Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 1

Artikel: Mythe et incarnation en Angleterre, 1977-1982
Autor: Morgan, Robert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381235

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: 11.01.2026

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 115 (1983), P. 1-10

MYTHE ET INCARNATION EN ANGLETERRE, 1977-1982

ROBERT MORGAN

La plupart des travaux marquants qu'a produits la théologie anglaise depuis 1860 se trouvent, non pas parmi les ouvrages doctrinaux classiques qui ont été écrits durant cette période, mais plutôt dans des recueils d'articles universitaires dus à de petits groupes d'enseignants et d'érudits membres du clergé. Les grands livres de doctrine ont suscité l'admiration; mais ces essais plus modestes, et souvent programmatiques, ont provoqué la discussion et la controverse — attisées par les *mass media* et la presse religieuse. C'est ainsi que *Essays and Reviews* (1860) rendit acceptables aux yeux de l'Eglise d'Angleterre, et pour la première fois, les idées libérales modernes; de même, *Soundings* (1962) révéla le bouillonnement d'idées dans les années 60 qui explosa, pour ainsi dire, lorsque l'évêque John Robinson publia *Honest to God* en 1963. *The Myth of God Incarnate* (éd. J. Hick, SCM Press, 1977) appartient davantage à cette catégorie de travaux contestataires qu'à celle des discussions plus positives du genre de *Lux Mundi* (éd. C. Gore, 1889) ou de *Essays Catholic and Critical* (éd. E. G. Selwyn, 1926).

On peut faire une utile comparaison entre le *Myth* et le dernier *best-seller* théologique anglais à ce jour, *Honest to God.* La publicité qui fut faite à l'un et l'autre ouvrages a été, pour une part, de nature accidentelle; et l'excitation qu'ils provoquèrent ne laissa pas de surprendre. Dans l'un et l'autre cas, également, ce qui rendit la chose spectaculaire était moins le contenu de ce qui était dit que le statut de ceux qui le disaient. Comme l'évêque Connop Thirlwall l'a déclaré en 1863 à propos de *Essays and Reviews*: « Ce n'est ni la nouveauté des idées elles-mêmes, ni l'originalité des arguments proposés pour les défendre qui ont attiré l'attention du public..., (mais) la personnalité des auteurs. » En 1963, c'est *un évêque* qui déclarait: « Notre image de Dieu doit disparaître », et qui parlait de « la fin du théisme ». En 1977, ce sont des membres du clergé expérimentés et des professeurs renommés qui mettaient en question la doctrine de l'incarnation — parmi eux, il y avait Maurice Wiles, *Regius Professor of Divinity* à Oxford et, jusqu'à une date récente, président de la Commission doctrinale de l'Eglise d'Angleterre.

Contrairement à *Honest to God*, qui avait été conçu comme un travail d'apologétique populaire, le Symposium sur le Mythe ne s'adressait guère

au grand public. C'est l'éditeur qui a choisi ce titre provocant, et des considérations commerciales ont certainement joué puisqu'on a aidé ensuite à la publicité en organisant une conférence de presse.

En lisant la *Préface*, on tendra à voir le livre comme une sorte de manifeste pessimiste visant une très large audience — alors qu'il ne s'agit en fait que d'un recueil d'articles de niveau universitaire et réservés, pour ainsi dire, à un usage interne (même s'il est vrai qu'ils touchent des questions tout à fait centrales). Cette préface répond à des motivations fortement apologétiques; ce qui ne va pas sans une certaine confusion. Le fait que la doctrine soit en pleine évolution y est bien reconnu, mais d'une manière légèrement tendancieuse: « Le christianisme se trouve dans un processus continu d'adaptation qui en fait constamment un objet possible de la foi » (T. S. Eliot). Ainsi se trouve introduit le thème de la relativité des formulations proposées par la théologie — mais en des termes tels qu'il semble alors que soit purement et simplement niée la vérité du christianisme; cette conséquence implicite étant encore renforcée par la thèse suivante qui, d'une certaine manière, n'est pas fausse elle non plus, mais qui risque d'être tout aussi trompeuse: « L'« orthodoxie » est un mythe qui peut bloquer, et qui souvent bloque effectivement le processus de pensée créatrice dont le christianisme a un si grand besoin aujourd'hui. » Et la préface oppose « la reconnaissance du fait que Jésus était (comme cela est dit en Actes 2,21) « un homme approuvé par Dieu » pour jouer un rôle spécifique dans le cadre des intentions divines », d'une part, à « la conception ultérieure de Jésus comme étant une incarnation de Dieu, la Deuxième Personne de la Sainte Trinité en tant que vivant une vie humaine », d'autre part; cette seconde formulation n'étant qu'« une manière mythologique et poétique d'exprimer la signification qu'il a pour nous ». Tout cela est certainement vrai en tant qu'affirmation positive; mais la question est de savoir ce que les auteurs entendent *nier*, par implication, à partir d'une telle affirmation positive. Si les mots « approuvé par Dieu » et « rôle spécifique dans le cadre des intentions divines » concernent eux aussi la signification que Jésus a pour les chrétiens, il reste à se demander quelle sera la formulation vraiment adéquate à l'expérience chrétienne et intelligible aux hommes d'aujourd'hui. Et quelle sorte de continuité cherchera-t-on à maintenir avec la tradition chrétienne?

L'auteur anonyme de cette préface (peut-être John Hick?) déclare: « Notre espoir est d'affranchir le discours sur Dieu et sur Jésus de toute confusion, et de libérer ainsi les esprits pour leur permettre de servir Dieu, dans la perspective chrétienne, avec davantage d'intégrité. » Ce sont là de louables intentions. Mais nulle part dans le livre on n'indique qu'il y ait une confusion particulière, par exemple, dans la manière dont les théologiens catholiques modernes parlent de l'incarnation. Nous lisons que, en Angleterre, « la doctrine traditionnelle de l'incarnation a longtemps constitué un

schibboleth accepté ou refusé dans son sens le plus littéral et sans le moindre examen rationnel». Mais on ne nous dit pas ce qu'il faut comprendre exactement par «la doctrine traditionnelle», ni non plus ce que cela signifie de la prendre «dans son sens littéral». Certes, il est clair que les recherches des historiens modernes sur les origines du christianisme nous obligent à considérer les choses d'une manière nouvelle; mais ce qui est moins clair, c'est si un tel changement de perspective est ou non censé rendre caduque la doctrine traditionnelle. Manifestement, les auteurs du livre divergent sur ce point.

C'est Maurice Wiles qui pose le problème d'une éventuelle continuité avec les formulations du passé, et aussi celui de l'utilité que peut encore avoir un mot comme «incarnation» si, tout en continuant de l'utiliser, nous ne le comprenons plus de la même façon que nos lointains prédécesseurs. Il se demande «si la notion d'incarnation ne s'est pas transformée à un point tel que, alors même qu'on emploie encore le même mot, on n'exprime plus la même idée. Peut-être une révision radicale de l'interprétation de l'«incarnation» est-elle envisageable dans la direction qui est suggérée aujourd'hui; mais il vaut au moins la peine de considérer une autre éventualité, qui serait que, pour mieux exprimer la signification divine de Jésus telle qu'on veut la penser, il faille recourir à un autre concept que celui d'incarnation» (p. 6). Une telle question soulève davantage de difficultés que ne pourrait en résoudre un livre de cette dimension. Le sens d'une formule comme «on n'exprime plus la même idée» est-il aussi clair, et aussi intelligible qu'il y paraît? Qu'est-ce au juste que les auteurs «veulent penser» sous le nom de «la signification divine de Jésus»?

La raison de l'hostilité considérable que ce livre a rencontrée se trouve dans l'impression qu'ont donnée les auteurs de vouloir en dire *moins* sur Jésus que ne l'avait fait le christianisme traditionnel: leur problème semblait n'être pas seulement d'exprimer autrement la foi, mais — tout en réaffirmant la croyance en Dieu — d'en diminuer la composante proprement christologique. Cette attitude s'est heurtée à ce «maximalisme christologique» qui est presque un instinct chez les chrétiens, et qui constitue en tout cas une caractéristique de la tradition dont les auteurs n'ont pas suffisamment tenu compte.

Certes, on peut avoir un certain respect pour les motivations qui ont poussé John Hick à adopter une telle attitude. C'est à très juste titre qu'il voudrait voir la théologie chrétienne s'ouvrir davantage aux autres formes de la foi. Cependant, il faut bien regretter la manière simpliste, et même caricaturale, dont il présente les autres attitudes possibles; et on peut douter qu'il ait trouvé la bonne perspective pour rendre justice à ces importantes questions. Au lieu de réduire le contenu des affirmations de la doctrine chrétienne au point de leur enlever presque tout leur sens, pourquoi ne pas faire l'inventaire des points de vue divergents de ceux qui, de l'intérieur,

croient et adorent, et de ceux qui, de l'extérieur, observent? D'un esprit aussi conscient de l'importance de l'ensemble des religions mondiales, on aurait pu attendre qu'il propose un examen plus purement phénoménologique de toutes ces questions. Au fond, on ressent, à travers tout ce livre, le conservatisme profond d'hommes d'Eglise qui essaient de rejoindre le XIXe siècle en se révoltant contre les formulations qu'on leur a apprises lorsqu'ils étaient jeunes. Ils croient ainsi se faire l'écho de l'opinion de nombre de membres de l'Eglise, en les libérant de ce que Hick appelle le « fondamentalisme théologique ». Malheureusement, la discussion a encore bien avancé entre-temps; et on aurait été en droit d'espérer (comme le laissait d'ailleurs entendre le titre même du livre) que soit accordée une meilleure attention au caractère symbolique du langage religieux et à la nature exacte de sa prétention à dire la vérité. Par exemple, même si Wiles en parle pour la forme, le livre ne tient pratiquement aucun compte des dimensions rituelles et sacramentelles du christianisme.

Cinq ans après, on ne peut pas dire que ce débat ait eu sur la vie religieuse anglaise un impact immédiat comparable à celui de *Honest to God.* Après tout, sa portée est restée celle d'une discussion universitaire. En tant que tel, toutefois, cet épisode dans l'histoire de la théologie anglaise illustre bien certains aspects du conflit plus large qui oppose la tradition et la modernité dans le christianisme occidental.

La christologie a joué un rôle important sur la scène théologique depuis que, en 1835, la *Vie de Jésus* de D. F. Strauss confronta les Eglises, d'une manière incontournable, aux méthodes et aux acquis de la critique radicale des Evangiles. L'Eglise d'Angleterre réagit moins rapidement que le protestantisme allemand à ce défi. Jusqu'aux années 1880, la critique historique des Evangiles fut le domaine réservé d'auteurs marginaux; et ce n'est que progressivement qu'elle fut assimilée par l'orthodoxie ecclésiastique — non sans être alors associée à une réaffirmation répétée de la croyance en l'incarnation, qui, depuis *Lux Mundi* (1889), a fourni une sorte de slogan à de nombreux écrits anglicans. Et, dans ce contexte, la « doctrine de l'incarnation » n'a eu en général pour signification qu'une prudente modernisation de la théologie patristique: la tradition anglicane avait accordé un statut privilégié à cette période classique de la formation de la doctrine chrétienne.

Le difficile équilibre entre l'orthodoxie des Eglises et une forme modérée de la critique historique dura à peu près de 1880 à 1960; mais il ne put résister au choc de la critique sceptique des Evangiles qui fut lancée, au début du XXe siècle, par Wrede, Wellhausen, Bultmann, etc., pour n'être finalement acceptée dans une large mesure hors d'Allemagne que durant ces dernières vingt-cinq années. En Angleterre, la contestation actuelle des formulations irrationnelles de la foi chrétienne est, pour une part, le reflet de ce changement d'état d'esprit dans les études bibliques. Ainsi, dans le

Myth, il y a un Epilogue dû à Dennis Nineham qui met en garde les théologiens contre les difficultés d'un fondement de la christologie dans « quelque élément spécifique et identifiable de la vie, de la personnalité et de l'activité de Jésus de Nazareth » (p. 202).

Un trait plus évident de ce Symposium, c'est l'influence de la critique historique du développement de la doctrine patristique, dont le représentant a longtemps été Maurice Wiles, et que poursuit ici son ancien élève, Frances Young (de l'Université de Birmingham). La mise en évidence récente de l'importance qu'il faut accorder à la diversité des théologiens du Nouveau Testament est également reprise ici, et elle est utilisée pour remettre à sa vraie place le langage de l'incarnation. En l'occurrence, elle prend la forme d'hypothèses assez audacieuses sur les origines du concept même d'incarnation dans la chrétienté samaritaine, dues à Michael Goulder; cependant, ces hypothèses sont contestées par Frances Young, qui propose une explication plus prudente. Cette partie du débat a d'ailleurs suscité, par la suite, une « Recherche sur les origines de la doctrine de l'incarnation » beaucoup plus substantielle (puisqu'elle couvre 443 pages), et qu'on doit au spécialiste le plus fécond du Nouveau Testament, J. D. G. Dunn: *Christology in the Making*, SCM Press, 1980.

Tous ces éléments font finalement du Symposium une séquelle tardive du protestantisme libéral; ce que confirme aussi le ton de piété qui imprègne l'ouvrage, et qu'a bien noté un recenseur américain (George Lindbeck dans *The Journal of Religion*, 1979). Mais, s'il est vrai que l'actualité de la critique historique de la Bible et des dogmes est prévalente dans ce livre, ce n'est pas là l'unique moteur de la discussion. John Hick lui-même — qui s'est longtemps préoccupé des relations interraciales à Birmingham — insiste avec force, et à très juste titre, sur les rapports entre le christianisme et les autres religions. L'hostilité qu'il manifeste à l'égard de l'incarnation sous ses formes traditionnelles se fonde sur la réputation qu'on a faite à cette doctrine d'encourager l'intolérance. Quant à l'objection formulée par Don Cupitt, dans l'article le plus intéressant de tout le recueil, elle concerne la manière dont le « Christ de la chrétienté » a favorisé des idéologies politiques qui sont devenues inacceptables aujourd'hui.

Ces deux derniers essais fournissaient des points de départ féconds pour d'éventuelles discussions ultérieures. Si ces discussions n'ont pas eu lieu, c'est essentiellement sans doute à cause de la principale faiblesse de l'ouvrage dans son ensemble, qu'ils illustraient de la manière la plus nette, et dont une critique particulièrement vive a été faite par Herbert McCabe, O.P., dans *New Blackfriars* (août 1977): les auteurs n'ont pas suffisamment pris conscience de la variété et de la complexité des réflexions des théologiens chrétiens sur le thème de l'incarnation; ainsi, ils n'ont guère pensé à se demander si *toutes* les versions de cette doctrine tombent de la même manière sous le coup de leurs critiques. A l'exception de Wiles et de

Houlden, ils semblent s'être contentés d'une notion assez simpliste de ce que peut signifier le mot « incarnation ». Ils n'ont pas véritablement tenu compte des théologies de l'incarnation de ces trente dernières années — alors que certaines d'entre elles avaient justement été élaborées avec une pleine conscience de l'obligation que leur faisait la critique historique de modifier la formulation du dogme. Jusqu'à une date récente, la plupart des programmes dans les Facultés de théologie anglaises s'arrêtaient à Chalcédoine; et cet usage semble avoir laissé des marques dans une bonne partie de la pensée théologique anglaise.

Pour illustrer le bien-fondé de cette objection, on peut prendre l'exemple de Maurice Wiles, qui, de tous les auteurs de ce livre, est sans doute le théologien le plus solide, et dont la contribution initiale donne un peu le ton à l'ensemble. Wiles y développe les critiques déjà formulées dans son livre antérieur (*The Remaking of Christian Doctrine*, 1974), ainsi que dans ses deux recueils d'articles (*Working Papers in Doctrine*, 1976, et *Explorations in Theology*, 1979).

Il commence son essai en donnant quelques définitions terminologiques qui font bien pressentir la complexité des problèmes posés. Par « incarnation », il entend ici « le fait que Jésus de Nazareth est unique en ce sens précis que, tout en reconnaissant qu'il est pleinement homme, on peut dire de lui — et de lui seulement — qu'il est également pleinement Dieu, c'est-à-dire la deuxième personne de la Trinité où règne l'égalité entre les personnes » (p. 1). Ainsi, bien qu'affirmant que « la foi en l'incarnation prise dans ce sens n'est pas nécessairement liée aux catégories propres à la définition de Chalcédoine », Wiles a déjà présenté la question christologique comme revenant à accepter ou à refuser les formulations patristiques — au lieu de se demander d'abord ce que ces formulations ont pu signifier à l'époque, et ce qu'elles pourraient signifier aujourd'hui. Sous sa forme actuelle, la question du caractère unique de Jésus et de sa divinité (ainsi d'ailleurs que la question de savoir ce qu'on entend par ces mots), toute cette question se confond avec le problème, assez différent, de l'intelligibilité du langage patristique, et de la valeur qu'il peut avoir de nos jours.

Ensuite, Wiles soutient que l'incarnation (prise dans le sens qu'il lui donne) « est *une* interprétation de la signification de Jésus » (p. 2), un peu comme la transsubstantiation est *une* interprétation de l'Eucharistie. Quant à moi, je dirais plutôt que la transsubstantiation est *une* interprétation de la croyance universelle de l'Eglise en la présence réelle du Christ dans le sacrement. De même, donc, je dirais que l'« incarnation » au sens de Wiles peut également être conçue à travers toute une série de formulations théologiques différentes: on peut la considérer comme un dogme fondamental qui détermine la structure de la foi chrétienne — plutôt que d'en faire simplement une manière parmi d'autres d'exprimer le christianisme. Ce que Wiles ne nous dit pas dans cet article, c'est s'il veut *nier*, ou alors *développer*, la

pensée traditionnelle des chrétiens. Il y a là une distinction dont il ne semble pas être disposé à tenir compte.

En troisième lieu, il défend l'idée que l'examen historique des origines du christianisme nous amène « à considérer la doctrine comme une interprétation de Jésus qui était adéquate à l'époque où elle est apparue », et non pas comme « une vérité définitive et engageant toutes les générations suivantes » (p. 4). Puis l'histoire de la doctrine — représentée ici, d'une manière assez arbitraire, en la personne de son ancien collègue ultra-conservateur Eric Mascall — le conduit à se demander si « la notion d'un être incarné, c'est-à-dire la notion d'un être qui est à la fois pleinement Dieu et pleinement homme, est bien une notion intelligible » (p. 5). Hick sera plus brutal: pour lui, une telle notion équivaut à celle du cercle carré (p. 178). Enfin, Wiles soulève à juste titre la question de savoir si une reformulation moderne peut, honnêtement, se réclamer du même mot. A coup sûr, si le terme incarnation est pris dans un sens aussi étroit que le fait Wiles, alors la réponse doit être négative. Mais il n'était pas obligé d'adopter une définition aussi restrictive: pourquoi donc a-t-il pris ce parti?

Cet essai moyennement incisif pose des questions qui devaient être discutées. Tout en proposant quelques formulations qui — à mes yeux — ne sont pas satisfaisantes, l'excellent enseignant qu'est Wiles manifeste une certaine conscience des problèmes plus larges qui, à l'évidence, sont passés sous silence dans tout le reste de l'ouvrage. Ainsi, il reconnaît que « la religion est beaucoup plus qu'un ensemble d'idées purement intellectuelles. Elle constitue une tradition vivante et mouvante; et, dans le christianisme, la religion ne prend son sens le plus grand, pour une bonne part, que lorsqu'elle est étroitement liée à l'image et à l'idée de l'incarnation » (p. 6) — comme à celles de l'eucharistie et de la naissance virginale. Toutefois, Wiles voudrait manifestement renoncer aux « thèses métaphysiques sur la personne de Jésus » que nous a léguées la tradition (p. 9), sans pour autant abandonner complètement l'idée que Jésus ait joué un « rôle de médiateur ». En ce qui le concerne, il désirerait conserver une grande partie du langage traditionnel en tant que « manière imagée d'exprimer les vérités » concernant « le don de soi et l'amour de Dieu, et le rôle de Jésus dans la manifestation vivante de cette vision au monde » (p. 9).

Ce qu'on ne trouve pas dans ce texte — ni nulle part ailleurs dans le livre —, c'est ne fût-ce qu'un seul indice de l'inutilité du langage de l'incarnation, qui pourrait suggérer qu'on ferait mieux d'abandonner purement et simplement un tel langage. En contestant l'interprétation « littérale » du langage imagé, on ne pénètre guère sur le terrain du véritable débat théologique; tout au plus peut-on justifier une telle critique en la présentant comme le procès d'une certaine piété populaire. Le devoir qui nous est fait de poursuivre le développement de la doctrine chrétienne à chaque nouvelle génération est également incontestable; après tout, qui a jamais

cherché à remplacer le fondamentalisme biblique par le fondamentalisme patristique? Mais la plupart des théologiens, et des chrétiens en général, accordent davantage d'importance que ne le font les auteurs de ce livre au problème de la continuité entre les formulations passées et présentes du christianisme. Certes, il y en a parmi eux qui se montrent plus réservés que Wiles à l'égard du langage imagé — mais cela pourrait bien ne provenir que d'un simple manque d'imagination de leur part. Et s'il est vrai que certains d'entre eux manifestent la volonté de renoncer à l'idée d'une divinité du Christ, encore faudrait-il qu'ils nous disent s'ils le font parce qu'ils considèrent cette idée comme fausse, ou comme trompeuse, ou comme absurde, ou encore comme inutile — et pourquoi ils la jugent ainsi. C'est alors que la discussion pourra reprendre; en attendant, elle semble bien s'être arrêtée.

Dans la mesure où c'est la doctrine de l'incarnation, plutôt que la notion même de mythe, qui est au centre de ce livre, le titre choisi par l'éditeur est trompeur; d'où les critiques sévères qui n'ont pas manqué d'être faites contre l'absence de références aux débats actuels sur le mythe. Mise à part la préface anonyme, seul Wiles aborde sérieusement le problème; et encore, il ne le fait que sur un point assez limité, celui de l'usage du mot « mythe » chez certains théologiens (de langue anglaise essentiellement). Il y a là tout un travail qui reste à faire, notamment par rapport à l'anthropologie de la religion. La plupart des théologiens seraient d'accord avec Karl Rahner pour trouver gênantes les formulations les plus mythologiques de la doctrine, qui sont d'ailleurs la cible principale des critiques formulées par les participants à ce Symposium. Cependant, tout cela ne fait que redéfinir la véritable difficulté, qui est de voir de plus près ce que l'on entend exactement lorsqu'on emploie le mot « incarnation ». De plus, les implications plus larges du sens du mot « mythe » tel qu'il est utilisé dans les sciences religieuses ouvrent des perspectives potentielles qui devraient apporter quelque chose de positif aux théologiens.

Ce n'est que dans les discussions qui ont fait suite au Symposium que ces questions ont été reprises d'une manière satisfaisante. Les éditeurs organisèrent, en 1978, un colloque où les sept auteurs initiaux purent discuter des problèmes soulevés avec sept autres spécialistes, eux-mêmes plus favorables au langage théologique traditionnel. Le débat fut dirigé par Basil Mitchell, professeur à Oxford, et publié sous le titre: *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (édité par Michael Goulder, SCM Press, 1979); il a porté sur un large ensemble de questions, y compris celles qui touchent le langage de la religion et la cohérence de la doctrine. Stephen Sykes, professeur à Durham University, a soutenu la thèse que « le rôle de l'incarnation dans l'orthodoxie catholique, et dans sa forme première, est celui d'un récit. Dès les débuts de l'Eglise chrétienne, on s'est rendu compte que ce récit avait des implications doctrinales; et, du premier siècle jusqu'au nôtre, on a tenté de nombreuses fois de résoudre les problèmes qu'il pose. Mais ce que

je conteste, c'est qu'il y ait une quelconque doctrine de l'incarnation dont on puisse admettre qu'elle, et elle seule, soit orthodoxe» (p. 115).

L'insistance sur l'incarnation considérée comme un «récit» se retrouve dans un recueil d'essais dus à des théologiens et à des critiques littéraires d'Oxford, et édités par A. E. Harvey: *God Incarnate: Story and Belief* (SPCK, 1981). Il est clair qu'une telle insistance est l'un des résultats positifs du débat; bien que tous ceux qui ont écrit sur ce problème ne se prononcent pas aussi explicitement que Sykes pour la nécessité d'une théologie dogmatique — sans parler de toutes les difficultés traditionnelles que comporte le thème de l'incarnation pour une recherche plus purement conceptuelle, et argumentée.

Il ne faut pas s'étonner que, dans un pays où la philosophie de la religion est plus solidement représentée que ne l'est la théologie systématique, les débats se soient concentrés sur le problème du langage religieux. Le seul fait surprenant est ici qu'on ait prêté si peu d'attention aux travaux récents dans le domaine des sciences sociales, et notamment dans celui de l'anthropologie religieuse. Alors qu'il est tant question du mythe dans tous ces débats, aucun des index ne comporte le nom de Lévi-Strauss...

Néanmoins, on a un peu progressé vers l'effacement de la séparation entre les diverses disciplines. Les historiens du Nouveau Testament voient leurs contributions prises au sérieux — ce qui n'a pas toujours été le cas en Angleterre. En revanche, la réaction conservatrice qu'on rencontre, à l'égard du *Mythe*, dans le petit livre édité par Michael Green (*The Truth of God Incarnate*, Hodder, 1977), n'a pas su saisir dans toute leur profondeur les questions historiques; les auteurs semblent n'avoir guère pris conscience de la manière dont l'esprit des recherches sur le Nouveau Testament a changé depuis le débat analogue qu'avait suscité, dans la christologie anglaise, la *Girton Conference* de la *Modern Churchmen's Union* (en 1921). De fait, l'auteur de la principale contribution au livre de Green, l'évêque Stephen Neill, se souvenant de ce débat antérieur qui remontait, pour lui, à ses années d'études à Cambridge, n'a vu aucune raison de modifier ses positions.

Terminons sur une note théologiquement responsable. Parmi les résumés et les recensions qu'on a faits du débat, il faut accorder une mention spéciale à la contribution de George Newlands, de Cambridge, dans les *New Studies in Theology* (éditées par Stephen Sykes et Derek Holmes, Duckworth, Londres, 1980). Newlands remarque que, davantage que les qualificatifs, c'est le contenu qui compte: «Quant à moi, je ne puis envisager comme adéquate une christologie qui ne comporterait pas l'affirmation d'un don de soi de la part d'un Dieu créateur; un don de soi unique et distinctif, à travers l'identification également unique, et personnelle, de Dieu avec la vie humaine, la mort, et la résurrection de Jésus de Nazareth; un don de soi enfin qui est le point crucial du salut de l'humanité. Qu'on

définisse ou non une telle christologie comme de nature « incarnationnelle », ce n'est qu'à ces conditions que je pourrais, moi, la considérer comme telle; elle ne sera adéquate à mes yeux que parce qu'elle admettra les affirmations fondamentales que je viens d'indiquer » (p. 192). La plupart des théologiens anglais sont désireux d'associer, à une telle fidélité à la tradition, la reconnaissance de la place du mythe et de la métaphore dans le langage religieux et dans l'histoire de l'homme. Du moins théoriquement: on peut douter que, en pratique, nous ayons déjà relevé avec suffisamment de sérieux le défi des autres traditions religieuses et des idéologies, ainsi que des développements récents dans les sciences sociales. Telles sont les questions que les théologiens professionnels doivent maintenant affronter. Le problème du *Mythe*, qu'on peut résumer par la « conviction » qu'a Don Cupitt « que ceux qui persistent aujourd'hui dans la ferme affirmation du dogme de l'incarnation risquent purement et simplement de détruire la croyance en Dieu » (Goulder, p. 45), ce problème relève plutôt de la communication et de l'apologétique. Si, par un dogme « fermement affirmé », Cupitt veut dire « formulé d'une manière trop mythologique », alors il pourrait trouver appui chez Karl Rahner — du moins sur ce point précis. Le mythe conserve sa place; il a un rôle nécessaire à jouer. Mais l'objet de la théologie, c'est la vérité du mythe, et la signification de la doctrine.

(Traduit de l'anglais par Denis Zaslawsky.)