

Laval théologique et philosophique



Christologie fondamentale et christologie dogmatique

Raymond Laflamme

Volume 32, Number 3, 1976

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020543ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020543ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Laflamme, R. (1976). Christologie fondamentale et christologie dogmatique. *Laval théologique et philosophique*, 32(3), 229–260.
<https://doi.org/10.7202/1020543ar>

CHRISTOLOGIE FONDAMENTALE ET CHRISTOLOGIE DOGMATIQUE

† Raymond LAFLAMME

L'ORDRE EN CHRISTOLOGIE

I. RÉFLEXIONS SUR LA MÉTHODE CHRISTOLOGIQUE

Les recherches christologiques des années plus récentes ont entraîné une sorte de déplacement et de passage d'une dogmatique du Christ à une apologétique du Christ, la première voie se voyant identifiée à la christologie « à partir d'en haut », la seconde, à la christologie « à partir d'en bas ». Et dans les débats qui ont trait à ces diverses méthodes, nous gardons souvent l'impression de nous trouver en présence de perspectives irréconciliables: les uns semblent soupçonner les autres de piéger le discours christologique. Le théologien se verrait-il donc contraint de faire une option nette entre l'une ou l'autre de ces approches? Telle ne nous apparaît pas l'alternative qui s'offre à lui, dès là qu'il a soin de distinguer la christologie fondamentale de la christologie dogmatique. Dans les lignes qui suivent, notre propos consisterait à rappeler, dans un premier temps, certaines observations sur la méthode christologique en général et à tenter, dans un second, de résoudre ce qui à l'analyse s'avérera peut-être un faux problème.

1. *La méthode dans une discipline*

« Les réflexions sur les méthodes ne sont pas très fréquentes dans la théologie d'aujourd'hui. Il pourrait sembler que la théologie a à remplir des tâches plus importantes qui répondent plus directement au besoin de foi de l'homme d'aujourd'hui et aux problèmes urgents de l'Église contemporaine que des considérations abstraites et académiques sur les méthodes ». C'est par cette pertinente considération que Walter Kasper nous introduit à son ouvrage *Die Methoden in Dogmatik*¹. Là-dessus, l'auteur épouse tout à fait une préoccupation majeure du philosophe Aristote,

1. W. KASPER, *Die Methoden in Dogmatik*. Einheit und Vielheit, München, 1967; trad. franç.: *Renouveau de la méthode théologique* (Avenir de la théologie, 3), Paris, Cerf, 1968.

pour qui la connaissance du mode de procéder propre à un savoir donné doit précéder celle de cette discipline elle-même. « Dans toute connaissance, dira-t-il, de la plus humble à la plus élevée, l'on distingue deux habitus : celui de la méthode (*παιδεία*) et celui de la science (*ἐπιστήμη*) »². Or, à son avis, le premier tient lieu de *principe* en regard de la démarche scientifique proprement dite et de ce fait il revêt la portée d'un « *magnum virtute* ». Tant et si bien que la moindre erreur à ce plan prolifère inévitablement dans la suite du discours en une multiplicité de déviations³. La connaissance du mode de procéder, soutient-il encore, précède, d'une part, l'acquisition ou la transmission d'un savoir et elle procède, d'autre part, de la possession en plénitude de celui-ci. Entre la méthode d'une discipline et la vérité visée, il existe un rapport de corrélation tel que l'un et l'autre de ces facteurs se conditionnent mutuellement. « Le chemin de la vérité (*methodos*), écrit Kasper, ne peut être que la vérité elle-même. Dans la quête même de la vérité, le chercheur doit déjà être éclairé par la vérité... La méthode est donc l'indication de la route et la conduite sur la route procurée par la vérité même. La méthode est le rappel à l'attention sur la route que la vérité parcourt avec nous, elle permet ainsi de l'explorer à l'avance et d'expérimenter le chemin sur lequel elle nous fait avancer »⁴. Omettre cette démarche méthodologique préalable, c'est encourir les risques inhérents à l'aventurisme scientifique.

La gravité même de l'objet en cause dans le discours théologique suffirait pour imposer à quiconque s'y engage une attention toute circonspecte aux questions relatives à la méthode. Ainsi en est-il du problème qui a trait au mode de procéder en christologie : il revêt une importance majeure et mérite une considération spéciale.

L'un des plus célèbres christologues contemporains, Wolfhart Pannenberg, nous livre à cet égard un remarquable exemple. Son impressionnant ouvrage, *Grundzüge der Christologie*⁵, s'ouvre en effet sur un premier chapitre concernant la méthode christologique ; cette préoccupation traverse l'œuvre et semble constamment présente à l'esprit de l'auteur. Un article plus récent, paru dans *Le Christ visage de Dieu*⁶, confirme à nouveau ce même souci : il expose les vues de l'auteur sur les deux grandes méthodes qui ont cours en christologie, signalant aussi bien le mérite et l'insuffisance de chacune, prise isolément, que la complémentarité de l'une en regard de l'autre dès lors qu'elles se trouveraient conjuguées et corrigées réciproquement. Mentionnons encore les *Basic Questions in Theology* qui traduisent également l'intérêt du théologien allemand pour les questions théologiques d'ordre fondamental, dont celle de la méthode⁷.

Pour être capital, le problème de la méthode christologique n'en demeure pas moins complexe, et l'on ne saurait le résoudre, nous semble-t-il, sans faire appel à certaines données de théologie fondamentale et de logique. Il serait présomptueux de notre part de vouloir y apporter une solution péremptoire. Plus modeste, notre propos

2. ARISTOTE, *Les parties des animaux*, L. I, c.1, 639 a 1-5.

3. Cf. S. THOMAS, *In I De Caelo et Mundo*, l. 9, n. 96-97 (Marietti).

4. W. KASPER, *op. cit.*, p. 11.

5. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1966 ; trad. franç. A. Liefoghe : *Esquisse d'une christologie* (Cogitatio fidei, 62), Paris, Cerf, 1971.

6. W. PANNENBERG, « Christologie et théologie », dans *Le Christ visage de Dieu* (Les quatre fleuves, 4), Paris, Seuil, 1975, pp. 85-99.

7. W. PANNENBERG, *Basic Questions in Theology*, London. SCM Press, 1973.

se limitera à soulever quelques interrogations en marge de la méthode communément adoptée par les christologies contemporaines, dont Pannenberg est certes un illustre représentant ; à examiner certaines apories que présente ou semble présenter l'une ou l'autre voie d'approche du Mystère et à livrer certaines réflexions qui, quoique communes en bien des cas, apparaissent souvent ignorées ou méconnues.

2. Deux courants méthodologiques en christologie

C'est devenu un cliché chez les spécialistes du domaine de s'exprimer, lorsqu'ils parlent de méthode, en termes de christologie « à partir d'en haut » et de christologie « à partir d'en bas ». Essentiellement, ces deux voies divergent quant à leur point de départ et en conséquence, quant au cheminement et à l'ordre du discours, de sorte que chacune procède à partir de là où précisément l'autre aboutit comme à son terme d'investigation. « Pour la christologie qui part « d'en haut », de la divinité de Jésus, c'est l'idée d'incarnation qui est le centre. Au contraire, la christologie qui monte « d'en bas », de l'homme historique Jésus jusqu'à la reconnaissance de sa divinité, s'en tient d'abord au message de Jésus et à son destin et n'en vient qu'en tout dernier lieu à l'idée d'incarnation »⁸. La démarche descendante procède du Verbe éternel, du dogme trinitaire ; elle manifeste la convenance de l'incarnation rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ ; elle élabore le mode de cette union tout à fait singulière et ineffable ainsi que les corollaires qui en découlent aux divers paliers de la personnalité de l'homme Jésus. Puis, on y considère en second lieu les mystères de la vie terrestre du Christ en regard du salut de l'homme pour aboutir ultimement à sa résurrection et à son exaltation auprès du Père⁹. C'est là la voie d'approche des formulations conciliaires, des sommes médiévales, des manuels classiques et, de façon assez généralisée, elle ne jouit guère aujourd'hui de la faveur des christologues.

À ce procédé dogmatique « synthétique », l'idée de christologie ascendante oppose un projet « analytique » : l'intention en est de s'appuyer sur le « Jésus de l'histoire », sur l'attitude et le comportement de celui-ci à l'endroit du Dieu d'Israël, sur la confession de la communauté primitive en un Christ ressuscité, le tout fortement étayé d'arguments d'ordre historique et empirique ; de là, le cheminement nous conduit à la divinité de Jésus, au genre d'unité et de relation qui le rattache à Dieu le Père, à la préexistence de la filiation du Verbe et, pour finir, à l'incarnation de Dieu. Telle est l'épure du discours christologique de Pannenberg ; telle aussi la voie que nombre de théologiens contemporains adoptent, l'estimant plus conforme à la mentalité actuelle parce que plus dynamique, plus inductive et immunisée de surcroît contre certaines idéologies préconçues touchant l'existence de Dieu ou la préexistence du Verbe¹⁰.

8. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 30.

9. Cf. par exemple : S. THOMAS, *S. Th.*, IIIa, prologus.

10. Pour un aperçu sommaire, mais fidèle de la christologie contemporaine, on se référera à : F. REFOULÉ, « Jésus dans la culture contemporaine », dans *Le Christ visage de Dieu* (Les quatre fleuves, 4), Paris, Seuil, 1975, pp. 6-29 ; aux remarquables recensions de B. SESBOÛÉ : « Bulletin de théologie dogmatique : Christologie », *Rech. de Sc. Rel.*, 61 (1973), pp. 423-465 ; 63 (1975), pp. 504-544 ; « Esquisse d'un panorama de la recherche christologique contemporaine », dans *Le Christ, hier, aujourd'hui et demain*. Actes du colloque de christologie (U. Laval, 21 et 22 mars 1975), éd. par R. Lafflamme et M. Gervais, Québec, P.U.L., 1976, pp. 1-43 ; I. BERTEN, dans *Rev. des Sc. phil. et*

Faudrait-il donc, pour donner suite à ce qui semble bien correspondre aux requêtes de la pensée contemporaine, abandonner le schéma chalcédonien d'une christologie descendante et assumer celui d'une christologie ascendante, phénoménologiquement enracinée dans le Jésus de l'histoire? Pannenberg n'hésite pas à s'engager dans cette voie en compagnie de plusieurs autres théologiens, dont le christologue français Christian Duquoc.

3. Résolution du mystère christologique

a) La résolution du dogme de foi

Qui dit « résolution » réfère à un problème de quelque ordre. Il s'agit, en effet, de détacher un nœud (*vinculum solvere*), de dénouer un lien qui retient l'esprit en captivité et, par conséquent, de certifier une interrogation ou un doute. Car, ainsi que l'affirme Thomas d'Aquin : « tel celui qui, dans l'ordre de la vie corporelle, a les pieds liés, tel est celui qui doute; ayant d'une certaine manière l'esprit lié, il ne peut faire marche plus avant et progresser dans la voie de la vie spéculative »¹¹. Or, de par sa structure interne même, la foi surnaturelle comporte essentiellement de tenir captif l'intellect humain face au mystère révélé. Le tout résulte de la convivence au sein d'un être rationnel, en quête d'évidence, de la certitude provenant de la Parole de Dieu et de l'obscurité de celle-ci. Le croyant se trouve par là-même en situation de tension constante, où coexistent à titre « quasi égal » un assentiment et un engagement très fermes dans la confession de foi, d'une part, et des doutes, des interrogations et des fluctuations, d'autre part¹². L'une des toutes premières tâches de la théologie réside dans cet effort réflexif de nature à amenuiser les tensions inhérentes à l'acceptation du Mystère et à rendre ainsi moins onéreux le climat de gêne créé par la rencontre du caractère transcendant de la foi en regard de la raison et du caractère immanent de la raison par rapport à la foi.

Résoudre un problème constitue essentiellement une démarche d'ordre analytique, un processus de retour vers des données ou des éléments antérieurs et moins

théol., 51 (1967), pp. 312-319; 54 (1970), pp. 157-165; K. BLASER, dans *Rev. de théol. et de phil.*, 23 (1973), pp. 332-334. Plusieurs études récentes ont traité à diverses christologies du Nouveau Testament. Signalons-en quelques-unes: J. BLINZLER, H. GEIST, P. HOFFMANN et alii, *Jésus dans les évangiles*, Paris, Cerf, 1971 (cf. bibliographie); R. SCHNACKENBURG, « La christologie du Nouveau Testament et le dogme », dans *Mysterium Salutis*. Dogmatique de l'histoire du salut, Paris, Cerf, 1974, T. 10, pp. 1-235 (cf. bibliographie); R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1961; J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament, I: La prédication de Jésus* (Lectio divina, 76), Paris, Cerf, 1973; J. BLANK, A. VÖGTLE et alii, *Neues Testaments und Kirche*. Für Rudolf Schnackenburg. Herausgegeben von Joachim Gnllka, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1974. De peur de verser dans une hypertrophie bibliographique assez courante, ne retenons encore que quelques titres: L. BOUYER, *Le Fils éternel*. Théologie de la parole de Dieu et christologie, Paris, Cerf, 1974; L. BOFF, *Jésus-Christ libérateur*. Essai de christologie critique, trad. du brésilien par F. Malley, Paris, Cerf, 1974; C. DUQUOC, *Jésus-Christ homme libre*. Esquisse d'une christologie, Paris, Cerf, 1973; J. GUILLET, *Jésus-Christ dans notre monde* (Christus, 39), Paris, Desclée-Bellarmin, 1974; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz, Matthias Grünewald - Verlag, 1974; J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié* (Cogitatio fidei, 80), trad. de l'allemand par B. Fraigneau-Julien, Paris, Cerf - Mame, 1974.

11. S. THOMAS, *In III Met.*, l. 1, n. 339; cf. n. 328 (Marietti).

12. S. THOMAS, *De Ver.*, q. 14, a. 1.

complexes; bref, il s'agit d'un procédé de certification fondé sur des critères de référence plus connus et plus certains¹³. Face aux mystères de la foi et à celui du Christ en particulier, quels pourraient être ces référents? Parvenir à les établir permettrait de fixer le point de départ de la christologie et indiquerait du même coup la voie ultérieure à suivre dans ce champ d'investigation.

b) *Constat de foi et constat scientifique*

À la question du « comment nous pouvons être certains de la réalité du mystère du Christ », il nous faut répondre en posant de prime abord une distinction tout à fait fondamentale entre une résolution de l'ordre de la foi proprement dite (*constat credendo*) et une autre de l'ordre de la science (*constat sciendo*). Tels sont les deux seuls pôles de notre certification face au dogme révélé. Le premier se situe au plan de la grâce, celui de la révélation : le second a des coordonnées naturelles, celles-là même de la raison. Que s'il n'existe pas de hiatus total entre ces deux niveaux de connaissance, il ne faut pas oublier qu'ils « diffèrent selon le genre ». Telle est l'expression martelée utilisée par Thomas d'Aquin, lorsqu'au début de la *Somme théologique*, il veut souligner l'écart qui existe entre la « *sacra doctrina* » et la théodicée¹⁴. Pour lui, on ne saurait réduire les principes de l'une d'elles à ceux de l'autre. À cet égard, il nous apparaît assez clairement que, dans son effort pour résoudre dans l'évidence et la certitude historique le problème soulevé par la résurrection et la divinité de Jésus, W. Pannenberg a enfreint cette donnée primordiale. Il nous sera donné d'y revenir par la suite d'une façon plus explicite.

Le « constat de foi » tire son point de résolution formel et ultime dans la Parole de Dieu dont le contenu nous rejoint instrumentalement à travers l'Écriture, la Tradition et le magistère ecclésial. « Omnibus articulis fidei, dira saint Thomas, inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane »¹⁵. On ne saurait jamais trop le rappeler : la certitude inhérente à la foi surnaturelle repose en toute dernière analyse sur la révélation : celle-ci rend premièrement et principalement témoignage d'elle-même et conséquemment de tout le reste¹⁶. Augustin le faisait remarquer fort justement : « Lumen et se et alia demonstrat »¹⁷. En termes de scolastique, nous dirions que la Parole de Dieu est, pour le croyant, à la fois et indissociablement le « *id quo* » et le « *id quod creditur* ». La Parole de Dieu constitue dans le champ de la foi théologique le référent au delà duquel il n'est plus possible de renvoyer dans notre condition

13. C'est en ce sens que les tout premiers principes constituent un terme ultime de résolution ; en ce sens également, que toute connaissance, d'une certaine manière, se résout en dernière instance dans les sens externes : « oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus » (S. THOMAS, *De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 2).

14. S. THOMAS, *S. Th.*, Ia, q. 1, a. 1, ad 2.

15. S. THOMAS, *S. Th.*, IIa-IIae, q. 5, a. 3, ad 2.

16. S. THOMAS, *De Ver.*, q. 14, a. 8, ad 2 : « Quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum : tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de seipso et consequenter de aliis ». Cf. aussi : ad 4 et ad 9.

17. S. AUGUSTIN, *In Joan. Evang.*, tr. XXXV, 4.

présente. Tant et si bien que le théologien, même au terme de recherches laborieuses et scientifiquement conduites, se voit sans cesse contraint de reconnaître que l'ultime réponse aux problèmes de la foi réside dans la foi elle-même ; qu'il importe de renvoyer celle-ci à ce qui la fonde vraiment et que, somme toute, il faut beaucoup de foi pour croire. Une attitude en sens contraire reviendrait à une forme d'anticipation romantique et illusoire de la vision eschatologique.

Le constat d'ordre scientifique (*sciendo*) est, quant à lui, tributaire de la raison et lié à ses exigences. Appelée à jouer la fonction de « membre » de la foi dans l'articulation théologique, l'intelligence utilisera à cet effet toutes les disciplines humaines susceptibles d'apporter quelque évidence à l'investigation de la vérité révélée. Ce pôle de certification d'ordre humain et rationnel est nécessaire et indispensable et il y a lieu, à cet égard, de rendre hommage à l'effort déployé par Pannenberg pour élaborer ce qu'il qualifie de « théologie de la raison » ou encore de « théologie de la justification »¹⁸. Par le biais de la méthode historico-critique, il entend procéder à une analyse vérificationnelle du discours christologique par souci de soustraire celui-ci à l'accusation de *vide factuel* qu'on pourrait lui faire.

L'un et l'autre de ces constats (*crendo et sciendo*) constituent respectivement et à des degrés spécifiques les fondements de la certitude de notre foi et en conséquence ses lieux propres de résolution. Le premier possède une prérogative absolue sur le plan de la certitude dans la mesure où il prend appui sur la Vérité divine, sur laquelle il se fonde formellement et essentiellement. Le second, par ailleurs, comporte plus de certitude en ce sens que, se situant dans l'ordre de ce qui ressortit à l'évidence, il s'avère plus manifeste, plus ajusté à la raison et voisin de celle-ci. « Sic, dit le Docteur Commun, dicitur esse certius [i.e. ex parte subjecti] quod plenius consequitur intellectus hominis »¹⁹.

Le discours résolutif de la dogmatique nous confronte donc à deux constats fondamentaux, à deux niveaux de certitude, à deux pôles de référence, et c'est la conjonction de l'un avec l'autre qui rend possible la théologie et viable l'adhésion lucide au Mystère. Le danger existe toujours d'opérer non plus une *résolution*, mais une *réduction* de l'un de ces constats à l'autre. En même temps qu'il nous faut être conscients de la continuité qui réside entre eux, il importe de mesurer la discontinuité qui les sépare.

4. Le discours scientifique sur le Christ

L'interpellation qu'adresse la raison au dogme christologique comprend deux phases. Il en va de même du reste pour tout autre mystère de la foi. À ce propos, nous voulons nous référer à un texte remarquable où Thomas d'Aquin dépeint l'une et l'autre de ces étapes²⁰. Il y a une première démarche qui s'impose ; elle est d'ordre

18. Il est intéressant de remarquer combien souvent les mots « justification » ou « justifier » reviennent sous la plume de Pannenberg. Cf. *Esquisse d'une christologie*, pp. 35, 51, 226, 346, etc.

19. S. THOMAS, *S. Th.*, IIa-IIae, q. 4, a. 8.

20. S. THOMAS, *Quodlib. IV*, q. 9, a. 3 : « Quaedam disputatio ordinatur ad removendum dubitationem *an ita sit* : et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus quas recipiunt illi cum quibus disputatur : puta, si cum Judaeis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris testamenti : si cum manichaeis ... Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes

positif et apologétique: il s'agit en effet d'établir l'existence d'une supposée vérité tenue par la foi et d'en manifester le « *an ita sit* ». À cet effet, dira l'auteur, on aura recours à des arguments tirés des autorités qu'accepte l'interlocuteur. Que si d'aventure ce dernier rejetait par exemple les Écritures, c'est à des arguments naturels et rationnels que l'on devrait alors s'en remettre. Mais là ne saurait toutefois s'arrêter le discours du théologien: car, poursuit le saint Docteur, il ne nous est pas suffisant d'être rassurés quant au « *an ita sit* » d'un dogme: il importe non moins de prendre une certaine intelligence du « *quomodo sit verum* » de la réalité qui, bien que de façon voilée, s'y trouve néanmoins véhiculée. La gestation de rationalité impéree par la foi doit aller jusque là, faute de quoi celui qui est à son écoute « n'acquiert rien, ni de science ni d'intelligence, et repart vide ». À juste titre, Pannenberg fait remarquer que « le processus d'histoire de la tradition inclut le thème central de la christologie, l'effort pour comprendre comment cet homme est Dieu »²¹.

Que l'unique Jésus-Christ soit indivisiblement « selon la chair » et « selon l'Esprit », humain et divin, telle est l'affirmation qui interpelle l'assentiment de tout chrétien. Ce nœud d'obscurité situé au cœur même du message révélé provoque inévitablement tout être doué d'entendement à mesurer si et comment il peut l'assumer, sous peine de ne plus adhérer qu'à un christianisme purement verbal.

a) *Le constat de la divinité*

Ainsi donc, pour correspondre à la typologie théologique dont il vient d'être question, la recherche christologique se doit, dans le tout premier temps de son enquête, d'attaquer le problème de la divinité de cet homme singulier et historique, Jésus de Nazareth.

Le point est en effet décisif, car la substance même du christianisme y trouve son fondement. Aussi bien le croyant éprouve-t-il un profond besoin d'être conforté et rassuré sur le « ? » qui escorte le personnage de Nazareth. Si le Christ est vraiment Dieu, il faut convenir que la religion chrétienne recouvre la réalité la plus signifiante et la plus exaltante qui soit. Si au contraire, il ne l'est point, cette même religion n'a d'autre valeur que celle d'un mythe: elle devient en quelque sorte irréaliste et jusqu'à un certain point in-signifiante et ne présente plus qu'un intérêt relatif. Tout au plus ne reste-t-il alors aux spécialistes de ce domaine qu'à tracer des portraits humains du Galiléen et à redire le message éthico-philosophique qu'il a livré. Il existe d'ailleurs toute une galerie de ces présentations²². Dans la plupart des cas, on a grand soin de les justifier en se référant à la recherche exégétique et historique. Mais, il faut le reconnaître, quoique drapé du revêtement de l'objectivité, se devine souvent l'arbitraire d'une subjectivité par trop soucieuse de teinter ces diverses présentations d'après

naturales confugere. Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit; et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire *quomodo sit verum* quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirit et vacuus abscedet ».

21. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 28.

22. Cf. F. REFOULÉ, « Jésus dans la culture contemporaine », dans *Le Christ visage de Dieu* (déjà cité), pp. 12 ss.; G. BESSIÈRE éd., *Que dites-vous du Christ? De saint Marc à Bonhoeffer*, Paris, Cerf, 1969.

la conjoncture d'un milieu socio-culturel ou socio-politique déterminé, le tout étant laissé à la discrétion et au jugement de l'auteur. De telles entreprises ont sans conteste le mérite d'actualiser la personnalité et le message de Jésus-Christ et d'en manifester la pertinence « pour la compréhension de la réalité d'aujourd'hui et le débat actuel sur la vérité de Dieu, la justice de l'homme et du monde »²³ ; mais s'il est fait abstraction de la divinité de cet être humain, l'originalité irréductible du personnage et du message disparaissent du même coup.

Dans l'hypothèse de la non-divinité, la sotériologie se retrouve, à l'instar de la christologie, radicalement abîmée. L'influx du Christ sur le salut de l'homme se résume alors exclusivement à celui qu'exerce une cause exemplaire, sans plus. Nous pourrions traduire ainsi cette influence : aussi bien dans son enseignement que dans son propre comportement, le Jésus historique se révèle comme un guide de l'humanité et un modèle d'achèvement humain ; il devient — on reconnaît la problématique de la raison pratique kantienne, — « l'idée personnifiée du bon principe », « le seul homme agréable à Dieu »²⁴, un idéal de perfection morale ; de cette manière il apporte à l'homme le salut. À cet égard, l'on remarquera que la littérature sotériologique contemporaine fait une très large place à cet angle de l'agir du Christ et que les dimensions méritoire et efficiente de ce même agir face au salut universel demeurent dans l'ombre quand elles ne sont pas tout simplement ignorées. Une telle amputation nous paraît fort significative.

Les deux derniers modes de la causalité salvifique ont, en effet, été élaborés à l'intérieur de la théologie traditionnelle de l'Église pour rendre compte, au plan dynamique, de l'unité d'agir de Jésus-Christ, indivisiblement vrai Dieu et vrai homme au niveau ontologique de sa personne²⁵. Serait-ce que ces théologiens veulent tout simplement délaisser le schème structurel de la métaphysique des causes, l'estimant inadéquat, ou encore que l'insistance apportée au portrait humain de Jésus rend gênantes ce genre de considérations immédiatement afférentes à la divinité de son être ? Cela s'avère manifeste chez ceux qui rejettent la définition chalcédonienne concernant la constitution de la personne du Christ, et pour qui le « retour à Jésus » est un retour à son humanité tout court ; mais ce silence reste ambigu chez ceux qui de façon avouée ne rejettent pas le dogme christologique.

Quoi qu'il en soit, en voulant échapper à ce reproche fait à la christologie « à partir d'en haut » de présupposer au départ la divinité de Jésus, ces auteurs versent inconsciemment dans la même aporie. Il y a une certitude de foi initiale en la divinité qui, au fond, les meut à envisager le personnage de Jésus de cette manière. Moltmann a vu l'incohérence : « Pourquoi, écrit-il, est-ce justement Jésus de Nazareth qui doit être le modèle moral ou le prototype salvifique de l'existence humaine véritable ? Pourquoi le désir d'humanité, de liberté envers le monde et de paix de la conscience ne peut-il se mettre également à l'écoute de Moïse, de Socrate, de Bouddha et de beaucoup d'autres ? La question générale de l'humanité peut obliger Jésus à donner

23. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 97.

24. E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, 1965, p. 96.

25. Cf. sur le sujet le très bon exposé de C. Duquoc dans *Christologie*. Essai dogmatique, 1 : *L'homme Jésus* (Cogitatio fidei, 29), Paris, Cerf, 1968.

une réponse, mais elle ne peut le dire que d'une manière relative, en tant qu'il est un homme parmi d'autres, car ce n'est pas seulement depuis l'*Aufklärung* que la tolérance et la pluralité des esquisses de la véritable existence humaine font partie des exigences de l'humanité»²⁶. « Pour ceux, poursuit-il, qui sont déjà chrétiens par tradition, Jésus peut être interprété comme l'homme parfait, mais ce n'est guère possible pour les païens et les athées post-chrétiens... La nouvelle christologie présuppose elle aussi la foi et dit qu'on peut comprendre ainsi Jésus dans la foi. Elle devient ainsi une christologie moderne située à l'intérieur d'un cercle qui lui est propre et qui ne parle guère encore aux non-croyants, aux incroyants ou à ceux qui ont une autre foi »²⁷.

Pour résumer les considérations relatives à ce dernier point, disons qu'en ce qui a trait à la personne de Jésus, en elle-même aussi bien que dans son aspect fonctionnel salvifique, le constat de la divinité de Jésus doit faire l'objet de la première démarche de la recherche scientifique en christologie et constituer pour autant son point de départ incontestable.

b) *La quête d'intelligence*

La démarche du discours christologique ne saurait se borner à établir le fait de la divinité de Jésus en en faisant ressortir la crédibilité; elle doit déboucher sur les interrogations relatives au « *quomodo sit verum* » de cette affirmation. Car, une fois posé l'énoncé de foi, il surgit une foule de questions qui postulent une réponse. Mentionnons-en quelques-unes au passage: comment concilier l'unité et la dualité d'être du Christ? comment est-il possible de rendre compte de cela de manière que la foi n'apparaisse point absurde? Tout naturellement cette question a fait l'objet des recherches et des controverses christologiques au cours des premiers siècles de la Tradition. Au reste, ce même problème se répercute au niveau du psychologique et au niveau de l'agir du Christ. À quels instruments faut-il recourir pour lui apporter une solution? Comment la personne de Jésus revêt-elle ce coefficient de représentativité et de causalité universelles que lui prête l'Écriture? Comment opère-t-elle le salut de l'homme et de l'univers? Bref, il ne suffit pas d'affirmer, il faut expliciter le « comment cela est ». Et c'est là une tâche essentielle du discours théologique.

À ce stade de l'élaboration et de la recherche, la christologie prend une allure spéculative et elle présente un intérêt du même ordre. Débordant la visée strictement apologetique, elle se métamorphose en dogmatique du Christ. Sous cet angle de la dogmatique, la christologie voit naître un impératif nouveau, celui de se situer d'après les coordonnées du plus vaste ensemble que constitue la théologie systématique, et de se construire conformément aux normes de l'*ἐπιστήμη*. Cette intégration dans ce tout charpenté aura pour effet de lui apporter une lumière nouvelle, celle-là même qui jaillit de l'ordre. Il nous sera donné d'explicitier davantage cette affirmation par la suite. Bornons-nous pour l'instant à une simple réflexion sur l'ordre.

26. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 114.

27. *Ibid.*, p. 115.

Dans un court passage de son *De Magistro*²⁸, saint Thomas apporte une distinction apparemment banale, mais toute prégnante d'implications, entre l'intelligence humaine et la vue dans le domaine physique. En ce qui concerne la vue corporelle, nous dit-il, tous ses objets se situent à une égale distance du point de vue de la connaissance, car la vue ne comportant pas la faculté de discourir, il lui indiffère de connaître un objet avant ou après un autre. Autrement dit, la vue n'est pas conditionnée par la connaissance de l'un pour parvenir à celle de l'autre et, en ce sens, « aequaliter sese habet ad omnia ». Il n'existe aucun rapport d'ordre entre voir un arbre, puis un éléphant, puis un président de république. Pour l'intelligence, il n'en va pas ainsi : elle ne se tient pas à une égale distance de tous ses objets de connaissance : il en est qu'elle peut saisir tout de suite et d'autres qu'elle ne peut atteindre qu'à partir de préconnus déjà possédés. C'est qu'à la différence de la vue corporelle, la raison est une faculté discursive si bien que « non sese habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda ». Il s'ensuit que le facteur ordre conditionne la vie de l'intelligence et la connaissance scientifique et que, du même coup, il devient pour celles-ci un éclairage dont on ne saurait exagérer l'importance. Du reste, l'une des prérogatives de la voie d'enseignement sur celle de l'invention réside précisément dans l'apport de lumière inhérent à l'ordre²⁹.

Une théologie du Christ élaborée trop exclusivement sur la base de l'exégèse ou de l'histoire éprouvera toujours de la peine à découvrir un principe d'ordre de nature à structurer une christologie dogmatique. Même chez d'éminents christologues tels que Pannenberg et Duquoc, pour ne mentionner que ceux-ci, *salvo meliori judicio*, il nous apparaît difficile de lire l'ordre qui commande leur œuvre et d'en retracer le principe d'articulation. Cela n'empêche pas que sur chacun des points particuliers qui s'y trouvent étudiés, nous soyons devant une information et une réflexion impressionnantes ; mais il nous reste néanmoins le sentiment d'une juxtaposition de thèmes et non d'un tout ordonné. L'Écriture, certes, est et doit demeurer le point de départ indiscutable du discours théologique, mais à notre avis elle ne comporte pas explicitement en elle-même le principe d'ordre susceptible de construire l'ἐπιστήμη dogmatique. Dans notre esprit il ne s'agit en aucune façon de minimiser son importance, car, dans la mesure où elle est plus fondamentale, elle conserve évidemment une prérogative sur la dogmatique ; il s'agit tout simplement de marquer la différence qui réside entre les démarches biblique et dogmatique sous l'angle de l'ordre. Cela implique que la christologie dogmatique est en mesure d'apporter sur la personne du Christ un éclairage spécifique.

Autant on a pu reprocher à une certaine christologie traditionnelle, « à partir d'en haut », de s'être détournée du Jésus historique et de s'être limitée à une présentation statique du Mystère, autant faut-il déplorer que la christologie contemporaine, dans son déplacement vers l'histoire et les sciences positives, ne se prolonge généralement pas dans une dogmatique ossaturée. Dès lors, il y a lieu de se demander si la christologie ne se retrouve pas piégée dans une dichotomie qui semblerait insurmontable. Au point où nous en sommes, il nous reste à procéder à un examen plus précis de

28. S. THOMAS, *De Ver.*, q. 11, a. 3. Cf. aussi : a. 1, ad 12.

29. S. THOMAS, *De Ver.*, q. 11, passim ; *S. Th.*, Ia, q. 117, a. 1, c.

chacune des démarches dont il a été fait mention : celle de l'apologétique et celle de la dogmatique, qu'en d'autres termes nous appellerions volontiers christologie fondamentale dans un cas, et christologie dogmatique dans l'autre, nous référant à cet égard au schème analogue bien connu : théologie fondamentale et théologie dogmatique.

II. L'APOLOGÉTIQUE DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS

A – *La preuve historique*

1. *Sa pertinence*

Dans la mesure où la christologie s'applique à faire la preuve de la divinité de Jésus, elle procède forcément suivant un mode inductif. Et à cet égard, toute christologie s'élabore « à partir d'en bas », peu importe qu'elle adopte comme point de départ le Christ ressuscité, le Jésus de l'histoire ou encore le Verbe incarné. Aussi bien nous semble-t-il aberrant d'assimiler la christologie « à partir d'en haut », c'est-à-dire de l'incarnation, au mode déductif et celle « à partir d'en bas », c'est-à-dire de la résurrection ou du Jésus terrestre, au mode inductif. Pannenberg affirme fort justement que l'on ne saurait déduire l'incarnation de la Trinité, même à titre de possibilité, que « la divinité de Jésus apparaît bien plus comme une conclusion qu'un principe de déduction assurée », que « l'action historique de Dieu » n'est pas déductible³⁰. Jamais la christologie appelée « classique » n'a posé l'incarnation du Verbe comme conséquence nécessaire de la Trinité. Là contre, elle a toujours jalousement maintenu le caractère libre et contingent de cet événement comme du reste celui de la création. Nous reviendrons d'ailleurs dans la suite sur la portée de l'argument de convenance théologique de l'incarnation.

La grille de référence communément assumée de nos jours pour justifier la divinité du Christ est le Jésus de l'histoire. Dans le renouveau actuel de la recherche sur Jésus, dû notamment aux travaux de Käsemann, Fuchs et Bornkamm, on ne considère plus avec Bultmann comme accessoire le fait que Jésus lui-même ou quelque autre soit le véritable auteur du message transmis par les synoptiques. On reconnaît au contraire que la foi doit avoir « son appui sur le Jésus historique lui-même »³¹. Moltmann assigne comme étant la première tâche de la christologie, « la vérification critique de la foi chrétienne en Jésus et en son histoire »³². En très nette opposition avec Bultmann et Althaus, pour qui la connaissance du Jésus historique ne présente guère d'intérêt pour la foi, Pannenberg croit, de son côté, que ce qui intéresse la foi, c'est d'abord ce que Jésus fut. Cela seul, enchaîne-t-il, nous permet de connaître ce qu'il est pour nous aujourd'hui³³. Dans la même veine s'inscrit une figure de proue de

30. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, pp. 227, 228, 242. Cf. P. VIGNAUX, « Penser Dieu révélé en Jésus. Philosophie et christologie », dans *Le Christ visage de Dieu* (déjà cité), p. 75.

31. G. EBELING, *Das Wesen des Christlichen Glaubens*, Tübingen, 1959, p. 50.

32. J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 98.

33. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 24.

l'exégèse contemporaine, Joachim Jeremias, qui a consacré sa vie entière à rejoindre le Jésus de l'histoire³⁴. Chez lui, relève justement M. Bouttier, « tout procède d'un inébranlable attachement à la personne de Jésus de Nazareth, racine profonde du piétisme protestant toujours vivace »³⁵. Tandis que Bultmann affirme : « nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personnalité de Jésus parce que les sources chrétiennes en notre possession, très fragmentaires et envahies par la légende, n'ont manifesté aucun intérêt sur ce point et parce qu'il n'existe aucune autre source sur Jésus »³⁶, Jeremias et Pannenberg entreprennent quant à eux de résoudre le problème de la divinité du Christ par la voie de la recherche historique. « Qu'un événement déterminé ait eu lieu ou n'ait pas eu lieu, il y a deux mille ans, écrit Pannenberg, ce n'est pas la foi qui nous en donne la certitude, mais seulement la recherche historique, dans la mesure où l'on peut arriver à la certitude en pareille matière ». Il affirmera encore que « la seule voie ouverte pour parvenir à une certitude au moins approchée touchant les événements d'un temps passé est celle de la recherche historique. Affirmer qu'à côté des instruments de la recherche historique, on dispose encore d'autres moyens qui en cas de conflit sont supérieurs à la critique historique, aboutit à contester dans leur principe les droits de la méthode historique »³⁷.

Pour le professeur Pannenberg, la méthode historique constitue la voie par excellence, voire même la seule, qui permet d'accéder à la certitude de la résurrection du Christ et conséquemment, à celle de sa divinité. En réponse à Althaus, selon qui la résurrection de Jésus « n'est pas un fait historique qu'on puisse prouver », il argumente ainsi : « mais si l'histoire se déclare hors d'état de dire ce qui s'est « vraiment » passé à Pâques, la foi l'est encore davantage ; car la foi ne peut rien transmettre sur les événements du passé qui serait inaccessible à l'historien »³⁸. Affirmation lourde et catégorique, qui montre bien la confiance excessive de l'auteur dans l'enquête historique en ce qui a trait à Jésus. Si bien qu'à son avis, « il n'est aucune raison valable d'affirmer la résurrection de Jésus comme un événement qui s'est réellement produit si l'on ne peut la certifier telle du point de vue historique »³⁹.

2. Ses limites

Pour le théologien de Tübingen, « le fondement de la foi doit être aussi sûr que possible » et « l'essence de la foi est détruite si elle apparaît comme un risque dénué de fondement ». Rien n'est plus juste et plus conforme à la théologie catholique traditionnelle qu'une semblable affirmation. Mais de là est-il légitime de résoudre notre certitude de foi (*constat credendo*) en la personne du Christ dans la certitude

34. J. JEREMIAS, *Le problème historique de Jésus-Christ*, trad. de l'allemand par J. Schlosser, Paris, Épi, 1968.

35. M. BOUTTIER, « Joachim Jeremias ou le scribe ami de Jésus », *Études théologiques et religieuses*, 49 (1974), p. 399.

36. R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, préface de Paul Ricœur, Paris, Seuil, 1968, p. 35.

37. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 116.

38. *Ibid.*, p. 129.

39. *Ibid.*, p. 130.

d'un constat historique comme en un référent quasi exclusif et ultime? Ici se trouvent tout ensemble impliqués: le problème du rapport de la certitude propre à la foi théologique en regard de celle qui origine des sciences humaines (*constat sciendo*); le problème des limites du constat historique quant à la résurrection et au Jésus de l'histoire et, enfin, le problème de l'exclusivisme accordé à la méthode historico-critique dans la recherche d'un constat scientifique. De là les réserves qui vont suivre relativement aux limites du constat scientifique en général et à celles du constat historique en particulier.

a) *Limites du constat scientifique*

Tout nécessaire qu'il soit à la foi théologique, le constat d'ordre scientifique ne peut cependant l'engendrer et l'argument d'ordre historique ne saurait échapper à cette loi. Ebeling s'est constamment élevé contre les tentatives de « démonstration » du fondement de la foi⁴⁰, tout comme Althaus qui soutient énergiquement que la résurrection de Jésus « n'est pas un fait historique qu'on puisse prouver »⁴¹.

La visée de Pannenberg consiste, nous l'avons dit, à vouloir démontrer la divinité de Jésus à partir du fait de sa résurrection. Il ne fait aucun doute que la résurrection du Christ constitue une preuve contraignante, à la façon d'un signe nécessaire (*tekmerium*) de sa divinité. Mais là n'est pas pour autant résolu le problème en cause. Car la question se formule en ces termes: d'où tenons-nous cette résurrection pour certaine? De par la foi ou de par l'évidence? À cela Pannenberg répond que nous la tenons pour certaine de par la certitude historique des faits que nous pouvons scientifiquement établir. Au reste, son effort apologétique et la mise en œuvre des recherches exégétiques et historiques déployée en ce sens ont pour objectif la démonstration de l'événement de Pâques⁴². Sans qu'il soit nécessaire d'analyser en détail le poids des arguments et la valeur de l'enquête, nous pouvons immédiatement déceler ce qui se révèle *à priori* comme une lacune sérieuse, c'est-à-dire la confusion entre deux genres distincts de connaissance et de certitude: celles qui procèdent de la révélation, d'une part, et celles qui, d'autre part, émanent de l'enquête scientifique. Car en tant qu'événement, la résurrection de Jésus-Christ nous est livrée d'une façon paradoxale, comme étant en même temps objet et argument de la foi. Elle nous est donnée dans la foi et pourtant elle fonde notre foi.

Or il semble bien que dans son noble projet de vérification rationnelle du dogme christologique, l'éminent théologien allemand ait fait preuve, ou tout au moins donné l'impression d'une certaine présomption. Non moins préoccupé d'une semblable vérification, le Docteur commun soutenait pour sa part que la résurrection tient lieu d'argument à l'appui de notre foi au Christ: « quia per ejus resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi »⁴³. Mais il ne laisse pas pour

40. G. EBELING, *Theologie und Verkündigung*, 1962, pp. 45, 54; cité par W. Pannenberg dans *Esquisse d'une christologie*, p. 129.

41. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, 6^e éd., 1962, p. 431.

42. Cf. C. DUQUOC, *Christologie*. Essai dogmatique, II: *Le Messie* (Cogitatio fidei, 67), Paris, Cerf, 1972. On lira avec intérêt la critique de la démarche de Pannenberg, pp. 141-154.

43. S. THOMAS, *S. Th.*, IIIa, q. 53, a. 1, c.

autant de soutenir qu'il s'agit là d'un miracle qui est objet de foi, d'une vérité qui transcende la pure raison et dont la certitude repose en définitive sur la révélation⁴⁴. Tout partisan qu'il soit de la validité et de la nécessité de l'argument rationnel, il se plaît à en rappeler fréquemment les limites face au Mystère. Pour Thomas d'Aquin, la foi ne saurait jamais se réduire à une conquête humaine; au contraire, elle est radicalement don de la Parole de Dieu qui témoigne extérieurement de la Vérité et meut intérieurement à y adhérer⁴⁵. « Per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis, quae fit ab aliqua scientia. Sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad credendum »⁴⁶.

b) *Limites du constat historique*

Tandis que chez un Bultmann, il doit exister une rupture presque complète entre l'histoire et la foi; chez un Pannenberg, au contraire, on doit y retrouver une continuité telle que l'histoire se présente comme étant en mesure de démontrer le fait sans quoi la foi demeure « un pur risque dénué de fondement ». Or dans cette résolution devenue réduction du constat de foi au constat rationnel, réduction de la résurrection, mystère de foi, à la résurrection, événement empirique, nous avons relevé ce qui à notre sens constitue un vice de sa christologie. Venons-en maintenant à la portée et à la valeur de ce constat scientifique d'un genre particulier, celui de la discipline historique.

« La recherche historique, appliquée à Jésus, dit J. Guillet, fait apparaître, entre l'homme venu de Galilée et crucifié sous Ponce-Pilate, et le personnage divin adoré dans les communautés chrétiennes et attendu du ciel, une distance quasiment infranchissable »⁴⁷. « Sans aucun doute, affirme pour sa part Bornkamm, dans le domaine de la tradition concernant Jésus, il est devenu de plus en plus difficile d'aboutir à une connaissance historique à peu près certaine : cela tient au caractère des sources... Leur étude a certes fort enrichi notre compréhension, mais en même temps elle a rendu toujours plus incertaine notre connaissance du Jésus historique »⁴⁸. C'est ainsi que relativement aux titres messianiques revendiqués par Jésus, tels ceux de Fils, de Serviteur de Dieu, de Fils de David, de Fils de l'homme, Bornkamm estime qu'aux

44. S. THOMAS, *S. Th.*, IIIa, q. 53, a. 5, c. ; a. 6, ad 1.

45. S. THOMAS, *In Boet. De Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4.

46. S. THOMAS, *S. Th.*, IIa-IIae, q. 6, a. 2, ad 2. Cf. *ibid.*, c. ; également ce remarquable passage sur la méthode théologique: « Nous devons suivre cette méthode. Les vérités que nous livre la Sainte Écriture devront être acceptées comme principes de notre science. En les défendant contre les attaques des incroyants, il faudra essayer, à la lumière de notre esprit, de pénétrer ces vérités qui nous sont offertes tout enrobées d'ombre. On se gardera bien, toutefois, de la présomption de prétendre à la connaissance exhaustive, car, en ce domaine, c'est l'autorité de l'Écriture qui tient lieu de preuve et non la raison naturelle. Il n'en reste pas moins qu'il nous faut manifester que les vérités révélées ne viennent pas en opposition avec la raison naturelle, cela afin de les défendre contre les attaques des infidèles. C'est là du reste la méthode qui a été pré-établie au début de cet ouvrage » (IV C. *Gtes*, c. 1). Cf. également à ce propos les remarques de B. SESBOÛÉ, « Bulletin de théologie dogmatique: Christologie », *Rech. de Sc. Rel.*, 61 (1973), p. 430; A. PATFOORT, « Autour d'un problème christologique », *Angel.*, 51 (1974), pp. 127 ss.

47. J. GUILLET, « Jésus avant Pâques », dans *Le Christ visage de Dieu* (déjà cité), p. 30.

48. G. BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris, Seuil, 1973, p. 16.

yeux de l'histoire ces vocables ne sont pas, pour la plupart, des *ipsissima verba* de Jésus, mais l'expression de la foi de l'Église naissante en la valeur salutaire de la personne et de l'œuvre de Jésus de Nazareth⁴⁹. Par ailleurs, ce même auteur tient que si la foi ne peut reposer sur les conclusions de l'enquête historique, elle n'est pas non plus un pur produit issu de la croyance de la première communauté chrétienne, tant et si bien qu'elle ne saurait être indépendante de l'histoire et qu'il serait à tout le moins étrange que l'histoire ne puisse rien dire de valable sur l'événement. C'est là sans doute une position fort équilibrée⁵⁰.

Sur la nature de la certitude historique, Ratzinger livre des observations qui à notre sens valent d'être reprises ici. Avec la méthode historico-critique, « nous retrouvons, estime-t-il, au plan de la rencontre avec l'histoire, un problème semblable à celui posé pour la recherche de l'être par suite de la méthode des sciences physiques et de la forme sous laquelle les sciences expérimentales interrogent la nature. La physique, nous l'avons vu, renonce à découvrir l'être lui-même, pour se limiter au « positif », au vérifiable ; le gain impressionnant en exactitude, obtenu de cette manière, elle doit le payer en se résignant à une perte de vérité, au risque finalement de voir, derrière l'écran du « positif », l'être, la vérité elle-même lui échapper ; de ce fait, l'ontologie devient de plus en plus impossible et la philosophie se réduit dans une large mesure à la phénoménologie, à la simple question sur ce qui apparaît. Une menace semblable plane sur le domaine de la rencontre avec l'histoire »⁵¹. Que si encore la discipline historique pouvait aspirer au même degré de certitude que celui des sciences physiques ! Mais elle l'escompterait qu'elle n'en a pas la possibilité puisque la matière est tout autre : en un cas, elle est nécessaire et en l'autre, contingente. De plus, autres sont les possibilités de vérification, l'histoire ne permettant pas la répétition de l'expérience sur laquelle repose la certitude propre aux sciences de la nature. L'histoire passée n'est en aucune façon renouvelable ; il ne reste donc à l'historien d'autre recours que celui d'une vérification de l'authenticité des documents sur lesquels il fonde son opinion. D'où il ressort que la méthode historico-critique, à la façon des sciences physiques, se borne à l'aspect extérieur, phénoménal, des événements considérés, à la différence toutefois que ce côté phénoménal, c'est-à-dire le côté extérieur vérifiable des documents, se révèle beaucoup plus problématique que le positivisme physique.

Ratzinger en tire cette conclusion : « Ainsi l'« histoire scientifique » (*Historie*), au sens strict du mot, dévoile et voile à la fois l'« histoire réelle » (*Geschichte*). Il en résulte que l'« histoire scientifique » peut voir l'homme-Jésus, mais qu'elle ne saurait guère découvrir son être de Christ qui, en tant que vérité de l'« histoire réelle » (*Geschichte*), ne se laisse pas intégrer dans les catégories d'un savoir démontrable par les documents et visant la simple exactitude »⁵². Il nous livre son impression globale en ces termes :

49. *Ibid.*, pp. 233 ss.

50. Dans la même ligne de pensée, à quelques nuances près, nous retrouvons cet autre exégète allemand, Ernst Käsemann. Cf. *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, pp. 145-173. C. Duquoc adopte une position également fort équilibrée. Pour lui, il existe une continuité entre l'événement et le sens, mais cette continuité n'est pas sans comporter des distorsions appréciables auxquelles Pannenberg n'a pas porté suffisamment attention.

51. J. RATZINGER, *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1969, pp. 126-127.

52. *Ibid.*, p. 128.

« Pour qui pense en historien, tout cet ensemble constitue un tableau en absurde, même s'il trouve aujourd'hui des adeptes en foule. Pour ma part, j'avoue que vraiment, même abstraction faite de la foi chrétienne et uniquement de par ma pratique de l'histoire, je suis plus volontiers et plus facilement porté à croire que Dieu soit devenu homme qu'à croire en la vérité d'un tel conglomérat d'hypothèses »⁵³. Voilà qui nous semble constituer un témoignage de poids concernant les limites de la certitude historique face au problème de Jésus-Christ.

En fait, il existe aujourd'hui un très large consensus entre exégètes, de quelque tradition spirituelle et confessionnelle qu'ils soient, au plan de la méthode. Tous font appel aux désormais célèbres méthodes : *Formgeschichte*, *Redaktiongeschichte*, etc. Ainsi un tel consensus conduit-il à un large accord sur quelques points importants. F. Refoulé mentionne les suivants : « l'impossibilité d'écrire aujourd'hui une « vie de Jésus », en raison de la perspective kérygmatisée prédominante des évangiles ; l'impossibilité de partir des titres décernés à Jésus pour cerner sa personnalité, les titres ne pouvant être compris à partir d'eux-mêmes. Sans doute les exégètes sont-ils loin de s'accorder entre eux sur l'origine de ces titres, notamment celui de Fils de l'homme, mais tous reconnaissent que, de toute façon, ces titres une fois appliqués à Jésus ont subi une « refonte » et que leur sens ne saurait s'établir en vertu de l'usage allégué par ces termes »⁵⁴. Et nonobstant l'accord commun sur la méthode de ces enquêtes historiques, les résultats s'évaluent toutefois en un éventail d'opinions plus ou moins diverses. Faisant écho à cet état de choses, B. Gerhardsson, d'une façon peut-être un peu trop pessimiste, en est venu à déclarer ceci : « Pour le moment, il est presque impossible de tracer une image synthétique qui représenterait l'état actuel des recherches ; nous constatons que les chercheurs ne sont pas du tout d'accord sur ce que fut, dans l'histoire, Jésus de Nazareth, sur ce qu'il a voulu, sur ce qu'il a dit, sur ce qu'il a fait »⁵⁵.

Plusieurs éléments interviennent susceptibles d'expliquer ces divergences allant du scepticisme le plus complet à la plus totale crédulité en passant par une critique prudemment modérée. Il serait hors de la compétence du dogmaticien que nous sommes et hors de propos d'entrer dans ces genres d'analyse⁵⁶. Ce qui retient l'attention, c'est le caractère relativement précaire de certitude à laquelle aboutit la méthode historico-scientifique. Nous sommes convaincu, quant à nous, qu'une réalité peut certainement être historique sans qu'il soit historiquement certain qu'elle soit historique. Il en va ainsi de la vérité de foi : celle-ci peut fort bien être de foi sans qu'il

53. *Ibid.*, p. 143.

54. F. REFOULÉ, « Jésus dans la culture contemporaine », dans *Le Christ visage de Dieu* (déjà cité), p. 16.

55. B. GERHARDSSON, « Du judéo-christianisme à Jésus par le Shema », dans *Rech. de Sc. Rel.*, 60 (1972), p. 23.

56. Cf. J. JEREMIAS, « Caractéristiques de l'ipsissima vox de Jésus », dans *Abba. Jésus et son Père*, Paris, Seuil, 1972, pp. 95-99 ; « Crédibilité de la tradition des paroles de Jésus », dans *Théologie du Nouveau Testament*, I : *La prédication de Jésus*, pp. 7-50 ; C. H. DODD, *Évangile et histoire* (Lire la Bible), Paris, Cerf, 1974, pp. 84-96 ; D. G. A. CALVERT, « An examination of the criteria for distinguishing the authentic words of Jesus », *New Test. Stud.*, 18 (1972), pp. 209-219 ; R. LATOURELLE, « Critères d'authenticité historique des évangiles », *Greg.*, 55 (1974), pp. 609-637 ; C. PERROT, « La lecture d'un texte évangélique. Essai méthodologique à partir de Marc X, 13-16 », dans *Le point théologique*, vol. II, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 115-121 ; M. BOUTTIER, « Joachim Jeremias ou le scribe ami de Jésus », *Études théologiques et religieuses*, 49 (1974), pp. 397-400.

soit de foi qu'elle est de foi ; autrement, ne seraient de foi que les vérités de foi définie. Ceci étant concédé, il n'empêche que si la foi puisait son fondement dans l'histoire et si sa certitude était fonction des résultats de celle-ci, elle deviendrait à son tour incertaine et fort problématique.

Soeren Kierkegaard l'avait bien vu qui écrivait dans le *Postscriptum* : « Même avec la persévérance et l'érudition la plus étonnante, et même si la tête de tous les critiques était fixée à un seul coup, on ne va pourtant jamais au-delà d'une approximation, et entre cet intérêt du savant et celui de quelqu'un qui est personnellement et infiniment intéressé à sa béatitude, il y a une différence de nature essentielle ». Car « dans la relation avec l'histoire la plus grande certitude n'est qu'une approximation et une approximation est trop peu pour qu'on puisse bâtir sur elle sa béatitude ». Il ajoute même, non sans quelque outrance : « Elle est même si hétérogène avec une béatitude éternelle qu'il n'en peut sortir aucune conclusion »⁵⁷. Certes, il va trop loin quand il déclare que la foi doit regarder la preuve historique « comme son ennemie » et lorsqu'il compare la foi en quête de justification rationnelle « à une amoureuse qui ne se laisse pas contenter par son amour, mais rougit perfidement de son fiancé, et éprouve le besoin d'avoir une preuve qu'il est quelqu'un de remarquable »⁵⁸. Il a fort bien perçu cependant que la foi ne pouvait se résoudre ultimement ni dans la science, ni surtout dans la certitude historique.

Non pas, loin de là, que la foi puisse faire abstraction de l'histoire, car son rapport à l'histoire reste essentiel. « Si l'Éternel est entré dans le temps, écrit ainsi P. Collin, on nierait la logique et en fin de compte la réalité de cette incarnation en n'acceptant pas que soient offertes à la confrontation raisonnable des hommes les traces qu'il y a laissées »⁵⁹. Aussi Käsemann a-t-il pu, à l'encontre de son maître Bultmann, tenir que « l'histoire de Jésus est constitutive pour la foi, parce que le Seigneur élevé et le Seigneur terrestre sont identiques »⁶⁰. Sans lien entre le fait et le sens, il faut admettre avec Ebeling⁶¹ que le sol se déroberait sous la foi chrétienne et, avec Marxsen, que le kérygme deviendrait doctrine ou idéologie.

Bref, le constat historique que nous sommes en mesure d'atteindre touchant la divinité de Jésus, l'identité du Christ kérygmatique avec le Jésus terrestre, ne transcende pas le degré de certitude caractéristique du vraisemblable ou du probable et on aurait grand tort de le majorer. Aussi peut-on à juste titre parler *de la tristesse de l'historien et de la certitude du croyant*.

B – La preuve philosophique

Nous estimons que c'est une méprise de *réduire la christologie à une apologétique du Christ* ; de *réduire l'apologétique du Christ à la méthode historico-critique* ; de

57. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum aux miettes philosophiques*, trad. du danois par P. Petit, Gallimard, Paris, 1949, pp. 14–15 et passim.

58. *Ibid.*, p. 19.

59. P. COLLIN, « Le caractère sacré de la personne de Jésus-Christ. Approche philosophique », *Rech. de Sc. Rel.*, 57 (1969), p. 535.

60. E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, p. 161.

61. G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1959 ; trad. franç. : *L'essence de la foi chrétienne*, Paris, Seuil, 1970, p. 51 (et le c. IV dans son ensemble).

réduire le mode inductif à la méthode historique, et enfin de réduire la christologie « à partir d'en bas » à la typologie de recherche propre aux sciences positives. Il existe, en effet, une autre façon apologetique d'argumenter en faveur de l'Incarnation de Dieu en Jésus-Christ, et ce mode se révèle non moins inductif, peut-être même plus convaincant : il s'agit de l'argumentation tirée de l'anthropologie philosophique.

Le mystère qui entoure la personne de Jésus-Christ, tel qu'il nous est véhiculé par la révélation et tel qu'il est reçu dans la foi, peut être philosophiquement certifié ou vérifié à partir de deux pôles incontestables de résolution. L'énoncé proposé : « Et le Verbe s'est fait chair » (Jn 1, 14) implique dans sa formulation même deux points de référence : le *Logos* et la *Sarx*, Dieu et l'homme. Si bien que la démarche apologetique pourra assumer comme point de départ, d'un côté, l'homme, tel qu'il se présente à l'expérience commune et à l'anthropologie et, d'un autre côté, Dieu, tel qu'à partir du créé il se livre à la connaissance de l'esprit humain.

1. *L'humain*

Un regard sur l'être humain envisagé sous ses angles d'être à la fois individuel, collectif et religieux pourra conduire à reconnaître en Jésus la réalisation parfaite de ce qui se retrouve à l'état d'aspiration et d'attente dans le tréfonds de chaque homme. Il s'agit de thématiser l'existential humain révélé spécialement à l'occasion de certaines situations privilégiées de l'existence humaine. Telle la Loi ancienne, qui en occasionnant la transgression, révélait à l'homme le mal qui en lui était à l'origine de la faute, telles apparaissent ces situations que sont dans la vie de l'humanité l'ignorance, le péché, la fatalité, la solitude, la mort, etc. Ces coordonnées inhérentes à l'être humain, par suite des limitations mêmes qu'elles lui imposent, le font accéder à la conscience des aspirations fondamentales inscrites au cœur même de sa nature, laquelle se révèle comme aliénée parce que divisée entre son « ce qui est » et son « ce qui devrait être »⁶².

La thématisation de l'expérience ressentie au for d'un chacun sert ainsi de cheminement pour la reconnaissance d'un besoin de salut et l'attente d'un Messie libérateur. N'est-ce pas, en effet, une merveilleuse place pour situer celui que, par ailleurs, la foi confesse comme Jésus-Christ, Sauveur universel? À n'en pas douter, une telle démarche constitue une voie de perception et de reconnaissance de l'incarnation de Dieu en Jésus, celle-ci se révélant comme réalisation de soi par Dieu et comme salut de soi par Dieu⁶³.

Un arrêt réflexif sur la dimension religieuse de tout être humain, en tant que créature en relation congénitale avec son Créateur, représente également un sentier susceptible de conduire à l'acceptation de la dimension divine de Jésus, dans la mesure où celui-ci réalise à un point exceptionnel la relation possible de l'homme avec Dieu ainsi qu'en témoignent les évangiles. Dans son article « Christologie et théologie »⁶⁴,

62. Cf. P. TILLICH, *Systematic Theology*, T. II, Univ. of Chicago Press, 1951. — Une démarche de cet ordre a été suivie par J. Doyon au début de son ouvrage *Christologie pour notre temps*, Sherbrooke, éd. paulines, 1968, pp. 15-32.

63. Cf. W. PANNENBERG, « Christologie et théologie », dans *Le Christ visage de Dieu* (déjà cité), pp. 96 ss.

64. *Ibid.*, p. 90.

Pannenberg s'écarte de la problématique trop singularisante d'une christologie « à partir d'en bas » limitée à la relation particulière avec Dieu de cet homme singulier qu'est Jésus, et il l'élargit en prenant pour base les rapports de l'homme en général à Dieu. « La religion de l'homme, écrit-il, même en ses perversions, n'exprime pas seulement le culte humain des idoles, mais exprime toujours aussi la relation inaliénable de l'homme à son Créateur. C'est pourquoi en définitive l'annonce par Jésus de Dieu qui vient dans l'avenir de son règne n'est nullement l'opposé de toute religion humaine, mais une fois posée elle-même comme vraie, elle est la religion de l'homme amenée à sa vérité. Il faut donc comprendre l'histoire de la religion d'Israël et, en outre, l'histoire de la religion des hommes en général comme la voie suivie par Dieu pour se révéler en Jésus-Christ ». Et l'auteur ajoute : « Quant aux problèmes de la méthode en christologie, il ressort de ces réflexions qu'on peut surmonter l'alternative d'une christologie « à partir de Dieu » (« d'en haut ») ou « à partir de l'homme » (« d'en bas »). D'abord, en approfondissant et en élargissant au point de départ une christologie concentrée sur Jésus de Nazareth : que cet homme ne soit pas accessible sans son Dieu, cela ne vaut pas exclusivement de Jésus, comme on l'a vu, mais de l'humanité en général »⁶⁵. Dans la même veine il poursuit : « Ce n'est pas seulement comme chrétien, mais déjà comme homme en général — bien que de manière différente — que le théologien est introduit lui aussi dans le cercle de la vie divine qui relie Jésus au Père. Il en est ainsi, on l'a établi, du point de vue même de la foi chrétienne. Pour cette raison, la théologie peut thématiser l'être humain dans sa relation à Dieu sous forme d'argumentation humainement et universellement compréhensible et pas seulement sous forme de décisions subjectives de la foi dont la justification échappe, ou de décisions autoritaires qui, dépourvues de fondement en elles-mêmes, ne pourraient être accueillies comme telles que par des décisions subjectives aussi de foi »⁶⁶.

Bref, une démarche apologétique fondée sur l'anthropologie est tout à fait appropriée pour une manuduction à l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ.

Comme l'écrit M. Gervais, « il est certain en effet que notre époque, si profondément marquée par l'intérêt porté à l'homme et aux réalités humaines, ne saurait se satisfaire d'une apologétique orientée exclusivement vers une démonstration de la crédibilité historique du christianisme. L'on aura beau faire les plus solides exposés sur l'historicité des évangiles, sur la transcendance historique du personnage historique de Jésus..., si l'on ne fait pas ressortir le lien entre le message chrétien et la réalité humaine, tout cela est condamné à demeurer lettre morte et l'on n'aura pas justifié adéquatement l'adhésion de la foi aux yeux des hommes de notre temps »⁶⁷. Le P. Bouillard en donne la raison : c'est que, dit-il, « la révélation de Dieu n'aurait aucun sens pour nous, si elle n'était aussi révélation du sens de notre existence. Pour que les signes de la révélation soient compris comme tels, il faut que le sujet saisisse qu'il y a un rapport intrinsèque entre le mystère qu'ils sont censés manifester et notre propre

65. *Ibid.*, p. 91.

66. *Ibid.*

67. M. GERVAIS, *Intelligence humaine et vision de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*, (Dissertatio ad lauream apud Angelicum), Rome, 1973, p. 313, Cf. aussi: pp. 309-319.

existence. Il faut que le sujet entrevoie au moins ce que la foi chrétienne apporte à l'achèvement de sa destinée. Aucune apologétique ne le touchera, si elle ne passe de quelque manière par là. Miracles ou autres signes le laisseront aveugles, s'il ne comprend pas que le phénomène chrétien dont ils font partie répond à la question de notre existence »⁶⁸.

Dans la même foulée, H. Fries décrivait ainsi cette exigence nouvelle d'une apologétique intégrale: « Il faut que les affirmations de la foi [et spécialement la révélation du Christ et de son salut] s'adressent à l'homme de manière qu'il s'y retrouve et se sente concerné par elles, que par elles seulement il se comprenne en un sens véritable et radical, qu'il ne s'aliène pas par là, mais se réalise, que ces affirmations donnent réponse à ses questions »⁶⁹.

Dans un article majeur sur les rapports entre théologie et anthropologie⁷⁰, K. Rahner insistait lui aussi sur cette nécessité de « manifester le lien entre les énoncés dogmatiques et l'expérience humaine réflexivement thématifiée »⁷¹. Il appuyait cette nécessité sur le fait que toutes les difficultés qu'éprouve l'homme d'aujourd'hui face au mystère du Christ « peuvent être ramenées à une structure formelle commune: les énoncés théologiques ne sont pas formulés de telle façon que l'homme puisse saisir comment ce qu'ils visent se relie à la compréhension de lui-même que lui donne sa propre expérience »⁷². Rahner proposait donc de prendre « la voie qui s'impose en théologie, celle d'une méthode anthropologique et transcendante »⁷³.

Bien que non basée sur la méthode historico-critique, une telle démarche constitue cependant un processus de résolution « à partir d'en bas » dont nous avons voulu montrer l'importance et la portée. Rappelons-nous le passage où saint Thomas affirmait que dans la manifestation du « *an ita sit* » d'une vérité de foi, il fallait s'ajuster à l'interlocuteur et avoir recours, dans l'hypothèse d'un rejet de l'autorité de l'Écriture, à des arguments d'ordre naturel. De là, la pertinence de la démarche ci-haut décrite.

Toutefois, on pourrait précisément partir de ce point de vue pour contester l'apropos d'un discours visant à étayer la crédibilité du message chrétien qui soit axé sur l'homme et sur sa quête de sens. Car, c'est un fait évident, l'anthropocentrisme qui dominait la pensée moderne est en voie d'être relayé par une tendance opposée, celle de l'anti-humanisme⁷⁴. L'homme apparaît désormais à plusieurs comme à Lévi-Strauss: un « insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène

68. H. BOUILLARD, « L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale », *Concilium*, 6 (1965), p. 89. Cf. aussi: Id., *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961; « L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie », *Rech. de Sc. Rel.*, 37 (1950), pp. 98-112, M. GERVAIS, « La théologie fondamentale et la dogmatique de la Révélation », *Laval théol. et phil.*, 26 (1970), pp. 223-232.

69. H. FRIES, « De l'apologétique à la théologie fondamentale », *Concilium*, 46 (1969), pp. 56-57. Nous référons le lecteur à l'ensemble de ce numéro de la revue *Concilium*, où se dégage un consensus fondamental des divers auteurs sur la pertinence d'une telle méthode.

70. K. RAHNER, « Théologie et anthropologie », dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cogitatio fidei, 23), Paris, Cerf, 1967, pp. 99-120.

71. *Ibid.*, p. 318.

72. *Ibid.*, p. 115.

73. *Ibid.*, p. 116.

74. Sur ce fait de notre époque et ses implications pour la théologie, cf.: C. GEFFRÉ, « La crise de l'humanisme et l'avenir de la théologie », *Concilium*, 86 (1973), pp. 7-13; J.-M. DOMENACH, « La

philosophique et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive »⁷⁵. D'abord vécue dans les faits, puis ensuite exprimée dans la poésie, le théâtre et le roman, la « mort de l'homme » est apparue comme une exigence méthodologique des sciences dites « humaines », à telle enseigne que C. Lévi-Strauss a pu dire en une phrase aussi percutante que paradoxale : « Le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre »⁷⁶. Que deviennent, dans une telle perspective, les chances d'une justification rationnelle de la foi, fondée sur l'humain et sur sa quête d'infini ?

Nous estimons que l'anti-humanisme ne rend pas irrémédiablement caduque l'effort pour établir un pont entre le mystère chrétien et l'expérience humaine. Il pose seulement à la théologie une objection et une question préalables : existe-t-il une telle chose que l'*homme* comme sujet porteur et donneur de sens ? Dans ce contexte, il est certain qu'une entreprise de justification rationnelle de la foi doit partir de plus loin et tenter de rétablir, sur le terrain proprement philosophique, les prérogatives de la subjectivité humaine. N'empêche qu'il s'agit toujours d'un même projet : fonder sur l'humain la pertinence de la Parole et du salut à lui adressés.

2. *Le divin*

Le problème de la divinité de Jésus renvoie à ce pôle de référence qu'est le divin. Dans l'énoncé de la foi chrétienne, il s'agit bien, en effet, de Dieu qui assume une nature humaine singulière en la personne de Jésus-Christ. En se situant maintenant à partir de Dieu et de ses divers attributs, il devient dès lors cohérent et légitime à la fois d'interpeller cette affirmation et de poser la question devenue célèbre en théologie scolastique : est-ce que l'incarnation convient à Dieu ? C'est de cette façon que Thomas d'Aquin amorce sa christologie⁷⁷. Et il résout la convenance de cette suprême communication de Dieu à sa créature, que constitue l'incarnation de son Verbe, dans l'attribut divin de bonté, dont c'est le propre de se diffuser et de se communiquer aux autres. Pareille façon d'argumenter appelle certaines précisions qu'il nous semble pertinent d'ajouter ici.

Elle se présente selon une forme déductive au point que l'incarnation peut être perçue comme une conséquence nécessaire de la divinité. Et pourtant il n'en est rien, car nous sommes ici en présence d'un argument de convenance théologique, et c'est bien à ce niveau que résident ses coordonnées d'ordre logique. Au dire de Thomas d'Aquin, il existe deux sortes d'argumentation que l'on invoque en faveur d'une thèse donnée : l'une qui la prouve suffisamment et remonte jusqu'à sa racine ; l'autre, qui, une fois la thèse posée, manifeste la cohérence de tous les effets subséquents⁷⁸. Cette

contestation des humanismes dans la culture contemporaine », *ibid.*, pp. 17-26 ; L. MARIN, « La dissolution de l'homme dans les sciences humaines : modèle linguistique et sujet signifiant », *ibid.*, pp. 27-37 ; P. EYT, « La théologie et la mort de l'homme », *Nouv. Rev. théol.*, 96 (1974), pp. 471-488 ; J.-M. DOMENACH, « Situation de la culture européenne », *Doc. cath.*, n. 1690 (18 janv. 1976), pp. 80-83.

75. C. LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1973, p. 614 (cité par P. Eyt, *art. cité*, p. 479).

76. C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326 (cité par P. Eyt, *art. cité*, p. 477).

77. *S. Th.*, IIIa, q. 1, a. 1.

78. *S. Th.*, Ia, q. 32, a. 1, ad 2.

dernière manière d'argumenter est la seule qui soit accessible en matière de foi et elle constitue l'argument caractéristique de la science théologique que l'on appelle l'*argument de convenance*. À son égard, il existe un double danger : celui de majorer sa portée et celui de la minimiser. Plusieurs jugements sévères ont ainsi été portés contre, par exemple, la démarche argumentative globale d'un Teilhard de Chardin, parce qu'on n'avait pas vu qu'il s'agissait d'une argumentation de convenance présupposant un donné révélé initial, la primauté absolue du Christ révélée en saint Paul. On en est dès lors venu à l'accuser de mettre en cause la contingence même de l'incarnation. Dans la critique qu'il adresse à ce genre de démarche pour montrer la divinité de Jésus, Moltmann a raison d'affirmer que, quel que soit le point de départ, Dieu ou l'homme, on se meut dans le cercle d'une foi préalablement posée. Nous lui donnons raison à cet égard, ainsi que nous l'avons dit précédemment. Ce que toutefois il ne semble pas avoir saisi, c'est la portée de la preuve en question. L'herméneutique qu'il en fait laisse entendre que seule serait valable la première catégorie d'argumentation dont parlait Thomas d'Aquin dans le texte cité plus haut, c'est-à-dire l'argument qui prouve suffisamment le principe ou la racine de la thèse. Or, là contre, il s'agit bien de cette catégorie d'arguments qui, une fois la vérité du mystère tenue pour vraie dans la foi, manifeste la cohérence de tout ce qui en découle et, dans cette même mesure, sa convenance. Nous avons fortement insisté sur le fait que le constat de foi était génériquement différent du constat de science, qu'il était nécessaire de *résoudre* le premier dans le second, mais qu'il fallait se garder à tout prix de *réduire* le premier au second.

Ainsi, interpréter la démarche argumentative de la convenance de l'incarnation comme une déduction de l'événement à partir de Dieu ou de la Trinité ne peut provenir que d'une lecture erronée analogue à la précédente. « La possibilité de l'incarnation, écrit Paul Vignaux, ne se lit pas dans le concept que nous pouvons avoir en la Trinité... Comme Pannenberg l'a bien vu, l'incarnation ne peut être pensée que dans une « affirmation dernière », comme « un énoncé ultime » : la reconnaissance du sens d'un événement non déductible. Il faut redire que nous ne pouvons pas la déduire de la Trinité, même à titre de possibilité. Nous devons ajouter que la thèse de la divinité de Jésus apparaît bien plus une conclusion qu'un principe de déduction assurée : « l'action historique de Dieu » n'est pas déductible »⁷⁹. Rien de plus conforme à la théologie traditionnelle, qui a toujours tenu l'incarnation comme étant un événement contingent, irréductible à la loi de nécessité caractéristique de l'ordre naturel, mais au contraire, comme procédant de l'entière liberté divine. Cela étant admis, il demeure non moins certain que « l'action historique de Dieu », dès lors que par la révélation elle nous est dévoilée comme un fait réel, apparaît après coup convenir on ne peut plus à la nature de la divinité et de la suprême bonté. D'où il ressort que le reproche adressé à la théologie « à partir d'en haut » de déduire l'incarnation du Verbe de même que la divinité de Jésus porte absolument à faux. En tout cas, il faudrait cesser de le répéter à la manière d'un cliché et nous le montrer une fois pour toutes.

79. P. VIGNAUX, « Penser Dieu révélé en Jésus. Philosophie et christologie », dans *Le Christ visage de Dieu* (déjà cité), pp. 90 et 95.

L'argument de convenance invoqué ci-haut suppose au préalable l'existence de Dieu et une idée préconçue de ce qu'il est. Cela est juste. Peut-on en déduire pour autant qu'il s'agit là encore du mode déductif de la théologie « à partir d'en haut » et en faire un autre grief au compte de son passif? Est-il besoin de rappeler à cet égard que la connaissance naturelle de l'existence et de la réalité divines procède foncièrement d'une induction ayant comme point de départ la créature et le sensible. Des trois voies bien connues d'accès à cette connaissance, celle de causalité, celle d'éminence et celle de négation, la première a valeur de base par rapport aux deux autres⁸⁰, et elle est essentiellement inductive. Quoi dire de plus, sinon qu'il devient inexact d'assimiler la démarche apologétique susdite à la méthode christologique « à partir d'en haut », déductive, etc., ainsi que plusieurs théologiens semblent le colporter avec une certaine légèreté dans le jugement qu'ils portent sur la christologie appelée « traditionnelle ».

Sans doute est-on davantage justifié de contester l'argument de convenance de l'incarnation dès là qu'en principe l'on récuse la possibilité et la validité d'une connaissance de Dieu autre que celle qui nous est surnaturellement révélée en Jésus-Christ. À travers quelques acrobaties et un certain zigzag dans l'élucidation de ce problème, nous croyons déceler dans le fond de la position de Pannenberg un rejet de la possibilité qu'il y a de connaître la réalité de Dieu par une autre voie que celle de Jésus-Christ. De fait, ce rejet fait ailleurs l'objet d'affirmations explicites. Il y a en effet « le Dieu de Jésus » dont la connaissance n'est accessible que par cet homme historique ; il existe « une idée chrétienne de Dieu » qui s'oppose à celle d'un Dieu saisi abstraction faite de son incarnation en Jésus-Christ. Pourtant le théologien allemand se voit bien contraint d'admettre par ailleurs que, quelle que soit la méthode adoptée en christologie, il faut « présupposer la divinité de Dieu comme déjà connue par ailleurs ». Ainsi écrit-il : « Il reste vrai que le Dieu de Jésus n'est accessible que par cet homme historique. C'est là ce qu'oublie trop facilement la méthode classique de la christologie de l'incarnation qui présuppose déjà Dieu... Dieu ne s'est révélé qu'en Jésus de Nazareth, en cet homme historique : la méthode d'une christologie « à partir d'en haut » ne tient pas suffisamment compte de ce fait. La christologie « à partir d'en bas », elle aussi, doit présupposer la divinité de Dieu comme déjà connue par ailleurs »⁸¹.

Au dire de l'auteur, il s'agit là d'une « faiblesse » commune à l'une et l'autre méthodes. Car « le concept trinitaire de la personne du Fils de Dieu doit être compris à partir de la conception historique de Jésus de Nazareth, mais alors il devient très douteux que la christologie classique de l'incarnation, pour autant qu'elle présuppose l'être de Dieu déjà achevé en lui-même avant le premier pas vers l'incarnation, soit compatible avec la foi trinitaire en l'unité de Dieu et de la personne historique de Jésus de Nazareth... Cet anthropomorphisme dans la représentation du monarque céleste se présente au moment même où l'on pense Dieu comme n'étant pas un avec l'homme Jésus, où l'on se le représente comme Dieu sans rapport à son incarnation »⁸².

80. S. THOMAS, *De Pot.*, q. 7, a. 5 : « Nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare ».

81. W. PANNENBERG, « Christologie et théologie », dans *Le Christ visage de Dieu* (déjà cité), p. 87. Cf. aussi : *Basic Questions in Theology*, London, SCM Press, 1973, T. III, pp. 102-106 ; T. II, pp. 216-227.

82. W. PANNENBERG, *art. cité*, p. 89.

Il serait bien sûr hors du propos et des limites d'un article comme celui-ci de justifier la connaissance naturelle de la réalité divine. Notons tout simplement au passage que, si la connaissance de Dieu révélée en la personne de Jésus est la plus parfaite, la plus achevée qu'il nous soit donné d'avoir de lui ici-bas, cette connaissance n'invalide en rien celle que nous en avons à partir du créé. Quoique incomplète, cette dernière demeure valide et vraie; il en irait autrement si par suffisance elle se posait comme étant ultime à l'exclusion de toute autre connaissance d'un autre genre.

La démarche apologétique, qui de la bonté intrinsèque à la réalité divine conclut à la convenance de l'incarnation du Verbe, résiste à ces multiples attaques que nous avons soulignées, et elle mérite toute la considération propre à un argument de convenance. Nous pourrions cependant pousser plus avant dans la ligne de cet argument et résoudre la pertinence de l'incarnation dans l'attribut de bonté de Dieu. Déjà il nous a été donné d'écrire plus abondamment sur le sujet⁸³. Il suffira donc ici d'aller à l'essentiel du propos.

La bonté (en grec : *χρηστότης*) s'apparente à la bonté d'où elle procède; elle s'en distingue toutefois en ce qu'elle a pour objet spécifique *le mode suivant lequel s'exerce un don*. On la décrit comme une bonté pleine de condescendance, qui s'ajuste, se proportionne aux conditions de celui qui reçoit d'après ce qui s'avère le plus avantageux pour lui. Un don peut facilement nuire, faute de conditionnement et d'accommodation, faute de tact; il peut facilement écraser ou tout au moins blesser par suite d'un manque de condescendance et de commensuration à l'autre. Sénèque décrit ainsi dans son *De beneficiis* cette vertu spéciale: « Les dons qui plaisent sont ceux... qui tout en venant de plus haut que moi n'ont pas été pour l'auteur l'occasion de me mettre triomphalement sous ses pieds, mais... de montrer toute la générosité (bonté) dont il était capable et de descendre à mon niveau, de dépouiller son présent de tout appareil fastueux, de guetter le moment favorable, il est vrai, mais pour me venir en aide à point nommé et non de préférence à un moment de détresse »⁸⁴.

La bonté s'ajoute à la bonté à titre de vertu spéciale parce qu'elle vainc une difficulté particulière, celle qui consiste à amenuiser la distance qui sépare le puissant du faible, le riche du pauvre, celui qui est en pouvoir des subalternes, etc. Ainsi la *χρηστότης* de Dieu aura-t-elle pour effet d'envelopper ses bienfaits de condescendance afin de les proportionner à cet être infiniment distant qu'est l'homme.

Que si la bonté de Dieu est au principe du don, considéré absolument parlant, la bonté est de son côté afférente au mode suivant lequel s'octroie le bienfait en question: elle le revêt de douceur et de suavité par cela qu'elle l'accommode et l'ajuste à la condition de l'autre. Tel est manifestement le cas du don de Dieu dans l'incarnation de son Fils. L'objectif visé par Dieu dans son projet éternel sur l'homme réside essentiellement dans le don de la grâce et de la gloire. Mais dans la conjoncture

83. R. LAFLAMME, « La nature de la bonté divine », *Laval théologique et philosophique*, 19 (1963), pp. 22-48; « Incarnation et *χρηστότης* de Dieu », dans *Le Christ hier, aujourd'hui et demain*. Actes du colloque de christologie (U. Laval, 21 et 22 mars 1975), éd. par R. Laflamme et M. Gervais, Québec, P.U.L., 1976, pp. 231-258.

84. SÉNEQUE, *De beneficiis*, II, 3, 1, trad. F. Préchac, (Les Belles-Lettres), Paris, 1926; cf. aussi: I, 7,20; II, 3,3.

d'une situation existentielle humaine de péché collectif et universel, cet objectif va revêtir dans le dessein initial de Dieu la dimension d'une restauration et d'un salut. Le salut du monde, voilà en quoi réside la substance du don divin. L'incarnation en est donc une modalité puisqu'il s'agit du mode déterminé par la sagesse divine dans la réalisation effective de son don. On comprend dès lors que c'est l'attribut de *χρηστότης* qui dans l'événement Jésus-Christ se retrouve le plus immédiatement et le plus proprement impliqué et démontré.

Aussi bien y aurait-il avantage à prolonger au-delà l'argument de convenance tiré de la bonté divine et à résoudre le Mystère dans l'attribut de bénignité. Même si « la pensée moderne, comme le note Moltmann, n'est plus guère une pensée admirative, contemplative, mais plutôt opérationnelle »⁸⁵, il n'en demeure pas moins vrai qu'une telle approche fait prendre conscience du fait que la religion chrétienne, axée sur l'incarnation, se révèle comme une religion profondément humaine, conçue et façonnée à la taille d'un être sensible d'abord, et spirituel ensuite. Du même coup l'on y trouverait un signe de crédibilité en faveur d'une croyance qui en Jésus-Christ conjugue l'exaltation du divin (la bénignité) avec l'exaltation de l'humain (l'incarnation).

La valeur apologétique de ces arguments d'ordre métaphysico-anthropologique apportés comme preuve de croyabilité de la divinité de Jésus n'évacue en aucune façon celle de l'approche apologétique à base historico-critique. L'une et l'autre de ces démarches nous semblent devoir se réunir dans une complémentarité réciproque. À cet égard, la désaffection pour la preuve d'ordre philosophique est à déplorer. Après tout, il faudrait s'interroger sérieusement et se demander si, tout compte fait, la certitude à laquelle nous sommes en mesure d'accéder au terme de notre enquête historique sur Jésus, homme-Dieu, dépasse celle que nous pouvons en avoir à partir des données expérimentales sur l'être humain en général et des données qui nous sont accessibles sur un Dieu absolu, créateur, origine et terme de l'histoire. Ce qui demeure certain, c'est que dans un cas aussi bien que dans l'autre, le constat de science concernant la divinité du Christ ne nous permet pas d'accéder au-delà de la vraisemblance ou de la non-répugnance du Mystère et qu'il ne permet pas d'atteindre à l'évidence.

III. LA CHRISTOLOGIE DOGMATIQUE

Pour clore notre exposé nous ajouterons quelques observations relativement succinctes en marge d'une dogmatique de Jésus-Christ. Le discours christologique dont il vient d'être question s'inscrivait dans l'ordre de la manifestation du « *an ita sit* » de Jésus en tant que chrétiennement confessé comme homme-Dieu. Quelle que soit la diversité des approches, l'objectif visé au départ est d'établir la divinité même de Jésus et d'en faire voir la crédibilité. Et en ce sens, ainsi que nous le mentionnions plus haut, toute christologie se construit radicalement « à partir d'en bas » dans sa démarche apologétique; à moins que le « à partir d'en bas » soit conçu d'une façon si étroite qu'on en vienne à l'assimiler à une méthode particulière du procédé « à partir d'en

85. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 111.

bas » : ce que nous avons voulu contester. Le discours théologique concernant la réalité du Christ demeurerait amputé s'il allait s'en tenir à cette première dimension de recherche. Pour être complet, il doit déboucher sur une dogmatique du Christ et se poursuivre en un travail de gestation d'intelligence du donné de foi et de ses multiples implications. Le processus d'élaboration de la doctrine christologique des tout premiers siècles de la Tradition et qu'on retrouve à l'intérieur même du Nouveau Testament est très éloquent à cet égard.

Or, au stade de la dogmatique, la christologie nous apparaît devoir procéder « à partir d'en haut » et conformément aux normes logiques de l'ἐπιστήμη. Apportons ici la distinction aristotélicienne de l'*ordo inventionis* et de l'*ordo disciplinae* avec quelques brèves remarques en guise d'explication.

L'ordre d'invention consiste dans le processus qui, à partir de ce qui est davantage connu de la part du sujet connaissant, conduit ce dernier à la découverte d'une réalité, d'un objet de savoir qu'il ignorait jusque là. Ici, le point de départ est susceptible de varier d'après les connaissances, les aptitudes, l'expérience, l'environnement, bref, le conditionnement de chacun. Et l'ordre qui en résulte, dans cette même mesure, en sera un accidentel.

L'ordre de doctrine, de son côté, s'établit à partir des objets du savoir scientifique et du lien d'intelligibilité qui les conditionne et les relie entre eux. Il s'agit en conséquence d'un ordre objectif dont le principe, pour reprendre des expressions aristotélico-thomistes, est constitué par le « *notius naturae* », le « *notius quoad se* » ou encore le « *notius simpliciter* »⁸⁶. Dans une science donnée, il existe un lien tel entre ses objets que la connaissance de l'un se trouve dépendante de la connaissance préalable d'un autre. Très différent de l'*ordo demonstrandi*⁸⁷, qui met en cause le processus même de la preuve, l'ordre de discipline est un « *ordo determinandi* », c'est-à-dire un ordre de détermination des objets à considérer successivement dans le savoir en question. À l'encontre du premier, cet ordre en est un de caractère objectif et essentiel. Parce qu'objectif, il pourrait sembler qu'un tel processus pêche contre les lois élémentaires de la manuduction requise à la transmission et réciproquement à l'acquisition du savoir. Il n'en est rien toutefois dès lors qu'à l'intérieur de chacun des objets étudiés les instruments pédagogiques de manuduction sont déployés⁸⁸.

Ainsi, pour revenir au sujet qui nous concerne, il s'avère incontestable que, pour la communauté primitive, la résurrection du Christ constitue l'élément à partir duquel on a découvert et reconnu la divinité de Jésus. La question qui se pose dès lors est la suivante : est-ce que pour autant l'événement de Pâques doit tenir lieu de point de départ dans la christologie dogmatique ? Pannenberg, de façon absolue, y voit le principe de la christologie. Au contraire, nous croyons, conformément aux distinctions que nous avons établies plus haut, que la résurrection doit se situer au principe d'une apologétique du Christ et au terme d'une dogmatique du Christ. Bien sûr, elle ne sera pas, en cette dernière, envisagée sous l'angle de motif de crédibilité et de signe de la divinité, ce qui en faisait le point de départ de la christologie fondamentale ; on l'y

86. S. THOMAS, *In VI Met.*, I, 1, n. 1146 (Marietti).

87. Cf. C. DE KONINCK, préface à l'ouvrage de S. Cantin, *Précis de psychologie thomiste*, Québec, P.U.L., 1960, pp. VII-LXXXIII.

88. Cf. S. THOMAS, *S. Th.*, Ia, q. 117, a. 1.

abordera comme principe et achèvement du projet divin d'une incarnation ordonnée à racheter le genre humain et, avec lui, l'ensemble de l'univers. Bref, elle s'y dévoilera comme principe et terme de la mission visible du Verbe trinitaire.

À cet égard, la critique de Kasper à l'effet que dans une christologie orientée sur l'incarnation, « la vie et le destin de Jésus, et surtout la croix et la résurrection, n'ont plus aucune signification constitutive », nécessite à coup sûr un certain bémol. Peut-être du reste l'apporte-t-il d'une certaine façon lui-même en disant : « *trop* unilatéralement orientée sur l'incarnation ». « La mort de Jésus n'est plus alors, écrit-il, que l'achèvement de l'incarnation : la résurrection n'est plus que la confirmation de la nature divine. Ainsi se trouve raccourci le témoignage global de la Bible. Selon l'Écriture, la christologie a son centre dans la croix et la résurrection »⁸⁹.

En fait, dans l'optique d'une dogmatique ayant son point de départ dans la mission et l'incarnation du Verbe, la mort et la résurrection du Christ sont situées comme finalité même de l'envoi du Fils, dans un contexte immédiatement sotériologique et, globalement, de retour de tout ce qui existe à son principe. L'on n'a qu'à songer un instant à la célèbre question du « motif de l'incarnation » posée traditionnellement au début de ce genre de traité christologique. Il s'établit alors un lien très étroit de sens entre l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ, par cela même que l'événement pascal se trouve ressourcé dans son principe et sa fin.

Pour préciser notre opinion, il n'est peut être pas superflu de rappeler à ce point l'écart qui réside entre deux plans qu'il faut bien se garder de confondre théoriquement : celui du « vivre-le-mystère » et celui du « réfléchir-le-mystère »⁹⁰, en d'autres termes, celui de l'économie du salut et celui de la théologie spéculative.

L'économie du salut se situe à un niveau existentiel : elle est de l'ordre de l'exécution dans le temps du dessein salvifique de Dieu, et corrélativement, du côté de l'homme, de l'ordre du « vivre-le-mystère-du-salut ». L'histoire du peuple élu dans l'Ancien Testament, la vie de Jésus-Christ, celle de la communauté primitive, l'histoire de l'Église et aussi, de façon plus globale et à un autre plan, l'histoire profane, prennent place à ce palier.

Les coordonnées de la théologie, en ce que celle-ci a de spécifique, se voient déterminées, quant à elles, en fonction du « connaître », du « réfléchir-sur-le-mystère-du-salut ». Car elle est science et science de la foi ; mais elle considère proprement la réalité révélée dans son aspect noétique, c'est-à-dire en tant qu'intelligible et ayant un sens. Cela entraîne par voie de nécessité un aspect de dévitalisation et de distanciation par rapport au plan du vécu chrétien. Et cela n'est d'aucune façon un trait original de la discipline théologique. Il en va ainsi de tout discours spéculatif, à l'encontre du discours pratique : il entraîne une certaine abstraction en regard de l'existentiel, et c'est le lot de toute thématization. Pensons simplement à la différence qui réside entre

89. W. KASPER, *Jesus der Christus*, pp. 43-44. Nous le citons ici d'après la traduction de B. Sesboüé, dans « Bulletin de théologie dogmatique : Christologie », *Rech. de Sc. Rel.*, 63 (1975), p. 531.

90. Cf. Y. CONGAR, « Le moment « économique » et le moment « ontologique » dans la *sacra doctrina* (Révélation, Théologie, somme théologique) », dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (Bibl. thomiste, 37), Paris, Vrin, 1967, pp. 135-187 ; L. MALEVEZ, « Nouveau Testament et théologie fonctionnelle », *Rech. de Sc. Rel.*, 48 (1960), pp. 258-290 ; E. SCHILLEBECKX, *Révélation et théologie*, Bruxelles et Paris, Cep, 1965, passim, mais surtout : pp. 325-345.

le vivre et la science biologique, entre le temps et sa définition, le mouvement et sa définition, prier et définir la prière ; et l'on pourrait multiplier les exemples. Si bien que la définition du mouvement n'est pas mouvement ; elle en est le concept. De la même façon, le « réfléchir-sur-le-mystère » ne saurait s'identifier au « vivre-le-mystère » ; il se situe à un autre plan et, de ce fait, il implique un ordre basé sur des exigences d'intelligibilité propres au savoir. Or cet ordre ne coïncide pas nécessairement avec la démarche inductive qui conduit un chacun à accéder existentiellement au mystère et à le vivre concrètement. Aussi bien, le fait que la résurrection ait constitué le principe du cheminement de la communauté primitive vers la foi au Christ n'implique en aucune manière qu'elle doive servir de principe au cheminement de la christologie dogmatique.

L'argument de W. Kasper repose, somme toute, sur le fait que la croix et la résurrection constituent le centre du mystère du Christ de même que celui de la confession de la communauté ecclésiale. Il en déduit que « le contenu et le critère premier de la christologie sont le Jésus terrestre et le Christ ressuscité et élevé »⁹¹. Une telle argumentation paraît irréfutable, tellement sa prémisse est incontestable. Pourtant les distinctions que nous avons rappelées font ressortir, nous semble-t-il, les distorsions inhérentes à pareille façon d'argumenter. Car économiquement, la croix et la résurrection peuvent fort bien constituer le centre de la vie terrestre du Christ et inductivement le principe de la confession de la foi de la communauté primitive, mais cela ne saurait pour autant entraîner qu'elles deviennent le principe illuminateur et le principe d'ordre d'une dogmatique du Christ. Il y a, dans un tel processus argumentatif, confusion entre *mystère du Christ* et *christologie*, entre *accéder existentiellement au mystère* et *réfléchir sur le mystère*. Cette conclusion de Kasper s'avérerait-elle vraie à l'intérieur du discours christologique pris isolément qu'elle demeurerait impuissante à relier organiquement celui-ci à l'ensemble du discours théologique. Il faut dès lors recourir à un autre principe d'ordre et d'unité.

Dans le discours dogmatique, il nous apparaît important de présenter le Christ à la lumière de la théologie trinitaire et dans le prolongement de celle-ci, de sorte que soit manifestée l'unité du mystère de Jésus et de celui de la Trinité au sein du mystère de Dieu, principe et fin de tout ce qui existe. Comment sauvegarder l'unité de la théologie à moins que d'y maintenir un principe de structuration qui corresponde à un ordre objectif des réalités ? Très sensibilisé à ce problème, le P. Le Guillou écrit : « La science théologique est toute fondée sur Dieu, c'est-à-dire sur la sagesse divine donnée dans le Verbe : elle reproduit ainsi dans la complexité d'un discours unifié, l'unité même du Verbe de Dieu commandant tout le plan du salut : l'unité de la théologie est celle même du mystère de Dieu et tout se résout dans le mystère trinitaire nous appelant à sa communion »⁹². « Combien grand, dit ailleurs le même auteur, est le danger de réduire le message chrétien à un message de salut, sans contenu intelligible, et qu'on n'oublie jamais que si la foi est l'attitude suprême de l'homme, elle n'existe jamais que tout entière engendrée et déterminée par l'objet même de la révélation :

91. W. KASPER, *loc. cit.*

92. M.-J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Église*, Paris, Centurion, 1963, p. 24.

Dieu»⁹³. Dès lors que l'on ne considère plus Dieu comme sujet formel de la théologie, à la lumière duquel tout doit être envisagé, même le Christ, l'on assiste à une atomisation du savoir théologique et l'on se perd dans le multiple. Il en résulte autant de petites théologies qu'il y a d'objets matériels étudiés.

À cet égard, un théologien peut fort bien et avec raison rejeter telle conclusion particulière ou telle problématique de Thomas d'Aquin, mais il peut difficilement ne pas admirer l'ordre sans faille qui préside à cette œuvre de systématique qu'est la *Somme théologique*. Tout y est focalisé sur le mystère de Dieu un et trine. En lui réside l'origine de toute créature (*Ia pars*). En lui réside également la fin ou la béatitude de l'homme, qui dans l'accomplissement de cette finalité de communion avec Dieu sera mû tout ensemble par la nature et la grâce (loi, grâce et vertus) (*Iia pars*). Le péché individuel et collectif s'interposant comme obstacle à cette réalisation concrète, Dieu s'incarne et le Verbe incarné devient la voie de vérité « per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus ». Les sacrements de la foi s'inscrivent, comme instruments séparés de salut, dans le prolongement de l'humanité de Jésus, « instrument conjoint de la divinité » (*Iiia pars*). Et dans le prologue de la *tertia pars*, l'auteur énonce son intention de traiter, dans un premier temps, du mystère de l'incarnation, c'est-à-dire de la personne de Jésus, puis des divers mystères de sa vie, c'est-à-dire de son œuvre rédemptrice. Voilà tracée à grands traits l'épure de la théologie systématique de Thomas d'Aquin. L'ordre global de cette théologie permet incontestablement de situer le Christ, d'une part, par rapport au Père et à la mission visible du Fils et, d'autre part, par rapport à l'homme et à la finalité de communion de celui-ci avec le Père dans l'Esprit-Saint. Ce schème nous apparaît rencontrer exactement les exigences de l'« *ordo disciplinae* » ; il présente en outre le précieux avantage d'envisager le Christ non pas comme un sujet théologique isolé : car on peut connaître matériellement une partie, mais pareille connaissance reste fort imparfaite si l'on n'accède pas à la connaissance formelle de cette partie, c'est-à-dire à la connaissance de la partie dans les coordonnées de l'ensemble. Aussi bien notre discours sur le Christ, s'il est ainsi isolé, risque-t-il de devenir « incompréhensible, incroyable et finalement insignifiant »⁹⁴.

Pour D. Wiederkehr, « il y a rétrécissement dangereux des perspectives quand ce rapport d'action entre Dieu et le monde qui se concrétise dans le Christ n'est plus interprété trinitairement... »⁹⁵ Nous nous accordons avec le cadre dans lequel se situe radicalement la christologie de ce théologien. Celle-ci est basée sur le rapport fondamental du Dieu trinitaire avec sa créature. La vie relationnelle de l'intra-divin est traduite de manière visible et selon un devenir historique à travers cet individu, Jésus, qui de par sa relation filiale au Père, devient l'exemplaire et le médiateur sotériologique du rapport premier de Dieu à la créature et celui de celle-ci à Dieu. En d'autres mots, l'« *esse ad* » et l'« *esse ab* » de l'intra-divin sont en Jésus-Christ vécus

93. M.-J. LE GUILLOU, « Nature et unité de la théologie », dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (déjà cité), p. 369.

94. L. BOUYER, *Le Fils éternel*. Théologie de la parole de Dieu et christologie, Paris, Cerf, 1974, p. 7.

95. D. WIEDERKEHR, dans *Mysterium Salutis*. Dogmatique de l'histoire du salut, Paris, Cerf, 1975, T. II, p. 48.

d'une manière humaine. L'être de Jésus retrouve ses coordonnées : son origine du Père, d'une part, et son objectif, d'autre part, la communion de la créature, par Lui, avec le Père.

Nous sommes donc pleinement d'accord avec L. Bouyer sur ce fait que la *Somme théologique* représente « un ensemble christologique dont il faut dire qu'il n'a pas eu jusqu'ici d'équivalent, ni dans la richesse et l'intelligence de son enquête à travers les sources traditionnelles, ni dans la rectitude et la cohérence rationnelle de sa structure et de son exposé, ni non plus dans la profondeur visible et comme palpable de son enracinement dans une vie de foi contemplative »⁹⁶.

La systématisation de la christologie dogmatique d'après un principe d'unité et d'ordre n'entraîne pas, par voie de conséquence, l'aporie qui résiderait dans une présentation neutre et statique du Mystère. À cet effet, il importe que dans l'approche et l'élaboration des divers problèmes relatifs à l'être du Christ soient satisfaites les requêtes d'une christologie néotestamentaire. Ces diverses requêtes, Wiederkehr les formule comme étant celles d'une « christologie personnelle, relationnelle, fonctionnelle et dynamique, faisant droit à l'historicité, solidaire, située au sein de l'histoire de l'Alliance et de la révélation, liée à la sotériologie existentielle »⁹⁷. On le voit sans peine, la tâche de la christologie dogmatique s'avère extrêmement difficile puisque, pour répondre à toutes ces requêtes, il lui faut faire appel aux matériaux fournis par la théologie biblique, l'histoire des dogmes, la philosophie et certaines autres sciences.

Il reste que les requêtes ci-haut décrites ne doivent pas piéger la dogmatique au point de lui faire perdre de vue la nécessité d'avoir, comme le dit Wiederkehr, « un cadre, principe d'ordre et de classification qui, nonobstant cet ordre et cette classification, reste suffisamment ouvert pour embrasser la complexité des thèmes christologiques »⁹⁸.

Si la christologie dogmatique se construisait en marge d'une christologie fondamentale prérequise, elle pourrait certes prêter flanc à un danger de docétisme, l'humanité de Jésus y étant perçue dans la perspective de la divine Trinité et en quelque sorte irradiée des splendeurs de la divinité. La théologie de l'École d'Alexandrie n'a pas échappé à cet écueil. Mais dans la mesure où la démarche « à partir d'en bas », celle de l'apologétique du Christ, est bien assurée au départ, ce danger se trouve pour une part écarté. De même en est-il si l'on ne perd jamais de vue tout au long du discours dogmatique la dimension kénotique de l'incarnation divine et si l'on est attentif au fait qu'en vérité, c'est l'humanité personnifiée de Dieu qui nous sauve en Jésus-Christ. À ce point de vue, la causalité à la fois exemplaire, méritoire et efficiente de l'homme Jésus dans l'œuvre du salut aurait avantage à être remise en évidence. Ainsi pourrait-on parer à la tentation d'un monophysisme de fait, ligne de pente inéluctable, semble-t-il, de nombre de christologies classiques⁹⁹.

96. L. BOUYER, *Le Fils éternel*, p. 418.

97. D. WIEDERKEHR, *op. cit.*, pp. 30-42.

98. *Ibid.*, p. 45.

99. *Ibid.*, pp. 484ss.

CONCLUSION

Dans la recherche d'une méthode appropriée à la christologie, il n'y a pas lieu de faire jouer l'une contre l'autre la méthode ascendante et la méthode descendante. Bien au contraire, seule la conjugaison de l'une avec l'autre rend possible une christologie intégrale. La solution de ce problème si souvent débattu nous a paru reposer à la fois sur la distinction et la complémentarité des deux voies de résolution du discours théologique, celui qui a trait au « *an ita sit* » du Mystère et celui qui porte sur son « *quomodo sit verum* ». Appliqué à la question christologique, cela signifie que la toute première démarche en est une d'ordre apologétique. Son importance s'avère indiscutable, mais il faut avoir soin de ne pas majorer ce genre de preuve et encore moins de le réduire à la méthode historico-critique. Qu'il prenne comme point d'appui l'histoire et le destin de Jésus, l'existential humain ou la réalité divine naturellement connue, ce processus argumentatif ne laisse pas d'en être un d'ordre ascendant. Inachevée toutefois demeurerait cette première réflexion si elle n'aboutissait à une dogmatique christologique, intégrée à l'ensemble théologique, où le Christ se dévoile dans toute sa dimension humainement intelligible, c'est-à-dire selon les coordonnées du Dieu trinitaire, d'où il procède, et celles de l'homme, en fonction de qui il a dressé sa tente au milieu du monde créé. La dogmatique du Christ épouse forcément l'allure de la voie descendante.

« La nouvelle voie de la christologie, écrit B. Sesboüé à l'occasion d'une recension de Kasper, doit donc éviter tout unilatéralisme, soit celui d'une étude purement « dogmatique », soit celui d'une étude exclusivement orientée sur le Jésus terrestre »¹⁰⁰. Il faut au contraire opter pour une christologie intégrale, soucieuse de ne pas abîmer le discours christologique par un exclusivisme fâcheux. La christologie fondamentale est essentielle à la foi dans sa quête de justification rationnelle, mais l'intelligence en laquelle s'incarne la Parole de Dieu a d'autres exigences auxquelles la christologie dogmatique a mission de répondre. Avec leurs mérites et leurs limites respectives, ces deux voies s'avèrent donc essentielles et aucune d'elles ne peut prétendre satisfaire, à elle seule, les requêtes de la « foi qui cherche à comprendre » et les exigences de la considération théologique du mystère du Christ.

100. B. SESBOÜÉ, « Bulletin de théologie dogmatique : Christologie », *Rech. de Sc. Rel.* 63 (1975), p. 530.

PUBLICATIONS DE R. LAFLAMME

- « De la certitude de la foi », *Laval théologique et philosophique*, 10 (1954), pp. 245–259.
- « La nature de la bénignité divine », *Laval théologique et philosophique*, 19 (1963), pp. 22–48.
- « Le schéma sur la Révélation », *Perspectives sociales*, 18 (1963), pp. 57–61.
- « La liberté religieuse dans la morale catholique », *Revue de l'Université Laval*, 18 (1964), pp. 3–19.
- « Le miracle dans l'économie de la Parole », *Laval théologique et philosophique*, 20 (1964), pp. 214–246.
- « Le Conseil presbytéral », *Laval théologique et philosophique*, 23 (1967), pp. 255–268.
- « La doctrine scolaire de l'Église : sa permanence et son insuffisance », dans *Les valeurs chrétiennes et l'éducation*, Québec, P.U.L., 1967, pp. 169–196.
- « Sectarisme d'Église ou sectarisme d'État », *ibid.*, pp. 197–212.
- « Éléments d'interprétation d'*Humanae Vitae* », *Perspectives sociales*, 23 (1968), pp. 96–102.
- « Le religieux et sa responsabilité pastorale », *L'Église de Québec*, 80 (1968), pp. 260–265.
- « Théologie et pastorale scolaire », *Perspectives sociales*, 24 (1969), pp. 90–98.
- « Deux approches onomastiques de la théologie du Mystère », *Laval théologique et philosophique*, 27 (1971), pp. 111–128.
- « Le Conseil presbytéral, une parure? », *Pastorale-Québec*, 84 (1972), pp. 391 ss.
- « Une Faculté de théologie catholique est-elle possible sans un statut spécial? », *Le Devoir*, 3 mai 1974.
- « La confessionnalité scolaire. En marge de *Voies et impasses* », dans *Cahier de pastorale scolaire*, n. 5, Sherbrooke, 1974, pp. 13–21.
- « Le Dieu crucifié », *Pastorale-Québec*, 88 (1976), pp. 163–165.
- « Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Actes du colloque de christologie, U. Laval, 21 et 22 mars 1975, (publié par R. Laflamme et M. Gervais), Québec, P.U.L., 1976.
- « L'Incarnation comme manifestation de la *chrêstotès* divine », dans *Le Christ hier, aujourd'hui et demain*, pp. 231–258.
- « Christologie dogmatique et christologie fondamentale. L'ordre en christologie », *Laval théologique et philosophique*, 32 (1976), pp. 229–259.