et leurs prophéties s'accomplissent en Jésus qui les confirme, comme Jésus lui-même anticipe sur la venue du Règne et sa résurrection confirme sa prétention, de même le croyant est celui qui anticipe sur l'avenir, sur sa résurrection, sur son renouvellement total, sur sa vie éternelle et dont son renouvellement et son entrée dans le Règne confirmeront ses prétentions. Chez l'homme moderne comme chez les contemporains de Jésus, la foi est proleptique et l'homme se définit partiellement par sa foi, soit comme ouverture au monde, soit comme ouverture à Dieu. Il y a donc, via la manière de penser, de vivre et d'agir proleptique, une relation étroite entre christologie et anthropologie ².

Dans ces conditions proleptiques, quelle est la portée de la résurrection de Jésus comme confirmation de sa prétention prépascale à la toute-puissance ? Disons d'abord qu'elle ne se réduit pas à un ensemble de représentations. Mais, la résurrection est signifiante pour Jésus et ses contemporains ; elle dit que les temps derniers sont inaugurés, les morts vont ressusciter, les promesses vont s'accomplir, si le crucifié

¹ Procédé rhétorique, raisonnement logique, la prolepse a été étudiée par les stoïciens et les épicuriens en logique et en théorie de la connaissance. La question, à mes yeux, est de savoir quel est le rapport entre une manière populaire de penser proleptiquement et la mentalité prophético-apocalyptique dans laquelle Jésus pense son destin et l'interprète. La prolepse (anticipation du Règne, Jugement, résurrection de Jésus comme Fils de l'homme) évangélique aide à comprendre la continuité spécifique entre la foi prépascale et la foi post-pascale (de la prétention à la confirmation).

² L'ouverture au monde (*Weltoffenheit*), la libération du mondain (*Umweltfreiheit*) et l'ouverture à Dieu (*Gotttoffenheit*) comme concepts anthropologiques sont examinés par PANNENBERG non seulement dans ses *Grundzüge* (p. 78 s., 211 s.), mais aussi dans *Was ist Mensch ?* (Berlin, 1964). L'homme se définit par sa destination ; or sa destination va en deçà de sa finitude ; elle est ouverture à l'espérance. Pannenberg rejoint ici Moltmann. La foi et l'espérance établissent un lien entre christologie et anthropologie.

est ressuscité, il est le Christ attendu, le Règne commence. Bref, la résurrection *fonde* la christologie ¹.

Si la résurrection fonde la christologie, en ce qu'elle en est l'origine, la profondeur qui appartient à un autre monde, à un autre temps que les nôtres, n'est-ce pas alors le signe d'un renversement de la théologie traditionnelle ? L'histoire des dogmes montre dans l'Incarnation le fondement de la christologie et de la sotériologie. Notre inventaire le soulignait. Ainsi la théologie trinitaire des premiers siècles visait à maintenir l'égalité entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans leur divinité, sans nuire à l'unité de Dieu ; elle s'attelait à cette tâche, parce que l'Incarnation du Verbe et une christologie naissante qui en découlait, le lui imposaient. En va-t-il de même, si, au lieu de l'Incarnation, la résurrection est le fondement de la christologie, si, au lieu du Dieu qui s'incarne, c'est le Dieu vivant qui se révèle en rendant la vie au crucifié ? ²

L'intelligence de la divinité de Jésus-Christ a donc pour cadre de référence sa résurrection ; elle implique une manière de penser proleptique. Qu'en est-il de l'intelligence de son *humanité*, si on l'examine dans cette perspective ? On ne peut en rendre compte qu'en se référant à la destination de l'homme ; car, pour comprendre l'homme, il faut tenir compte de sa finalité ; or Jésus lui-même découvre, dans son propre destin, celui de l'homme, comme chaque homme scelle le sien dans sa réponse à Jésus. L'intelligence de l'humanité de Jésus contribue à la compréhension de l'homme. En se révélant en lui, Dieu révèle l'homme à lui-même ; comme il ressuscite Jésus, de même il destine l'homme à la résurrection. Rendre compte de l'humanité de Jésus, c'est rendre compte de l'ouverture de l'homme à un temps et à un espace nouveaux, à la suite de l'éclatement de ses limitations, c'est-à-dire de l'ouverture à Dieu par affranchissement du mondain. En d'autres termes, le destin, les comportements de Jésus deviennent le principe d'intelligibilité de la condition humaine et de sa destination.

¹ Toute représentation de la résurrection est inadéquate ; elle s'appuie sur un modèle du monde que la résurrection abolit en y substituant le monde nouveau. Le caractère *irreprésentable* de la résurrection ne supprime pas le fait qu'elle est un événement *significatif*, donc marqué d'un indice d'historicité que Pannenberg maintient contre Bultmann, Althaus, Ebeling, etc. La discussion reste ouverte sur ce sujet, surtout si on interprète les textes bibliques non plus à la lumière d'une philosophie de la représentation, mais d'une philosophie de la signification.

³ En mettant l'accent sur la résurrection et non plus sur l'Incarnation, à l'instar de Paul, par exemple, le théologien est conduit à une nouvelle interprétation du dogme trinitaire ; car ce qui constitue l'être propre de Jésus-Christ, sa divinité, ne se situe pas au commencement de son existence, mais au-delà de son terme mondain, dans sa postexistence.

L'humanité de Jésus, à travers laquelle sa divinité se fait jour, dans la mesure où elle est déchiffrée comme proleptique, consiste en l'identification de sa personne et de son œuvre, à laquelle il se donne totalement. Jésus assume son destin librement et volontairement. Ressuscité, il est comparé au second Adam. Dans l'abaissement et dans l'élévation, il découvre l'homme en dévoilant Dieu, comme il est le représentant des hommes auprès de Dieu, en le leur faisant connaître ¹. Enfin, Jésus dessine en pointillé les dimensions eschatologiques de l'homme, dont il devient le prototype en tant que ressuscité : il est l'homme nouveau, attente d'Israël, espérance de l'humanité.

Ainsi l'humanité de Jésus se définit à partir de sa mission, de sa proclamation de la venue imminente du Règne de Dieu, de sa certitude que toute créature est suspendue à un futur qui commence en lui. Elle est inséparable de la conscience que Jésus avait de sa propre destinée, telle qu'elle se laisse discerner dans les témoignages de ses disciples. Mais cette conscience elle-même est tout entière déterminée par l'attente de la résurrection, à travers le don de soi aux autres dans sa mort ².

Que deviennent les christologies traditionnelles, si on accepte cette nouvelle manière de rendre compte de la connaissance que nous pouvons avoir de la divinité et de l'humanité de Jésus ? On constate d'abord que toutes prennent leur point de départ dans l'*Incarnation* qu'elles soient des christologies qui se fondent sur l'humanité de Jésus-Christ (von unten) et qu'elles soient des christologies qui tablent sur sa divinité (von oben). On observe ensuite que les christologies qui mettent l'accent sur l'unité des natures ou sur leur distinction aboutissent soit à absorber l'humanité dans la divinité, soit à concevoir Jésus comme une sorte de troisième être, résultant d'un d'un homme et de Dieu. On remarque enfin que la théorie de la communication des idiomes évacue la tension historique qui se fait

¹ PANNENBERG montre comment à chaque image idéale de l'homme correspond un type de christologie, depuis celle de Justin jusqu'à celle d'Ebeling, *op. cit.*, p. 202 ss. Mais de telles variations ne doivent pas faire écran à cette vérité constante du Nouveau Testament : Jésus est le vrai homme, en ce qu'il est l'homme devant Dieu. Rien de mythique en tout cela qui puisse apporter de l'eau au moulin d'une gnose de type docétique.

² La doctrine du salut prend sa vraie signification dans cet éclaircissement de l'humanité de Jésus. Sa mort a été comparée au sort des prophètes fidèles, à celui du serviteur souffrant, à celui de la victime expiatoire, à celui de l'innocent accusé de blasphème et tombant sous le coup de la Loi, pour expliquer son rejet par Israël. Les théories de la mort substitutive, de la satisfaction vicarie, de la rançon payée au diable ou à Dieu se greffent sur ces interprétations primitives, en s'appuyant non plus sur la résurrection, mais sur l'Incarnation, au risque d'oublier la Croix comme passion substitutive. Cf. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 251 s.

jour dans le ministère du Christ entre sa vocation et l'adversité des hommes.

Dans ces conditions, une critique de ces christologies s'impose à partir du primat reconnu à la résurrection sur l'Incarnation, à la suite d'une relecture des témoignages néotestamentaires. Une telle critique, à la fois compréhensive et discriminative, permettrait de revaloriser, comme l'a tenté Pannenberg, une doctrine de la *kénose* sans les à priori dogmatiques souvent antithétiques qui la caractérisèrent soit au XVI^e soit au XIX^e siècle. Dans cette optique, Dieu étant le vivant par excellence, celui dont la liberté n'est limitée par rien, aurait la possibilité de devenir l'autre qu'il n'est pas, dans la personne de Jésus, par un acte de générosité illimitée ; son éternité se manifesterait alors dans le temps d'une manière voilée tout au cours de la vie de Jésus, en qui s'incarnerait d'une manière continue et progressive, mais toujours cachée, le Verbe de Dieu. Ce qui serait le présupposé de tout le destin de Jésus ne viendrait à la lumière qu'à la suite de l'épreuve de la Croix, dans sa résurrection. Cette interprétation serait conforme à la manière proleptique de considérer la personne de l'œuvre de Jésus ¹.

Cela étant, comment définir le mode d'union entre la divinité et l'humanité en Jésus-Christ ? La métaphysique de type substantialiste à partir de laquelle les christologies traditionnelles concevaient ce mode d'union comme unité de deux substances, est difficilement conciliable avec la manière de penser proleptique du Nouveau Testament, étant donné son caractère abstrait et formel, même si on la corrige par la doctrine de la communication des idiomes. Par contre, on pourra définir ce mode d'union comme la relation que le Père et le Fils entretiennent dans l'unité de révélation à laquelle ils participent chacun de son côté. On peut décrire cette union comme intimité du Père au Fils et du Fils au Père. Cette intimité se manifeste dans la conscience que Jésus prend de son destin au cours de son existence et dans la résurrection qui le confirme dans sa prétention d'être l'envoyé de Dieu. Elle se traduit pour l'Eglise dans la certitude que cet homme n'est pas n'importe quel prophète, mais Jésus-Dieu, selon l'expression de Pannenberg. Ce mode d'union souligne donc l'humanité du Christ contre les tendances monophysites, et le caractère concret et constitutif de sa communion avec Dieu contre les influences dyophysites.

¹ PANNENBERG ne se contente pas d'exposer sa conception de la *kénose*, mais il la déduit des difficultés dans lesquelles s'enferment les christologies de l'union et celles de la séparation, les écoles cyrilliennes et les écoles nestoriennes, et des apories auxquelles conduisent les diverses applications de la doctrine de la communication des idiomes, *op. cit.*, p. 291 s.

La *personne* désigne l'auto-conscience que Jésus avait de lui-même : il reçoit, à ses yeux, l'existence de son Père et il la lui consacre (Hingabe) dans son attitude d'obéissance filiale qui le conduit au don de soi et ouvre devant lui la perspective de la résurrection. Dans cette auto-conscience, le dialogue entre le « Je » et le « Tu » s'instaure dans leur diversité et leur unité. Jésus intègre l'essence de l'homme en celle de Dieu, comme le Père intègre son existence en la sienne. C'est la relation réciproque du Père au Fils et du Fils au Père, qui va constituer l'homme nouveau, l'homme adopté des temps eschatologiques. Cette adoption suppose donc un passage du divin à l'humain et de l'humain au divin dans la personne de Jésus ¹.

A partir de cette conception de la personne, la liberté de Jésus n'est plus une liberté d'indifférence ou une liberté ratificatrice, mais elle est la condition qui lui permet d'exécuter volontairement la volonté du Père. Son impeccabilité consiste en son refus d'enliser son destin dans le péché et en son consentement aux autres. Sa Seigneurie est son intronisation qui l'autorise à faire de l'Église le signe du salut à venir, et du cosmos, le lieu du rassemblement de l'humanité, de sa réconciliation et de sa récapitulation ².

* * *

L'analyse génétique et structurale des composantes de la christologie, si sommaire soit-elle, suffit à prouver la fécondité d'une méthode plus empirique que dogmatique, lorsqu'il s'agit de rendre compte de la constitution des propositions christologiques. Une telle analyse laisse voir combien est souhaitable le renversement de perspective qui affecte non plus la méthode, mais le fondement même de la christologie, celui qui rend la première place à la résurrection au dépens de l'Incarnation.

Dans ces conditions, la question de savoir quel peut être le *principe unificateur* et l'« *organon* » *logique* de tout discours christologique peut être envisagée concrètement. En effet, une méthode de relecture et d'interprétation empirique (par opposition à une méthode dogmatique, fondée sur des présupposés confessionnels) ne peut constituer

¹ On peut se demander si Pannenberg, dont je m'inspire ici, ne substitue pas une manière de penser hégélienne à celles de l'aristotélisme et de platonisme des christologies traditionnelles. Mais à la différence des philosophes païens, Hegel n'a-t-il pas tenté de rendre compte du christianisme ? Sa philosophie n'est-elle pas une réflexion sur la christologie ?

² Je résume ces prolongements du renversement christologique opéré par Pannenberg (de l'Incarnation à la Résurrection, comme fondement de la christologie), mais ils tiennent une place importante dans son œuvre.

à elle seule un discours christologique, dont la cohérence, l'aménagement des propositions, leurs inclusions et leurs exclusions dépendent d'une *logique* ¹.

Sans vouloir déterminer cette logique, qui manque à tant d'essais contemporains et qui fut la force des christologies patristiques, médiévales et réformées, même si elle fut fortement différenciée, voire divergente, on peut, à la lumière de l'enquête précédente caractériser schématiquement les exigences auxquelles cette logique doit répondre.

D'abord, elle doit tenir compte du caractère *aporistique* du fondement de toute christologie, la résurrection. Cette dernière, en effet, relève d'une économie qui n'est pas celle du monde et de l'histoire actuels, elle relève de l'eschaton. Par conséquent, les représentations qu'on en peut donner, ne sont que des moyens toujours inadéquats pour permettre la visée d'une réalité d'un autre ordre que celle dont nous pouvons nous faire des modèles. Les significations de la résurrection transcendent ses représentations. Il y a dans ce fait une difficulté épistémologique irréductible, qui découle d'une difficulté ontologique, l'impossibilité d'aller à ce fondement qu'est la résurrection, sinon par la foi et l'espérance. Mais alors qu'en est-il de l'intelligibilité de la foi et de l'espérance ?

Ensuite, cette logique doit tenir compte du caractère *proleptique* de la manière de penser, d'agir et d'espérer de Jésus et de ses témoins. Ils pensent, ils agissent et ils espèrent à partir de cette réalité qui n'est pas encore, sinon sous forme de signes anticipateurs : le Règne de Dieu, la manifestation d'un homme, d'une histoire et d'un cosmos nouveaux, qui sont attendus et qui sont sur le point de survenir. Mais peut-on concevoir une logique proleptique ?

Enfin, cette logique doit tenir compte de l'affrontement au cours duquel la révélation prise dans sa totalité soumet à l'épreuve les idéaux religieux, c'est-à-dire de la *dialectique* au cours de laquelle la révélation du Dieu vivant dans l'histoire conteste les fonctions fabulatoires des hommes et leurs produits mystificateurs et aliénants. Or cet affrontement et la dialectique, qui lui est corrélative au niveau du discours, ne sont pas parvenus à leur terme. Peut-on, dans ces conditions, envisager même la possibilité d'une logique de l'histoire, dont les origines et la fin seront l'objet d'une révélation, d'une « apocalypse » encore voilée ?

La constitution d'une logique qui doit répondre à de telles exigences et qui doit résoudre tant de difficultés exige un effort d'autant

¹ Je lève la réserve suspensive que m'imposait l'empirisme scripturaire et historique, cf. p. 233, et je m'interroge sur le type d'*intellectus fidei* que suppose la compréhension de Jésus-Christ, en vue de jeter les bases d'un discours christologique, cf. p. 225.

plus grand qu'elle ne peut faire des emprunts à une seule philosophie sans devoir biaiser avec telles ou telles de ses conditions. Faut-il alors renoncer à un discours sur le Christ, pour se contenter d'aperçus fragmentaires et partiels ? Doit-on se satisfaire d'une juxtaposition de christologies bibliques, théologiques ? La tentative des Pères et des Docteurs de l'Eglise, qui osèrent recourir à des logiques différentes pour élaborer leur christologie, est-elle définitivement compromise par les recherches exégétiques et historiques ? Si c'était le cas, la doctrine chrétienne ne serait-elle pas exposée aux pires dégradations et la prédication de l'Évangile exposée aux pires aventures ?

Devant tant d'interrogations, on admire un discours comme celui de Pannenberg qui ose mettre en œuvre certaines données de cette logique. Certes, une telle logique est plus sous-entendue qu'explicitée ; on y découvre des procédés de type stoïcien, dans le raisonnement proleptique, ou des concepts hégéliens, dans l'auto-conscience de Jésus. Mais est-ce que les Pères ou les médiévaux étaient à l'abri de tout éclectisme ? Il resterait donc à constituer cette logique autour de laquelle et par laquelle on pourrait élaborer ce discours sur le Christ pour notre temps, qui donnerait à la prédication et à la catéchèse, si souvent atrophiées et exsangues, une vie nouvelle et rayonnante.

Un fait semble acquis. Barth et Bultmann en avaient déjà établi l'importance, mais à l'aide d'arguments souvent opposés qui nuisaient à l'élaboration d'un discours christologique aussi cohérent que possible. On ne peut répondre à la question : Qui est Jésus, le Christ ? sans s'interroger sur les conditions de la connaissance que nous pouvons avoir de sa divinité et de son humanité. Parmi ces conditions, il apparaît toujours plus clairement qu'il en est une fondamentale, quoiqu'elle relève plus du conditionnant que du conditionné : la résurrection. Le discours christologique et la logique qui le structure sont désormais suspendus à ce qui dépasse tout discours et toute logique et à celui qui les fonde, en fondant un nouveau type d'existence : le ressuscité, cet homme est Jésus-Dieu.

GABRIEL WIDMER.