

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	28 (1978)
Heft:	3
Artikel:	"Être chrétien" de Hans Küng : essai de lecture critique de l'herméneutique de quelques titres et représentations christologiques néotestamentaires proposés par l'auteur
Autor:	Barthel, Pierre
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381115

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: 30.01.2026

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

« ÊTRE CHRÉTIEN » DE HANS KÜNG¹

*Essai de lecture critique de l'herméneutique
de quelques titres et représentations christologiques
néotestamentaires proposés par l'auteur²*

PIERRE BARTHEL

INTRODUCTION

Les notes et réflexions ici rassemblées et ordonnées ont été écrites en marge de l'ouvrage de Hans Küng³ : *Christsein* (München-Zürich 1973, 2^e éd. 1974), un ouvrage⁴ qu'il est permis de trouver remarquable, malgré les multiples critiques qu'il a provoquées.

On sait que, avant même sa sortie en librairie, le *Spiegel* (du 16.9.74) l'a dénoncé comme proposant une interprétation de la foi chrétienne dans une «saloppen Sprache». On sait aussi que l'épiscopat de la République fédérale allemande a publié, le 14 novembre 1977, un avertissement à tous les enseignants catholiques : quel que soit l'intérêt du *Christsein*, il demeure que la foi catholique n'y est pas exprimée dans son intégrité.

Je me suis efforcé de lire l'ouvrage de H. Küng en herméneute, c'est-à-dire en homme de métier, soucieux, comme lui, de *comprendre* les représentations d'origine et de structure mythiques — à l'aide desquelles s'exprime la foi chrétienne du Nouveau Testament ; soucieux aussi d'en

¹ *Christsein*, München-Zürich 1973 ; 2^e éd. 1974, trad. par Henri Rochais et André Metzger sous le titre *Etre chrétien* et publié au Seuil, Paris 1978.

² Cette étude a été présentée, pour l'essentiel, lors de la conférence publique du 26.XI.1977, dans le cadre des rencontres organisées aux Universités de Neuchâtel, Fribourg, Lausanne et Genève, par l'Institut de Recherches Herméneutiques de la Faculté de Théologie de Neuchâtel.

³ H. Küng est professeur de théologie systématique et œcuménique, et directeur de l'Institut Catholique de recherches œcuméniques de l'Université de Tübingen. Nous renonçons, ici, à situer l'homme et son œuvre dans le contexte actuel de la théologie catholique et du dialogue œcuménique ; à rappeler les conflits qui opposent H. Küng au Saint-Siège.

⁴ Cette étude était terminée quand parut la traduction française du *Christsein* ; nous avons conservé notre propre traduction des textes de H. Küng, mais renverrons pour l'essentiel à l'édition française.

traduire la visée profonde première, et sa mise en œuvre par la foi des premiers chrétiens, en homme d'aujourd'hui et pour l'homme d'aujourd'hui.

Il est impossible, à moins de récrire un autre livre de 676 pages, d'aborder tous les thèmes, tous les problèmes dont H. Küng, dans son *Christsein*, fait l'analyse et la synthèse. Les présentes notes et réflexions ne portent que sur l'analyse herméneutique des représentations et des titres christologiques suivants :

- les titres de « Fils de l'Homme », « Messie », « Seigneur », « Fils de Dieu », « Logos », qui marquent, chacun à sa manière, la souveraineté du Christ ;
- les représentations sacrificielles par lesquelles le Nouveau Testament tente de dire le sens de la mort de Jésus de Nazareth ;
- les représentations protologiques par lesquelles certains auteurs du Nouveau Testament ont voulu fonder le caractère absolu, unique, ontologique, de la personne, et donc de l'enseignement du Christ.

Avant d'en venir aux trois moments de notre étude, il nous faut rappeler, en un premier chapitre, le projet d'ensemble du *Christsein*, auquel H. Küng fait servir son interprétation théologiquement démythologisante de ces titres et représentations.

1. Qui est Jésus de Nazareth, le Christ ?

a) *Etre chrétien aujourd'hui, pourquoi ?*

H. Küng ouvre et termine son livre sur la question : Que signifie être chrétien aujourd'hui ? Il tente d'y répondre, page après page, en abordant tous les problèmes qui pourraient empêcher un homme, sensé et instruit, de rallier le christianisme : problèmes religieux, philosophiques, théologiques, historiques, exégétiques, et même socio-politiques. Sa réponse, en fait, tient en une seule phrase : pour être pleinement homme, il faut être chrétien ! (Warum *Christsein* ? Um wahrhaft *Menschsein*.) Affirmation qu'il commente comme suit :

« Etre chrétien, ce n'est pas sacrifier son humanité (*Menschsein*) à son christianisme (*Christsein*), ni son christianisme (*Christsein*) à son humanité (*Menschsein*). Etre chrétien c'est être homme ; ni plus ni moins. Etre chrétien, ce n'est pas vivre en être déchiré entre son humanité et son christianisme... Le spécifique chrétien n'est ni une superstructure ni une infrastructure de la condition humaine. Etre chrétien, c'est accomplir l'homme en le dépassant (*Aufhebung* des *Menschlichen*), c'est accomplir tous les humanismes en les dépassant ;

car un chrétien avalise tout humanisme, quel qu'il soit, dans la mesure où il se révèle accordé à l'homme, mais il refuse tout humanisme qui rejette le Christ, cœur de la foi chrétienne, sa référence spécifique»... (p. 594 ; trad. fr. p. 706).

Tout le livre tente de démontrer comment l'homme moderne — l'homme de la technique, du savoir rationnel, mordu par le désir de construire un monde capable d'éliminer l'injustice, la haine, la guerre, la pollution, la famine — peut être chrétien au sein d'un univers socio-politique et économique en totale rupture apparente avec la société chrétienne d'hier et d'avant-hier. Cette démonstration, H. Küng la conduit d'une manière à la fois savante, critique et pratique, jamais de manière dogmatique. Il sait que l'homme du technique et du politique ne cède plus aux arguments d'autorité de l'Eglise, ne se laisse plus séduire par la logique de la théologie spéculative, est devenu réfractaire aux arguments de l'apologétique classique⁵. Devant le regard sceptique de cet homme moderne, H. Küng abat toutes les cartes de son jeu théologique. Il sait que le temps des arguments soustraits à toute critique est révolu ; qu'en théologie aussi, l'heure de la sincérité, de l'aveu du non-savoir (qui toujours niche dans le savoir le plus éloquent), de l'humilité, a sonné⁶. Etre chrétien aujourd'hui, donc, ce sera non

⁵ Nous avons renoncé à donner une description en raccourci de l'homme moderne vu par H. Küng ; on trouvera à la page 575 (trad. fr. p. 682) un texte intéressant et révélateur traitant de l'opposition entre le questionnement théologico-religieux de l'homme moderne et celui de la théologie des siècles qui nous précèdent. En voici un extrait :

« Autrefois se posait la question, avec grande crainte du monde et de l'âme : comment trouver un Dieu qui me soit favorable ? Aujourd'hui, avec une crainte non moins grande du monde et de l'existence : comment donner un sens à ma vie ?

Autrefois, Dieu était considéré comme un juge libérant l'homme de ses péchés et le déclarant juste. Aujourd'hui, Dieu est considéré comme un partenaire qui appelle l'homme à la liberté, lui demande de prendre en charge ses responsabilités face au monde et au déroulement de l'histoire.

Autrefois, la pensée religieuse était dominée par le souci de la justification individuelle, du salut de l'âme — affaire privée. Aujourd'hui, c'est la dimension sociale du salut qui retient l'attention, et la manière dont les soucis assaillent le prochain, de tous côtés.

Autrefois, le spiritualisme ambiant entretenait vivants l'inquiétude de l'au-delà et le souci de la paix avec Dieu. Aujourd'hui nos intérêts sont plus globaux ; nous avons souci de la situation de la société et de sa réforme, voire d'une transformation de ses structures.

Autrefois, l'homme se voyait contraint de justifier sa vie devant Dieu. Aujourd'hui, il tente de justifier sa vie, à ses propres yeux et face à ses contemporains (Mittmenschen). »

⁶ Il faudra se souvenir de ce texte quand nous dirons, plus loin, comment H. Küng transpose les titres et représentations christologiques en fonction de la compréhension que l'homme moderne a de lui-même, aujourd'hui.

seulement assumer son humanité pleinement, mais aussi l'humanité de l'Eglise, l'humanité des textes bibliques, l'humanité des dogmes, l'humanité des spiritualités multiples dont témoigne l'histoire du Christianisme.

Mais être chrétien aujourd'hui, c'est plus encore : c'est poursuivre, dans ce bas monde, l'annonce du Royaume de Dieu sur le paradigme prêché et vécu par Jésus de Nazareth. Mais qui donc est Jésus de Nazareth, ou mieux : comment parler de lui à l'homme d'aujourd'hui, alors que pèsent sur la « figure » du Christ tous les soupçons de la modernité : soupçons historique, politique, psychologique et psychanalytique ?

b) *La silhouette approchée de Jésus de Nazareth*

Pour répondre à cette question, H. Küng a pris une voie d'approche originale. Renonçant à résoudre tous les problèmes ouverts, voire insolubles, posés par l'historico-critique, l'auteur du *Christsein* tente de décrire la personne et l'œuvre du Christ par une approche plus phénoménologique qu'exégétique. Pour ne pas retomber dans les errements de la psychologie religieuse du XIX^e siècle — qui trop souvent nous a présenté en Jésus le type même du bourgeois bien élevé et religieusement génial — H. Küng tente d'esquisser une sorte de silhouette approchée du Christ, un dessin-robot en quelque sorte.

Ce dessin-robot se construit peu à peu grâce à un perpétuel jeu de contrastes entre les comportements types de Jésus et ceux auxquels il s'est opposé historiquement ou virtuellement. H. Küng montre ainsi comment le Jésus des évangiles diffère du Jésus de la piété, du Christ de la dogmatique, du Jésus des mouvements « enthousiastes », du Christ de la littérature (p. 11-130 ; trad. fr. p. 13-157). Il rappelle aussi que les comportements du Christ des évangiles s'opposent à ceux des prêtres, des théologiens, des « hommes du système », des révolutionnaires, des moines, des partisans d'une religion élitaire, des pharisiens (cf. p. 167-202). A chaque pas, le dessin-robot de Jésus de Nazareth se précise, une silhouette apparaît, une « figure » se dessine : Jésus de Nazareth fut, pour ses contemporains, un signe de contradiction, une figure de lumière et une promesse d'espérance.

Cette approche, en description phénoménologique, permet à H. Küng de montrer l'identité entre la « figure » de Jésus de Nazareth, le préicateur du Royaume, et celle du Christ de la foi post-pascale. En d'autres termes, la parfaite correspondance entre la prédication DE Jésus et la prédication SUR Jésus, qu'au XIX^e siècle l'historico-critique avait déclarées hétérogènes.

On peut résumer l'argumentation de H. Küng, sur ce point, comme suit : le point commun entre la prédication de Jésus et la prédication sur Jésus se trouve dans leur commun souci d'annoncer la venue du Royaume de Dieu. Jésus de Nazareth a introduit dans le monde — par sa prédication — une nouvelle dynamique du Royaume. Son destin, sa mort et sa résurrection sont les signes et une étape de la « venue » de ce Royaume ; continuer à annoncer cette « venue » après Pâques exige de l'Eglise chrétienne qu'elle intègre, parmi les signes annonciateurs du Royaume, la prédication de Jésus. En bref : la prédication *sur* Jésus n'est autre que la prédication du Royaume à la manière *de* Jésus, par événements interposés. — Nous sommes loin de la fameuse boutade par laquelle s'exprimait l'historico-critique en crise d'adolescence : Jésus a annoncé la venue du Royaume, et c'est l'Eglise qui est arrivée.

De ce constat, H. Küng va tirer une conclusion herméneutique décisive : la prédication post-pascale de l'Eglise doit être interprétée à la lumière de la prédication pré-pascale de Jésus. Nous verrons, dans nos prochains chapitres, les conséquences que notre auteur tire de ce principe dans sa lecture démythologisante des titres et représentations christologiques. Voici comment il l'applique à la compréhension de la foi en la Résurrection de Jésus.

« Le fait que Jésus ait été recueilli dans la vie de Dieu n'apporte pas la révélation de vérités complémentaires ; l'événement opère la révélation de ce que fut Jésus ; il lui apporte une authentification ultime (Glaubwürdigkeit). La confirmation que Jésus obtient par sa résurrection fait de lui — et d'une manière entièrement nouvelle — le signe qui demande une décision de foi. Une décision pour ou contre le règne de Dieu était déjà liée — pendant son ministère terrestre — à une décision pour ou contre Jésus lui-même. Maintenant, la décision pour ou contre le règne de Dieu est identique à la décision pour ou contre Jésus ; dans ce Crucifié, réveillé à la Vie de Dieu (in dem zu Gottes Leben erweckten Gekreuzigten), la proximité, la souveraineté du Royaume de Dieu sont déjà réalisées, déjà présentes. Celui qui appelait à la foi est devenu le contenu de la foi. Celui qui s'identifiait à Dieu voit maintenant Dieu s'identifier à lui » (p. 373 ; trad. fr. p. 442).

En bref : en faisant de la prédication du Royaume de Dieu qui vient le dénominateur commun de la prédication *de* Jésus et de la prédication *sur* Jésus, H. Küng peut considérer la prédication *sur* Jésus comme un commentaire de la prédication *de* Jésus, texte originaire d'un christianisme fidèle à son fondateur et Seigneur. Or, c'est aussi ce texte-là qu'il convient de traduire pour l'homme moderne, et ce dans des catégories nouvelles plus accessibles, plus familières à la modernité que celles utilisées par l'Antiquité chrétienne nommant Jésus : Fils de l'Homme, Messie, Seigneur, Fils de Dieu et Logos.

c) *Jésus le Curateur des affaires de son Père (Sache Gottes) et des affaires des hommes (Sache des Menschen)*

Avant de rappeler comment H. Küng fait une herméneutique démythologisante des titres et représentations christologiques du Nouveau Testament, il n'est pas inutile de citer quelques textes qui illustrent l'herméneutique globale de la « silhouette » de Jésus de Nazareth qu'il nous propose. Recourant à un langage essentiellement socio-économique, il montre comment le Christ fut, en même temps que le Curateur des affaires de son Père, le Curateur des affaires des Hommes. « Jésus de Nazareth — le Jésus terrestre, historique, parut déjà comme le Curateur public envoyé par Dieu (als öffentlicher Sachwalter Gottes) en proclamant, par la parole et l'action, le Royaume et la volonté de Dieu. Il agissait d'une manière qui dépassait de loin le sens juridique du chargé d'affaires (Beauftragter), du fondé de pouvoir (Bevollmächtigter), de l'avocat (Anwalt), du porte-parole de Dieu (Sprecher Gottes). Sans titre et sans fonction, il apparut, dans son action et par sa parole, comme un Curateur (Sachwalter) au sens le plus existentiel ; comme un envoyé personnel (persönlicher Botschafter), comme un homme de confiance (Treuhänder), voire comme un familier et ami de Dieu (Vertrauter und Freund Gottes). Il vécut, souffrit, lutta à partir d'une expérience — en définitive inexplicable — de Dieu, de la présence de Dieu, de la certitude de Dieu ; voire à partir d'une union à Dieu qui lui était propre et qui lui permit d'appeler Dieu son père... Il se pourrait que la communauté chrétienne l'ait appelé tout d'abord « le Fils », à cause du reflet sur son visage de ce Dieu-Père qu'il annonçait. Le passage du titre de « Fils » à celui de « Fils de Dieu » deviendrait, ainsi, compréhensible » (p. 380 ; trad. fr. p. 451).

Cette citation nous semble particulièrement révélatrice du portrait-robot que H. Küng dégage du témoignage des évangiles — toute démarche historico-critique respectée — et de la traduction prédicatoire globale qu'il en propose afin de rétablir le contact avec l'homme moderne. Au vrai, il faudrait lire la suite de ce passage remarquable pour en prendre une vue plus complète. Quoi qu'il en soit, H. Küng sait en qui il croit. Il nous faut maintenant tenter de montrer comment il le croit.

2. Transcription herméneutique des titres christologiques : Fils de l'Homme, Seigneur, Messie, Fils de Dieu, Logos

a) *Lecture historico-critique et propos herméneutiques*

L'essai de transcription herméneutique des titres christologiques néotestamentaires que nous propose H. Küng dans son *Christsein* est précédé de leur lecture historico-critique ; cette lecture poursuit un triple

but : montrer la contingence historique de ces titres, leur archaïsme (« ils sont définitivement marqués par un monde et une société nettement délimités et ensevelis », p. 378 ; trad. fr. p. 448) ; décrire les mécanismes de leur adoption par la foi chrétienne et les mutations que cette adoption a entraînées (ex. le titre de Messie est employé par les chrétiens « dans un sens totalement autre » que son sens préchrétien) ; en ressaisir la visée ultime, le sens pérenne : l'affirmation de la souveraineté théologique actuelle de Jésus de Nazareth élevé à la « droite de Dieu le Père ».

Nous ne nous arrêterons pas à ces études historico-critiques, elles n'apportent rien qui ne soit déjà connu. Nous en viendrons immédiatement aux conséquences que notre auteur en tire. A l'en croire, l'historico-critique nous apprend : que ces titres n'ajoutent rien⁷ au témoignage que les évangélistes rendent à la prédication, à l'action et au destin de Jésus de Nazareth ; qu'ils sont devenus inopérants en contexte moderne ; et, enfin, qu'il est urgent d'en traduire la visée du sens dans un langage nouveau, accordé à notre modernité.

« Il n'est demandé à personne, écrit H. Küng, de répéter ou de réciter les titres autrefois donnés au Christ. Ils sont définitivement marqués par un monde et une société nettement délimités et ensevelis ; leur sens s'est d'ailleurs modifié entre temps, comme il en va toujours d'un langage qui se survit. On n'attend pas non plus de qui que ce soit qu'il fabrique une christologie unique à partir de tous ces titres... La foi en Jésus peut créer de nombreuses affirmations de foi. La foi en Christ est une, les christologies multiples. La foi en Dieu n'est-elle pas une, elle aussi, et les théologies multiples ? » (p. 378 ; trad. fr. p. 448).

Alors pourquoi ne pas créer des titres christologiques nouveaux, mieux adaptés à la mentalité moderne ? Il est vrai que le titre de « Fils de Dieu », par exemple, « soulignait, mieux qu'aucun autre — pour les hommes de son temps — à quel point Jésus de Nazareth était « de Dieu » — écrit H. Küng — ; à quel point il se tenait aux côtés de Dieu, face à la communauté et au monde ; à quel point il était soumis au Père — mais seulement au Père ! — ; à quel point, maintenant qu'il est définitivement élevé à Dieu, Jésus est, au sens le plus définitif et le plus plein — « une fois pour toutes » —, face aux hommes, le « Représentant de Dieu ». » Mais il n'empêche que des « titres comme celui de « chargé d'affaires », « fondé de pouvoir », « avocat », « porte-parole », « curateur », « chargé de mission », « homme de confiance », « familier », « ami », et même

⁷ « Les titres christologiques ne dévoilent pas la personne de Jésus ; ils renvoient à Jésus afin de recevoir de lui un contenu. Les titres, en eux-mêmes, ne sont pas décisifs, mais ils prennent un sens dans la mesure où ils renvoient à Jésus en tant qu'il est Celui qui détient l'autorité ultime ; c'est à Jésus lui-même que le croyant, et la communauté de foi, ont à se référer, aussi bien dans le domaine de la foi que dans celui des conduites » (p. 378, trad. fr. p. 448).

« représentant », « gouverneur de la place », « remplaçant » de Dieu sont bien plus parlants, aujourd’hui, que les vieux noms de « roi », « berger », « sauveur », « fils de Dieu », ou encore ceux qu’utilise la doctrine traditionnelle des trois offices (prophétique, royal et sacerdotal) du Christ » (p. 380 ; trad., fr. p. 451).

Des titres nouveaux, explique encore H. Küng, ne sont pas plus à craindre que la répétition des anciens. Etant entendu, bien sûr, que l’on aura recueilli, tout d’abord, le sens premier des titres, leur visée propre. « Chaque bonne traduction — écrit notre auteur — doit éviter de répéter mécaniquement ce qu’elle traduit. Il appartient au traducteur de sentir et de saisir les possibilités de traduction qu’offre un langage nouveau » (p. 379 ; trad. fr. p. 450).

b) *Remarques critiques*

La question majeure que posent les nouveaux titres christologiques (que H. Küng nous propose à la pelle — et qui sont pris essentiellement de la « région » socio-économique de la vie de l’homme moderne) est la suivante : recueillent-ils, traduisent-ils pleinement le sens, la visée des titres anciens de « Fils de l’Homme », « Messie », « Seigneur », « Fils de Dieu », « Logos » ? Ou, en d’autres mots : la transcription herméneutique du sens par H. Küng est-elle correcte ? Nous ne le pensons pas, et ceci pour les deux raisons majeures suivantes :

a) Les titres proposés par H. Küng traduisent bien la fonction théologique de Jésus de Nazareth en tant que Christ, mais ils sont incapables de rendre compte du moment épiphanique⁸ propre aux titres anciens ;

⁸On trouve une définition intéressante du terme, dans son acception universelle et spécifiquement chrétienne, sous la plume de H. FRANK (in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1959, vol. 3, col. 940s) : « Epiphanie ist ein Zentralbegriff und bezeichnet das plötzlich eintretende und ebenso rasch wieder verschwindende Sichtbarwerden der Gottheit unter gestalteten und ungestalteten Anschauungsformen. Sie ist ein komplexes Gebilde, das aus Schau und Verkündigung besteht, wobei der Akzent in der Antike stärker auf der visio, im AT auf der auditio, im NT gleichmäßig auf beiden ruht... ». H. FRANK pose cette définition en fonction des épiphanies clairement explicitées et localisées dans l’AT et le NT. Nous employons le terme, ici, dans un sens moins restrictif. L’évangile de Jean a souligné, à sa manière, que tous les comportements de Jésus étaient potentiellement épiphaniques : « il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne m’as pas connu, Philippe ? Celui qui m’a vu a vu le Père » (Jn 14,9). Cf. encore G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations...*, Paris 1948, p. 375, et 104-105.

En soulignant la dimension épiphanique du discours christologique chrétien, nous n’entendons pas réduire ce discours à cette composante, mais rappeler seulement qu’il n’est pas permis, scientifiquement parlant, d’en ignorer la présence. Le moment épiphanique du discours chrétien a toujours été la source, la raison et le dynamisme de tout « acte » chrétien.

b) une transcription herméneutique d'un titre christologique antique ne peut se faire qu'en tenant compte des catégories linguistiques dans lesquelles il s'est autrefois exprimé.

1. *Du moment épiphanique propre aux titres christologiques antiques*

Il faut accorder à H. Küng que les titres christologiques qu'il nous propose (représentant, chargé d'affaires, fondé de pouvoir, avocat, porte-parole, curateur, chargé de mission, familier, ami de Dieu) expriment bien la double fonction théologique de Jésus de Nazareth, en tant que Christ : être « l'éclaireur de Dieu » auprès des hommes, et « l'éclaireur des hommes » auprès de Dieu. Mais ils n'expriment que sa fonction. Or, il nous semble que les titres christologiques antiques traduisent plus que cet aspect fonctionnel du témoignage vécu de Jésus. Ils tentent d'en confesser aussi l'étrange secret. « Celui qui m'a vu a vu le Père », dit le Christ johannique à quelques-uns de ses disciples étonnés (Jn 14,9). Faut-il d'autres exemples ? En voici :

— en confessant Jésus comme le « Fils de l'Homme », le Christianisme primitif n'entendait pas seulement témoigner de sa fonction de curateur des affaires de Dieu — et donc de l'homme — mais aussi, et surtout, de l'épiphanie dont il fut l'instrument. Jésus n'a pas enseigné une morale, une sagesse, une expérience, une manière d'annoncer le Royaume de Dieu au milieu des hommes, il a apporté au monde la vérité de Dieu, celle qui « jugera le monde » au dernier jour !

— en confessant que Jésus a été « déclaré Fils de Dieu par sa résurrection d'entre les morts » (Rm 1,4), saint Paul n'entend pas souligner une des fonctions du Christ Curateur de la « Sache Gottes », mais bien l'épiphanie dont il fut l'occasion et l'instrument ;

— en présentant Jésus comme le « Logos », l'évangile de Jean ne souligne pas une des fonctions du Christ, mais s'efforce de traduire le moment épiphanique de son témoignage vécu (Jn 1,1-9).

Aucune transcription herméneutique des titres christologiques anciens ne peut se permettre d'ignorer cette dimension du témoignage néotestamentaire. Un exercice prédicatoire, par contre, le peut fort bien, car il est placé au cœur d'un office, et la liturgie complétera, par sa nature doxologique, toute transcription partielle de la foi au Christ Jésus. En nous proposant les titres christologiques que nous avons évoqués plus haut, H. Küng convie les prédicateurs, catéchètes — et tout témoin du Christ — à un exercice prédicatoire faisant saillir la fonction du Christ Jésus. Il ne nous présente pas une transcription herméneutique correcte (*techniquement correcte*) des titres anciens.

2. *Des catégories linguistiques dans lesquelles s'expriment les titres christologiques anciens et nouveaux*

La traduction herméneutique du sens d'un titre christologique doit, en bonne méthode sémantique, tenir compte des catégories linguistiques dans lesquelles ce titre s'est, à l'origine, exprimé. Quelques exemples : le titre « Fils de l'Homme » s'enracine dans les catégories apocalyptiques ; « Fils de Dieu » dans les catégories magico-politiques ; « Christ agneau de Dieu » dans les catégories sacrificielles ; « Christ « la tête du corps » ecclésial, dans les catégories gnostiques, etc... Toutes ces catégories linguistiques correspondent à des « régions » de l'expérience humaine, à des types d'expériences et de réflexions religieuses. Et les titres christologiques qui leur correspondent témoignent d'un moment où la foi chrétienne a investi ces domaines pour y vivre, y dire ses certitudes et ses espérances, pour s'y installer en agent de libération.

Ces catégories linguistiques sont aux titres christologiques ce que l'eau est aux poissons : leur milieu naturel. Hors de ce milieu les titres meurent. Ce phénomène se vérifie quelle que soit la « mise en forme » historique — chrétienne ou autre — de ces titres (dont l'origine non chrétienne est indiscutable). Il semble qu'il n'y ait qu'une exception à cette règle : la transposition des titres christologiques du discours évangélisateur premier dans le discours stylisé — et combien souvent fossilisé — de la liturgie doxologique.

En traduisant « Fils de Dieu » par « avocat », « représentant », etc... H. Küng installe la prédication chrétienne dans une nouvelle région de l'expérience et de la réflexion humaines : dans la région socio-économique, voire socio-politique. Ce faisant, il ne traduit pas les anciens titres, il en transpose *un* élément. Au vrai, il ne substitue pas de nouveaux titres aux anciens ; il propose de nouveaux schèmes prédicatoires, capables, mieux que les titres christologiques fossilisés, de rendre compte, au sein de notre monde industrialisé, de la fonction de la prédication du Christ au plan socio-économique et socio-politique.

La question est évidemment de savoir si l'*homo oeconomicus* et *politicus* de cette fin du XX^e siècle a définitivement émigré des autres régions — typiquement religieuses — de l'expérience humaine, régions dont relèvent les titres christologiques antiques. — L'exercice du ministère pastoral apprend chaque jour — et à nouveau —, à tous ceux qui en sont chargés, qu'il n'en est rien. Qui n'assiste avec étonnement aux renouveaux des plus curieuses quêtes religieuses : magique, démonologique, cosmologique, sacrificielle ; à la renaissance de messianismes idéologiques nationaux ou mondiaux ? Ces renouveaux sont souvent aberrants, aliénants, voire destructeurs. Et il ne suffit pas de présenter le Christ comme l'Avocat, l'Eclaireur, le Chargé d'affaires, etc... pour dire

une parole libératrice à ces nouveaux fervents d'anciennes religions nouvellement redécouvertes. Il faudrait, peut-être, pour ce faire, retrouver le sens premier des titres anciens, redécouvrir leur capacité d'attester la secrète « présence » du Christ à la vie des hommes ; je veux dire leur « capacité » épiphanique première.

Qui crée de nouveaux titres pour parler aux foules qui se débattent avec leurs problèmes, en marge de ces religions redécouvertes, qui n'ont plus de compréhension pour l'antique langage christologique, n'en doit pas moins savoir ces choses. A lire H. Küng de près, on soupçonne qu'il ne les ignore pas ; mais il est permis de regretter qu'il n'ait pas pris le temps de dire si, et comment, la création de titres christologiques, à valeur prédicative actuelle, pourrait, en même temps, ouvrir une porte aux hommes de l'ère industrielle à la compréhension, à la redécouverte des titres antiques.

3. *Interprétation des représentations sacrificielles christologiques néotestamentaires*

Rappelons, tout d'abord, que les représentations sacrificielles — qui sont entrées dans la réflexion christologique de la jeune Eglise chrétienne — sont, pour l'essentiel :

- l'immolation : le Christ est présenté par le Nouveau Testament comme l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde ;
- le sang versé : le sang du Christ purifie le croyant de tous ses péchés ;
- la notion de « substitution » (du sacrifié au sacrifiant) : Christ est mort « pour nous », pour « nos péchés », etc.

Ces représentations sont toutes commandées — dans leur mise en forme chrétienne — par la logique interne suivante : la mort du Christ ne fut pas une erreur judiciaire, mais l'occasion d'une épiphanie de la mystérieuse justice divine ; selon le « conseil de Dieu », la mort du Christ fait office de sacrifice unique et propitiatoire, en sorte que c'est au nom du Christ crucifié que le pardon de Dieu peut être annoncé à tout homme.

Nous ne reviendrons pas, ici, sur la manière dont H. Küng fait l'étude historico-critique et démythologisante de ces représentations. Nous nous arrêterons uniquement à son essai de transcription herméneutique.

a) *Essai de transcription herméneutique*

Voici, rapporté dans ses grandes lignes, l'essai d'interprétation herméneutique des représentations sacrificielles néotestamentaires de H. Küng

(interprétation présentée comme conforme aux résultats de la lecture historico-critique des textes, et accordée à la sensibilité socio-économique et socio-politique de l'homme de l'ère technicienne).

Notre auteur rappelle, tout d'abord, qu'en recourant aux représentations sacrificielles pour dire le sens théologique de la mort de Jésus, les auteurs du Nouveau Testament ont ouvert la porte à des spéculations d'ordre mythologique, voire métaphysique, qui ont fait oublier le sens spécifiquement chrétien qui surimpressionne ces représentations dans leur première mise en forme néotestamentaire. C'est ainsi que se sont développées, d'une manière autonome et non accordée à la prédication de Jésus, des spéculations sur la mort-sacrifice-expiation de Jésus, la valeur en soi de son sang, le «poids» des péchés du monde, que le «poids» du sang devait racheter, etc. Pour libérer le discours chrétien des hypothèques accumulées par des théologies sacrificielles non attentives à la mise en forme chrétienne de ces représentations, H. Küng présente trois propositions qui en commanderaient l'interprétation :

- il convient de réinterpréter les représentations sacrificielles en fonction de l'obéissance parfaite de Jésus à Dieu pendant toute sa vie, et non à l'heure de sa mort sur la Croix seulement⁹ ;
- il convient aussi de lire les affirmations soulignant la dimension substitutive de la mort du Christ pour les pécheurs repentants, comme une illustration du caractère exemplaire de l'obéissance, de la soumission du Christ à Dieu¹⁰ ;
- il convient, enfin, de transcrire pour le temps présent l'imagerie sacrificielle par des concepts plus immédiatement compréhensibles à connotation socio-économique ou socio-politique comme : «réconcili-

⁹ Qui parle de «sacrifice expiatoire» (Sühnopfer) du Christ «doit le présenter — écrit H. Küng — comme illustrant l'offrande de la personne, le don de soi ; il doit indiquer que ce terme ne renvoie pas au moment précis de la mort de Jésus, mais résume toute sa vie (seinen ganzen Lebensweg)» (p. 416, trad. fr. p. 495).

¹⁰ L'affirmation de foi : le Christ est mort «pour nous», «à notre profit», «pour notre bien», «pour ce qui nous était le plus favorable», «qui accompagne la référence à sa mort... est un élément essentiel de la foi chrétienne au Crucifié. La mort du Christ sur la Croix est, certes, un événement historique indiscutable, mais elle est plus que cela. Jésus n'est pas seulement (pour nous) celui qui a été crucifié (une fois), et qui continue maintenant à vivre, quand nous faisons mémoire de ses actes, de son exemple. Il est celui qui a été réveillé d'entre les morts à la Vie de Dieu, tout en restant pour nous (une fois pour toutes) le Crucifié. Et c'est bien en tant que tel qu'il reste vivant et présent pour les croyants. C'est bien en ce sens que sa mort sur la Croix est un fait historique, dont la portée universelle concerne tous les hommes, et les appelle à la foi» (p. 416, trad. fr. p. 495).

liation », « remplacement », « rachat », « libération ». Concernant cette troisième proposition, il écrit : « la portée universelle de la mort du Christ « pour nous », « pour le plus grand nombre », « pour tous », peut être traduite de manières bien différentes. On peut dire, aujourd’hui, la même chose de manière plus compréhensible, en parlant de « remplacement » (Stellvertretung). Quoi qu’il en soit, il faut entendre par ce « pour nous », non pas les péchés, à la manière de saint Anselme de Cantorbery, mais les hommes. L’interprétation de la mort de Jésus... doit être libérée de toutes les impasses dans lesquelles elle a conduit (sc. la réflexion théologique). La mort du Christ doit toujours être considérée en fonction de la prédication et de l’action du Jésus historique et de la présence vivante du Ressuscité ; elle doit être mise — en même temps — en rapport avec l’expérience quotidienne de l’homme d’aujourd’hui. Ce n’est qu’ainsi que la foi chrétienne au Christ crucifié peut transformer l’homme et le monde » (p. 416 ; trad. fr. p. 495).

Ces principes de transcription herméneutique n’ont pas, nous semble-t-il, la clarté de l’eau de roche. Ils superposent, en fait, deux lectures de l’attitude d’oblation du Christ : une lecture éthique (moralement et socialement exemplaire) et une lecture de foi, qui surcharge cette exemplarité morale d’une référence à la présence indicible du Christ, élevé à la Gloire, sacrifice eschatologique et non martyr seulement.

Quoi qu’il en soit, le souci majeur de H. Küng est très nettement attesté : il vise à éliminer la dimension épiphanique propre au langage du symbolisme religieux sacrificiel.

b) *Remarques critiques*

L’essai de transcription herméneutique des représentations sacrificielles, que nous présente H. Küng, appelle de notre part des remarques critiques parallèles à celles émises au chapitre précédent, traitant des titres christologiques. Mais il nous faut, tout d’abord, noter les points sur lesquels les opinions de H. Küng nous semblent indiscutables.

Il est évident que Jésus n’est pas le héros de la dernière heure, ni la sainte victime d’un énorme sacrifice mythologique. Il est mort comme il a vécu, c’est-à-dire sous le signe de la soumission inconditionnelle à un destin cruel, dont Dieu seul connaissait le sens. (Pourquoi donc « fallait-il » que le Christ souffrît et mourût ?) Dans ce sens, la référence néotestamentaire à la Croix du Christ, à son « sang répandu », opère une démythologisation des représentations sacrificielles et en recueille la dimension symbolique (inhérente à toutes les représentations mythiques).

Il est évident aussi que toute «théologie du sang», ou de la «mort rédemptrice», qui fait régresser ce langage symbolique sacrificiel en vérité mythologique, voire métaphysique, objective et trahit l'usage démythologisant que le Nouveau Testament a fait du langage sacrificiel.

Il est évident, enfin, que le langage sacrificiel passe le langage symbolique parce qu'il prend son sens spécifique chrétien en référence à la mort, la vie, la prédication, l'agir de Jésus de Nazareth, et à son incroyable Résurrection.

Mais, ceci dit, il n'en est pas moins évident que le langage symbolique sacrificiel a servi aux auteurs du Nouveau Testament à dire le moment épiphanique de la mort de Jésus de Nazareth en tant que Christ¹¹: aux auteurs des évangiles synoptiques par exemple; à saint Paul, dans l'épître aux Romains. En Rm 3,25, saint Paul présente, en effet, le Christ — «son sang» — comme l'«*hylasterion*» eschatologique (= le couvercle du propitiatoire au Saint des Saints du Temple de Jérusalem), c'est-à-dire comme le lieu où Dieu rencontre les hommes pour leur pardonner leurs péchés et leur ouvrir les chemins d'une nouvelle liberté, d'une nouvelle joie de vivre, d'une nouvelle espérance (personnelle, communautaire, voire socio-politique)¹². Faut-il rappeler que ce moment épiphanique est célébré aussi bien au cœur de la Messe catholique, de la Sainte Liturgie orthodoxe que de la Sainte Cène protestante?

A lire l'herméneutique que H. Küng présente de ces représentations sacrificielles, on se demande: notre auteur serait-il convaincu que l'homme de l'ère industrielle est devenu incapable d'accueillir le témoignage rendu à la dimension épiphanique de la mort du Christ crucifié par le langage sacrificiel? Certes, l'homme du XX^e siècle est bien plus attiré, bien plus ensociologisé par les grands meetings socio-économiques et socio-politiques, plus enthousiasmé par un grand match de football d'équipes de première division, que par la célébration

¹¹ Cf. annexe 1.

¹² C'est peut-être dans Rm 3,21-26 que l'on peut saisir le mieux, comme sur le vif, les caractéristiques propres à la mise en forme chrétienne du langage symbolique sacrificiel:

a) la référence à la mort rédemptrice du Christ, à «son sang» surimpressionne la référence au Jésus de l'histoire et au Christ de la foi post-pascale, donnant raison à H. Küng: la vie, la mort et l'actualité agissante du Christ post-pascal sont pensées comme d'une pièce;

b) la référence au «sang du Christ», «*hylasterion*» eschatologique, est de l'ordre du symbole, non du discours mythologique ou métaphysique;

c) la référence à la mort rédemptrice, au sang versé, à l'«*hylasterion*», n'a de sens que si la mort du Christ a été vécue, par les chrétiens de la première heure, comme une épiphanie (ce que H. Duméry appelle un «déchirement de la perception»). La mort du Christ n'a pu être présentée comme un sacrifice rédempteur eschatologique par le seul jeu de la spéculation théologico-religieuse des premières communautés.

du mystère épiphanique de la mort du Christ. Faut-il pour autant la passer sous silence ?

On comprend que K. Rahner se soit efforcé de démontrer que tout homme a, enracinée en lui, une capacité de lecture « transcendentale » qui lui permet de reconnaître, en Jésus le Crucifié, l'« agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde ». Il est vrai qu'il ne suffit pas d'affirmer que tout homme sait (potentiellement) opérer cette lecture « transcendentale » ; il importe de la montrer à l'œuvre parmi les hommes prisonniers du monde socio-économique et politique dont se soucie H. Küng. Quoi qu'il en soit, il n'est pas d'herméneutique techniquement correcte des représentations sacrificielles, adoptées par la christologie néotestamentaire, sans référence à ce langage, chargé à l'origine de dire, de célébrer, la dimension épiphanique de la mort du Christ.

4. *L'interprétation herméneutique des représentations protologiques néotestamentaires*

De l'interprétation des titres christologiques à l'interprétation des représentations protologiques — en passant par celle du symbolisme sacrificiel — les difficultés ne cessent de croître et les problèmes herméneutiques de se compliquer. Ils deviennent quasi inextricables, dès que l'on aborde la compréhension herméneutique du discours protologique chrétien. Rappelons, tout d'abord, ce que nous rangeons sous cette étiquette.

Nous regroupons sous ce titre les affirmations concernant la préexistence du Christ, sa filialité divine éternelle, son rôle de démiurge¹³. Si la lecture herméneutique de ces représentations compte parmi les tâches les plus difficiles posées à la théologie et à la prédication chrétiennes, il existe pourtant un large consensus parmi les exégètes, pour reconnaître que c'est la foi au Christ ressuscité qui a commandé l'annexion (par le discours chrétien) de ces représentations, et justifie leur logique interne.

Mais, ceci accordé, la question reste ouverte : quel est le « lieu » où ces représentations disent vrai ? De quel discours relèvent-elles : mytho-

¹³ L. HOFMANN range sous ce titre la doctrine de la Création du monde, de l'homme, du paradis et de la chute (Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1963, Vol. 8, col. 835) en se réclamant d'une tradition dogmatique respectable.

Hans Küng ajoute aux représentations christologiques du discours protologique, que nous avons retenues, l'incarnation du Christ préexistant. Nous avons exclu cette représentation de notre liste, parce qu'elle n'est pas d'origine mythologique, mais « imaginaire » et pédagogique, comme on le verra plus loin.

logique, cosmologique, métaphysique, symbolique ? Peut-être nous faut-il, avant de répondre à cette question, faire contraster, avec les positions de H. Küng, quelques interprétations typiques récentes de ces représentations protologiques.

a) *Essais d'interprétation*

Pour W. Pannenberg (in *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 3^e éd. 1969) les affirmations protologiques témoignent, en langage mythologique, du secret de l'Etre même de Dieu. Elles assurent — d'une assurance devenue évidence au matin de Pâques — que « Dieu a toujours été un avec Jésus », en sorte qu'il nous est désormais devenu impossible de penser Dieu sans son Fils »¹⁴. W. Pannenberg nous propose, dans ce texte, une lecture ontologique tout à fait plausible des représentations protologiques. Notons, en passant, qu'il les étudie immédiatement dans leur mise en forme chrétienne. Nous verrons qu'il est intéressant, voire décisif, de les étudier d'abord dans leur contexte pré-chrétien.

Pour W. Thüsing (in *Christologie — systematisch und exegetisch*, ouvrage publié en collaboration avec K. Rahner, Freiburg im Breisgau, 1972) les affirmations protologiques disent toutes une même vérité : la volonté de Dieu de se communiquer aux hommes¹⁵.

W. Thüsing, manifestement moins curieux que W. Pannenberg des secrets ontologiques, propose de lire les représentations en question en fonction d'une théologie du dialogue théandrique chère à l'Ancien Testament. L'Ancien Testament nous apprend, en effet, que Dieu entend

¹⁴ « Vom Bestätigungscharakter der Auferweckung Jesu her gesehen liegt es nun in der inneren Logik der Sache, dass Jesus immer schon mit Gott eins war, nicht erst von einem bestimmten Datum seines Weges ab. Und im Hinblick auf die Ewigkeit Gottes besagt der Offenbarungscharakter der Auferweckung Jesu, dass Gott immer schon eins ist mit Jesus, auch schon vor dessen irdischer Geburt. Jesus ist von Ewigkeit her der Repräsentant Gottes in der Schöpfung ; wäre es anders, dann wäre Jesus nicht in Person die eine Offenbarung des ewigen Gottes, so dass wir fortan Gott in seiner ewigen Gottheit nicht mehr ohne Jesus denken können. Das aber ist doch der Sinn der Auferweckung Jesu » (W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 152).

¹⁵ « Präexistenz ist zwar für heutiges theologisches Denken eine gewissermassen inhaltsleere Chiffre dafür, dass die Möglichkeit eines absoluten Heilbringers bzw. der Selbstmitteilung Gottes... im Plan Gottes und in Gott selbst begründet sein muss — als logische Konsequenz ist sie aber unvermeidlich » (W. THÜSING, *op. cit.*, p. 250). Cf. encore p. 249, où l'auteur montre comment il interprète l'affirmation de la préexistence de Christ à la lumière de l'intention de Dieu de se communiquer par son Fils ; c'est pourquoi le Fils doit être capable de faire entrer tous les hommes « in seine ursprungs- und bildhafte Sohnes-Relation » (*op. cit.*, p. 256).

se révéler, se communiquer aux hommes, entrer dans leur histoire. Quant au Nouveau Testament, il nous montre, en Jésus de Nazareth, l'homme qui — au nom de Dieu — « met en œuvre les promesses de l'Ancien Testament, radicalise et accomplit les relations dialogales et personnelles avec Dieu » (*op. cit.* p. 270). — En d'autres mots : le langage protologique est essentiellement de type parabolique.

H. Küng est, lui aussi, persuadé que la logique de la foi en la résurrection du Christ commande l'annexion chrétienne des représentations protologiques ; mais il en prend une lecture nettement différente. Il écrit : « Toutes les affirmations mythologiques ou semi-mythologiques, en usage à l'époque, et parlant de filiation divine, de préexistence, de démiurgie, d'incarnation, ne visent qu'un seul et même but : fonder le caractère unique, non causal, insurpassable, de l'appel, de l'offre, de l'interpellation de Jésus ; dire son origine, non pas humaine, mais divine, revient à souligner le caractère d'interpellation inconditionnelle de la parole de Jésus » (p. 439-440, trad. fr. p. 522s.). Le langage protologique serait-il une manière antique d'exprimer l'importance théologico-historique d'un envoyé de Dieu, et donc de son message ? Ni mythologie, à vrai dire, ni ontologie virtuelle, ni parabole, ni symbole, mais langage imagé en quelque sorte ?

Mais H. Küng ne s'en tient pas là. Fidèle à la perspective polémique de son ouvrage, il se dit persuadé que le langage protologique ne vise pas à dire la divinité pré-temporelle de Jésus mais, au contraire, à souligner la parfaite authenticité, la plénitude de son humanité. Une citation ne sera pas de trop ici. « Il nous faut insister aujourd'hui — écrit-il — sur le fait que Jésus était totalement et entièrement homme, avec tout ce que cette humanité comporte de souffrances, de peurs, de solitudes, d'incertitudes, de tentations, d'hésitations, d'erreurs. Et ceci contre toutes les tendances visant à sa divinisation. Jésus n'était pas seulement un être humain, mais un homme, un vrai. En tant que tel, il a fourni un modèle d'être homme (*Menschsein*)... qui donne, à qui y porte attention, de découvrir et de réaliser le sens de la condition humaine, la liberté dans la disponibilité pour les autres (*Mitmenschen*). Jésus représente ainsi la norme ultime, pérenne et fiable du « *Menschsein* » et c'est en ceci qu'il fut confirmé par Dieu... » (*op. cit.* p. 440, trad. fr. p. 523)¹⁶.

En d'autres termes : les affirmations protologiques soulignent, avant toute chose, le fait que Jésus de Nazareth a réalisé, dans sa vie et dans sa mort, la pleine humanité de l'homme, mais selon le « cœur de Dieu ».

¹⁶ On trouvera une illustration de cette attitude de H. Küng devant la divinisation a-critique du Christ, dans les pages qu'il a consacrées à la lecture critique de la foi traditionnelle en l'« Ascension » (*op. cit.*, p. 431s, trad. fr. p. 512s).

b) *Remarques critiques*

Le résultat de la démarche herméneutique de H. Küng peut étonner au premier abord. Mais, au vrai, il tient mieux compte des caractéristiques sémantiques du langage protologique — avant sa mise en forme chrétienne — que les deux auteurs que nous avons cités plus haut : W. Pannenberg et W. Thüsing. En particulier :

- du caractère imaginaire et pédagogique de ces représentations,
- de leur a-temporalité et innocence métaphysique,
- de leur souci de dire l'étroite correspondance, voire l'unité, entre la création de Dieu et l'obéissance de la foi à la volonté révélée de Dieu ; en langage dogmatique : entre le Dieu de la Création et le Dieu du Salut.

Pour prendre la mesure du problème herméneutique posé par nos représentations protologiques, il nous faut nous arrêter quelques instants à ces trois caractéristiques sémantiques du langage protologique juif et chrétien.

1. *Le caractère imaginaire et pédagogique des représentations protologiques*

Le langage protologique est un métalangage de type plus imaginatif que mythologique, plus parabolique que spéculatif. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler les parallèles rabbiniques recueillis par Strack et Billerbeck. Il semble bien que les rabbins parlaient de préexistence avant les chrétiens ; de la préexistence de la Thora, d'Adam, de Jacob, d'Israël, du Messie à venir (cf. Hermann STRACK & Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, München 1926, III/626). Est-ce à dire que la Thora, Adam, Jacob, Israël ou le futur Messie participent, aux yeux des rabbins, de la « nature » de Dieu ? Ou bien que, par eux, Dieu veut entrer en relation dialogale avec les hommes ? Certainement point ; mais bien que la Thora, Adam, Jacob, Israël et le futur Messie sont des repères en quelque sorte transtemporels de l'action historique de Dieu dans le monde ; des repères transtemporels, non des personnes qui auraient existé dans un temps, avant notre temps, dans une éternité pré-créationnelle.

Strack et Billerbeck ont noté d'autres curiosités du discours rabbinique qui nous permettent d'illustrer mieux encore la nature imaginaire de ce métalangage. Sept « choses », enseigne le Bas-Judaïsme, ont été créées avant le monde : la Thora, la repentance, le jardin d'Eden, le Gehinnon, le trône de Gloire, le Saint des Saints et le nom du Messie (cf. *op. cit.* II/334 A/c et B/a). Que vise à dire ce langage protologique imaginaire ? Que Dieu veut entrer en dialogue avec l'homme, qu'il

entend se communiquer à lui sur le mode le plus personnel ; que, dans l'histoire des hommes s'inscrit une théodicée chrétienne ? Certainement pas. Mais bien que personne, jamais, ne saurait échapper à Dieu (révélé par la Thora en tant que Législateur), ni à son jugement (tout homme finira soit en Eden, soit en Géhenne) et que tout homme comparaîtra devant Celui qui est assis sur le trône de Gloire, et qui, mystérieusement présent dans le Saint des Saints, a promis son Messie à Israël... et ceci quels que soient les avatars de l'histoire d'Israël, et de l'humanité en sa totalité. Ceci dit, la repentance est, elle aussi, une grandeur transtemporelle : elle est toujours offerte comme l'ultime chemin du salut.

En d'autres mots : ces représentations entendent souligner l'importance transhistorique des moments les plus forts de la foi juive, en recourant à un langage imaginaire qui ne relève entièrement ni de la mythologie, ni de la cosmologie, ni de la métaphysique, et qui n'est pas même théologique ! Ce langage imaginaire est essentiellement pédagogique. H. Küng a le mérite de l'avoir vu.

2. *La conception de la temporalité qu'impliquent les représentations protologiques*

Strack et Billerbeck n'ont pas seulement mis en parallèle les affirmations protologiques rabbiniques et chrétiennes, mais se sont aussi interrogés sur leur sens. À les en croire, elles visent à souligner la priorité *temporelle* de la Thora ou du Messie (en contexte rabbinique), sur toute autre œuvre créatrice de Dieu. Elles n'entendent pas affirmer que Dieu porterait à la primo-génitut de sa création — à La Loi ou au Messie — un amour privilégié (*op. cit.*, III/625).

Les avis de Strack et Billerbeck sont toujours précieux, mais il faut nous en distancer ici. Nous sommes persuadés, en effet, que le langage imaginaire protologique ne marque pas la prééminence temporelle de la Thora, d'Adam, de Jacob, etc... — ou en contexte chrétien du Christ — sur le reste de la Création, mais souligne, au contraire, leur a-temporalité. Or, dans le langage imaginatif protologique, l'affirmation de l'a-temporalité d'une figure de l'histoire sainte marque sa transtemporalité. Il nous semble que le langage protologique tient lieu de discours pré-métaphysique, et ce aussi bien en contexte rabbinique que néotestamentaire. Car si la métaphysique fut, à l'époque, la passion des Grecs, elle était, pour les rabbins, un chemin barré à la spéculation théologique juive par révérence envers Dieu le « Seigneur » d'Israël et du Monde.

Nous pouvons illustrer l'innocence métaphysique, propre au langage imaginaire protologique, par une autre information, fournie elle aussi par Strack et Billerbeck. Les textes, récoltés par ces deux spécialistes de la littérature rabbinique, nous apprennent que la Thora était nommée

« Fille de Dieu » — parallèle intéressant au titre de « Fils de Dieu » donné à Jésus de Nazareth. Pour Strack et Billerbeck, cette appellation entendait marquer l’« existence auprès de Dieu » de la Sagesse des Proverbes qui, à ce moment de la réflexion rabbinique, se confondaient avec la Thora de Moïse (suprême expression de la Sagesse divine) (cf. *op. cit.* II/355 2 + 3). Or, le langage imaginaire protologique n’entend pas affirmer que la Thora et Dieu étaient de même « nature », de même « essence » ; mais bien que la Thora a, de par Dieu, une valeur transtemporelle : ni le temps, ni l’incrédulité des hommes — ni quoi que ce soit sur la terre ou au ciel — ne pourront faire que la Thora ne soit le principe moteur, la finalité de la vie d’Israël, du monde, voire du cosmos tout entier. En d’autres mots : le langage protologique n’a d’autre souci que de dire la valeur historique unique et, en soi, des références les plus fondamentales de la foi juive.

H. Küng a parfaitement tenu compte, nous semble-t-il, de l’innocence métaphysique de ces représentations, en affirmant que le discours protologique chrétien vise essentiellement à souligner la valeur transtemporelle, unique, décisive de la « figure » historique de Jésus de Nazareth, le Christ de Dieu, référence unique de la foi chrétienne.

3. *Le Dieu de la Création et le Dieu du Salut sont un seul et même Dieu*

Que veut dire le langage imaginaire protologique en affirmant que le Christ préexistant est, en tant qu’« *Imago Dei* » (Col. 1,15), l’instrument¹⁷ de la Création du monde ? Pour répondre à cette question, un nouveau détour par la littérature rabbinique n’est pas inutile. Nous y trouvons, en effet, une affirmation parallèle : Dieu a créé le monde par la Thora. Qu’est-ce à dire ? L’innocence métaphysique du langage protologique nous conduit à dire que cette affirmation entend faire comprendre, vise à démontrer, que l’enseignement de la Thora (en contexte rabbinique), l’enseignement du Christ (en contexte chrétien), sont parfaitement accordés à la nature profonde de la Création tout entière, et quoi qu’en puissent dire et penser ceux qui refusent de se soumettre à la Thora, ou à l’Evangile ! En d’autres mots : qu’il n’y a pas divorce entre une vie accordée à la « réalité des choses » et une vie accordée à la Thora — à l’enseignement du Christ — mais bien accord

¹⁷ Une étude plus minutieuse doit tenir compte de la formule : « Tout a été créé par Lui et pour Lui » de Col. 1,16.

Strack et Billerbeck fournissent des parallèles rabbiniques qui assurent que tout a été créé « pour David, pour Moïse, pour le Messie » sans que ces affirmations aient entraîné l’affirmation que tout a été créé « par » David, Moïse ou le Messie. Il faudrait s’interroger si l’affirmation « par lui » n’est pas un simple renforcement de l’affirmation « pour lui », du moins dans le contexte et la logique du langage imaginaire rabbinique (cf. STRACK et BILLERBECK, *op. cit.*, III/626).

parfait. En bref, la « nature » trouve sa finalité dans l'enseignement de la Thora — du Christ. En langage systématique chrétien : le Dieu de la Rédemption est aussi le Dieu de la Création ; la foi au Christ ne doit pas conduire à une piété du désert, mais à une foi qui assume la totalité de l'existence humaine. « Etre chrétien, c'est être pleinement homme ! »

Sur ce point aussi, H. Küng nous semble avoir vu juste quand il affirme que les textes protologiques néotestamentaires visent à « fonder le caractère unique, non causal, insurpassable, de l'appel, de l'offre, de l'interpellation de Jésus de Nazareth... » « pour une vie pleinement humaine, sur le modèle de ce que nous avons appelé plus haut la « silhouette », le portrait-robot du Christ Jésus de Nazareth.

4. *Protologie et Résurrection*

Il nous reste à aborder la question capitale suivante : s'il est vrai que le langage imaginatif protologique — qu'il soit juif ou chrétien — est de même structure et de même nature, il est non moins vrai que sa mise en forme chrétienne le voit investi par un nouveau dynamisme : celui qui développe la foi en la résurrection pascale. C'est elle, en effet, qui s'empare de ces représentations imaginaires et les présente, très bientôt, comme des affirmations de foi dont le Christ Souverain est le garant. C'est ainsi, par exemple, que l'entend W. Pannenberg (cf. plus haut). A preuve, cette citation : « La résurrection du Christ a rendu manifeste que Dieu avait toujours été un avec Jésus — non seulement dans son cheminement terrestre, mais — nécessairement — avant son entrée dans le monde » (cf. *op. cit.*, p. 262, note 1). W. Pannenberg situe sa réflexion dans la grande tradition doctrinale des conciles christologiques¹⁸. La

¹⁸ W. Thüsing et W. Pannenberg ont noté, tous deux, la relation conflictuelle, entre les représentations religieuses imaginaires rabbiniques et le dynamisme propre à la foi en la résurrection, qui les reprend en compte. W. Thüsing note que la christologie classique des deux natures (la « Deszendenz Christologie ») est bien déterminée, pour l'essentiel, par les représentations protologiques, mais elle est, en même temps, transcendée « durch die biblische Vorstellungsweise einer futurischen und auf das Futurum hingeordneten « huiothesia » zu der es des « Huios » bedarf, der « eikoon » und « pneuma » ist » (*op. cit.*, p. 256). Le conflit inhérent aux représentations protologiques dans leur mise en forme chrétienne se retrouve donc jusqu'à l'intérieur du dogme des deux natures.

W. Pannenberg a été attentif au fait que l'affirmation de la préexistence du Fils, être céleste autonome, ne comporte pas l'affirmation de la préexistence de Jésus de Nazareth, et note avec perspicacité que le langage mythologique ne démontre pas du tout ce qu'il entend démontrer, à moins que l'on tienne compte de son habitude de concevoir l'essence d'un être pour mieux en dire sa vérité historique (cf. *op. cit.*, p. 155). D'où son conseil : l'affirmation de la préexistence ne peut être maintenue que « in kritischer Bindung an diese seine Wurzel » (*op. cit.*, p. 155).

Conférence de l'Episcopat de la République fédérale d'Allemagne reproche à l'auteur du *Christsein* de se situer en marge de cette tradition, non par confession hérétique, mais par amputation herméneutique.

Ce n'est pas par inconscience. H. Küng veut bien respecter l'élément dynamique qui a pris en charge le langage imaginaire protologique préchrétien, et même suivre les bons esprits jusqu'au seuil de la méditation ontologique du mystère du Christ ;¹⁹ mais il croit, arrivé à ce seuil, devoir crier à la trahison quand il voit le témoignage de et sur Jésus de Nazareth occulté par une divinisation protologique du Christ ; celle-ci n'a que trop souvent conduit à l'oubli, ou au gauchissement du message et de l'action historiques de Jésus de Nazareth, le Christ de Dieu. Mais il n'en est pas moins vrai, qu'en interprétant les représentations protologiques de la christologie néotestamentaire, H. Küng a permis à son souci pastoral, à son impatience de dire l'évangile à l'homme d'une modernité en deuil de son identité chrétienne traditionnelle, d'intervenir et d'arrêter une analyse herméneutique difficile. Les représentations christologiques du discours protologique n'ont peut-être pas encore livré tout leur secret.

En conclusion de ces notes et remarques critiques, il nous faut remercier H. Küng de son énorme travail, de son livre qui enchante et qui inquiète ; bref, qui provoque la foi et la réflexion chrétiennes.²⁰

On nous permettra de terminer ces pages, trop techniques peut-être, en traduisant ici les dernières lignes de l'ouvrage *Christsein*. C'est une confession de foi démythologisée, une invite aussi.

« Qui veut suivre le Christ, dans le monde
 — tel qu'il est aujourd'hui —
 peut vivre, agir, souffrir et mourir en homme ;
 en homme, au plein sens du terme.
 Dans le bonheur et le malheur,
 dans la vie et la mort,
 il se sait tenu par Dieu,
 et se veut prêt, toujours,
 à venir en aide aux autres. »

(*op. cit.*, p. 594, trad. fr. p. 707)

¹⁹ « Dieu était lui-même proche aux hommes par le Christ — du moins aux yeux des croyants — en tant qu'ami des hommes, il était lui-même à l'œuvre ; il a lui-même parlé, agi ; s'est lui-même révélé définitivement » (*op. cit.*, p. 439).

²⁰ On lira avec intérêt les réactions critiques des théologiens catholiques suivants (dans *Diskussion über Hans Küngs « Christsein »*, Mainz 1976) : HANS URS VON BALTHASAR, ALFONS DEISSLER, ALOIS GRILLMEIER, WALTER KASPER, JACOB KREMER, KARL LEHMANN, KARL RAHNER, JOSEPH RATZINGER, HELMUT DIEDLINGER, THEODOR SCHNEIDER, BERNHARD STOECKLE.

ANNEXE

**NOTE SUR LA MISE EN FORME CHRÉTIENNE
DU SYMBOLISME SACRIFICIEL**

Qui compare les cultes sacrificiels païens à la compréhension chrétienne du moment épiphanique de la mort de Jésus de Nazareth, ne peut manquer d'être frappé par les distorsions qu'en opère la foi au Christ Vivant.

a) La mort du Christ n'opère pas le pardon des péchés par une vertu particulière attachée aux cinq litres de sang qui circulent dans ses veines. (L'épître aux Hébreux, seule, tente d'objectiver le langage sacrificiel en montrant Jésus répandant, après sa mort, son sang sur l'autel du Temple Céleste.) La mort du Christ est un sacrifice, par obéissance à la volonté du Père, comme le fut toute sa vie. Dans ce sens, sa mort sur la Croix est la mort d'un martyr, au sens le plus strict du terme.

b) On sait que dans l'Ancien Testament déjà, le culte sacrificiel n'avait plus un caractère proprement opératoire ; je veux dire : ce n'est pas le «sang des taureaux et des boucs» qui effaçait les «souillures» du peuple, retournait la conscience de faute du croyant en conscience de pardon, mais la démarche sacrificielle de l'offrant : il obéissait à un commandement de Dieu prescrivant les oblations sanglantes comme un acte de foi — et donc d'obéissance — auquel était liée la promesse du pardon.

Quand on compare les raisons qui, dans le paganisme, expliquent les cultes sacrificiels (nourrir les dieux, afin que leur vigueur soit favorable aux hommes) et cette intégration des cultes sacrificiels à une théologie de la Loi et de la soumission inconditionnelle, on mesure la démythologisation qui s'est accomplie dans l'Ancien Testament.

c) C'est dans ce contexte d'une théologie de la Loi et de l'obéissance que la mort du Christ a été vécue comme «épiphane». Et nous n'avons pas fini d'interroger les textes sur ce moment-là. Mais il est certain que le Nouveau Testament a eu recours au langage sacrificiel pour le célébrer et en traduire le sens.

A lire H. Küng, on a parfois l'impression que la vie de Jésus de Nazareth n'a qu'un seul foyer de rayonnement épiphanique : son action pour Dieu en faveur des hommes. Elle en a deux : son action et sa mort. Mais il n'est pas facile de dire le rapport entre les deux foyers. Et Pierre, qui ne voulait pas qu'il y en ait, fut traité durement par Jésus : «Arrière de moi, Satan...».

Le moment épiphanique de la mort du Crucifié est rendu, de Marc à Luc, d'une manière de plus en plus appuyée. Otto BETZ est persuadé que le cri du Christ en

croix a été interprété par l'évangéliste Marc comme «épiphane» (cf. *Th. W. B.* IX p. 297). Pour Ed. SCHWEITZER (*Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1975), ce cri «marque la profondeur de la souffrance de Jésus», souffrance dont la raison profonde est l'abandon du Père (cf. p. 195). W. GRUNDMANN (*Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1977) voit dans la déchirure du voile du Temple et la confession du Centurion deux conséquences du cri de Jésus (cf. p. 437). H. W. BARTSCH se demande si la mention de la déchirure du voile du Temple n'est pas le reste d'une très ancienne tradition interprétant la mort et la résurrection du Christ comme un événement apocalyptique («*L'Evangile selon Marc — Tradition et Rédaction* — ouvrage collectif — Gembloux et Louvain 1974 — cf. la contribution de H. W. BARTSCH, *Der Ursprüngliche Schluss*, p. 419). Quoi qu'il en soit, il est évident que tous les traits dits «légendaires» (cf. p. 335 sq. in R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris 1973), qui composent aujourd'hui le texte de Marc, attestent la volonté de l'évangéliste de marquer le moment, la dimension épiphanique de la mort du Christ en Croix. Pour en déployer le sens dans un discours, le christianisme primitif a eu recours au langage du symbolisme sacrificiel, démythologisé par l'Ancien Testament.