

Étude critique : vers une christologie nouvelle quatre ouvrages récents

Autor(en): **Blaser, Klauspeter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1973)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381023>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

VERS UNE CHRISTOLOGIE NOUVELLE QUATRE OUVRAGES RÉCENTS

La question de savoir qui fut et qui est Jésus-Christ semble regagner du terrain dans les milieux les plus divers. Cela est dû d'une part à « la mort de Dieu » déclarée en vertu de la disparition des données théistes et métaphysiques, d'autre part à une nouvelle quête de Dieu en cette ère déshumanisante et dépersonnalisante qui est la nôtre. Personne ne s'étonnera donc que les ouvrages récents en matière de christologie soient tous marqués par la problématique de la sécularisation, lorsqu'ils tentent de formuler une réponse défendable face au défi de notre époque. Une nouvelle christologie implique en fait une nouvelle herméneutique, soit en référence au Nouveau Testament, soit en référence à la christologie classique.

Qu'en est-il de Jésus-Christ ? Voici donc quatre réponses, différentes au point de vue du contenu, mais unies dans leur effort pour arriver à une nouvelle compréhension de la divinité du Christ, et ceci non pas afin d'enrichir notre connaissance spéculative de Dieu, mais au contraire afin de mieux apprécier son plan de salut. Si aujourd'hui il va presque sans dire que Jésus fut une personne historique, entièrement humaine, et qu'il importe de commencer la réflexion à partir de l'incarné plutôt que de l'incarnation, on est en revanche nettement embarrassé par la tâche de maintenir le caractère divin de cette personne, et surtout par la méthode propre à atteindre ce but. *Vere homo*, cela semble acquis, mais *vere deus* ? L'humanité de Dieu - on en parle facilement ; la divinité de l'homme fait problème. On a parfois l'impression que la dogmatique protestante aurait reçu pour devoir de rappeler à sa sœur catholique le principe chalcédonien, tant cette dernière s'efforce de se débarrasser d'un passé christologique qui ne semble plus solide. Seule la prise en considération de nombreux ouvrages pourrait confirmer ce curieux échange des rôles ; nous nous bornons ici à présenter trois livres d'auteurs catholiques et celui d'un théologien protestant, en proposant chaque fois quelques remarques critiques.

Galot¹ expose d'abord les nouvelles tendances en christologie catholique aux Pays-Bas (Hulsbosch, Schillebeeckx, Schoonenberg), selon lesquelles l'homme Jésus représente et dépeint la réalité de Dieu : « La nouvelle christologie peut être définie par trois notes essentielles : c'est une christologie sans dualité, une christologie de la présence de Dieu, une christologie de la transcendance humaine du Christ » (p. 31). L'auteur s'insurge contre ce qui lui semble un refus de la christologie admise par l'Église dès son origine, en particulier de la personne divine préexistante (remplacée par la pro-existence, l'existence pour les autres). Non seulement il s'agit d'une interprétation maladroite des dogmes en question (p. 41 ss.), mais on sacrifie aussi et surtout le mystère de l'incarnation au lieu de l'éclairer (p. 38). Cependant, comme le sens profond de la démarche salvatrice doit être mis en lumière, il faut bien procéder à une réévaluation du dogme chalcédonien. Les affirmations de ce concile étant faites d'un point de vue statique, il faudrait maintenant redécouvrir le dynamisme de l'incarnation, ceci à l'aide de la visée teilhardienne. Galot va donc montrer « le dynamisme transcendant de l'incarnation », c'est-à-dire le dynamisme de l'engagement divin au niveau du processus trinitaire et au niveau de la vie intégralement humaine du Christ, ainsi qu'au niveau de la créature. Un « devenir » caractérise l'être de Dieu qui, par ailleurs, garde son immutabilité ; mais c'est une immutabilité mouvante, grâce à la liberté du sujet divin : « L'incarnation est un engagement où la personne divine du Verbe se place délibérément dans une situation nouvelle et veut elle-même être affectée par cette nouveauté en tant que sujet véritable et responsable de la démarche » (p. 58). L'auteur se voit dans la nécessité de reconnaître la mutabilité de Dieu « dans une christologie qui veut inclure une véritable théologie de la croix » (p. 77), sans pour autant pouvoir admettre la passibilité de Dieu (compassion signifie pour lui : un certain partage de la souffrance ; Dieu éprouve en soi un vif écho de la souffrance d'autrui, p. 93-94). Si cette « vitalité » de Dieu est acquise, on peut alors parler de l'humain comme expression du divin et ceci même d'une façon progressive. De la sorte, Jésus, dans sa vie publique, s'achemine vers le sommet d'amour et grandit « au rythme du temps humain, selon une croissance de tout l'être et selon les possibilités concrètement offertes par les circonstances » (p. 108). Il porte en lui la destinée de toute l'humanité et, animé par le dynamisme divin, il introduit dans l'évolution du monde et de l'univers un nouveau principe de développement, celui de la divinisation ; ce principe est le Christ (p. 114).

¹ J. GALOT : *Vers une nouvelle christologie*. Gembloux, Duculot-Lethielleux, 1971, 119 p. (Théologie et Vie.)

La visée dynamique de Galot pourrait certes apporter une note nouvelle (mais est-elle effectivement nouvelle ?), si elle ne servait pas essentiellement des buts apologétiques. Galot a raison de défendre les définitions christologiques contre de fausses interprétations qui permettent souvent de justifier une « nouvelle christologie ». Mais parvient-il lui-même réellement à une « nouvelle christologie », s'il se contente d'une revalorisation du « devenir » appartenant à l'événement de Dieu ? Suffit-il de surmonter le « statisme » de la christologie classique et de satisfaire par là à un besoin critique contemporain ? Quelle garantie avons-nous que le dynamisme divin ne soit pas en définitive une objectivation ou même une projection à partir de la réalité humaine, critiques souvent avancées contre la christologie traditionnelle ? A cet égard, il ne faudrait pas croire que l'on puisse facilement triompher des arguments des adversaires de Galot. En revanche, il s'agit de voir dans quelle mesure ils sont aptes à mieux répondre à la situation décrite plus haut, sans pour autant oublier complètement le plaidoyer de Galot au sujet du dynamisme divino-humain.

Si le livre de R. Michelis ¹ a quelque chose en commun avec le précédent, c'est bien l'effort pour parvenir précisément à une christologie plus dynamique que celle conçue traditionnellement. Toutefois, le résultat ne pourra satisfaire Galot. Pour ce dernier auteur, Michelis représenterait vraisemblablement une tendance christologique hautement contestable, puisque celui-ci cherche à trouver Dieu en partant de l'homme Jésus. Conscient de la complexité des problèmes, Michelis est très nuancé dans une telle démarche ; il lui confère un certain poids exégétique et systématique par le fait qu'il est au courant de la discussion scientifique tant catholique que protestante et qu'il s'y réfère constamment. Sans se perdre dans une Jésus-logie sans théologie, dans un Christ sans Dieu (p. 112), Michelis parvient à une vision globale et tout à fait cohérente. Le titre de son livre indique d'ailleurs que sa christologie prendra au sérieux la perspective historique et que son dynamisme ne s'inspirera pas de considérations finalement philosophiques ; on notera en effet que l'auteur se laisse guider par un souci pastoral plutôt qu'intellectualiste. Voici sa thèse de base, résumée dans l'avant-propos : « Compte tenu de l'évolution de l'exégèse, il nous faut dire que Jésus, en tant qu'homme, révèle Dieu ; il nous faut croire que dans l'homme Jésus est présente une transcendance qui surpasse tout, grâce à laquelle Dieu est pour nous Jésus ; il nous faut confesser que la transcendance de Jésus fut avérée par sa résurrection, grâce à laquelle son humanité se trouva divinisée par Dieu, auprès de Dieu » (p. 11).

¹ R. MICHELIS : *Jésus-Christ, hier, aujourd'hui, demain*. Tournai, Casterman, 1971, 169 p. Traduit du néerlandais par J. Vandenschrick. (L'Actualité Religieuse, 31.)

Opter pour une christologie « de bas en haut » ou « à partir d'en bas » (p. 59) signifie pour Michelis qu'il faut réexaminer premièrement la révélation divine. Elle a un caractère relationnel (ou fonctionnel, p. 23), non-métaphysique et non-ontologique, encore que la relation soit révélatrice de l'être et que le relationnel suppose l'ontologique (p. 26). Ensuite, elle est auto-révélation non immédiate ou indirecte de Dieu (p. 28), encore que Dieu ne s'épuise pas dans la médiation où il est présent comme Dieu de notre salut (p. 32). Avant d'être une révélation-parole, l'auto-révélation de Dieu est un événement, ce qui permet de mieux apprécier son caractère existentiel. C'est toujours *dans* l'événement historique et naturel qu'agit et est présent le Dieu transcendant et personnel. Mais par la Parole, les actions acquièrent leur transparence, sans qu'on doive pourtant opposer parole et action : Dieu parle et agit dans la nature et dans l'histoire. De là le regard neuf que Michelis porte sur la doctrine de l'Écriture et sur les formules de Chalcédoine, en les interprétant résolument dans un sens sotériologique. La réflexion christologique actuelle doit tenter de comprendre le Christ sans dualisme, ce dualisme ayant toujours été la difficulté majeure des dites formules. Cela est requis d'une part par la structure générale de la révélation divine, qui se produit à travers des hommes et non pas *extra naturam*, d'autre part par les données de l'exégèse, démontrant que le Christ doit être compris à l'intérieur de la réalité historico-humaine (p. 55-56). De là, en outre, le refus de séparer foi et connaissance historique : il s'agit du même Jésus.

Tels sont les présupposés de cette tentative christologique, dont nous avons déjà cité l'intention profonde. En développant son programme, Michelis évite soigneusement de fuir vers l'histoire ou vers l'interprétation uniquement eschatologique. Il confirme ainsi ses thèses : 1° la thèse que Dieu est pour nous Jésus est confirmée par l'examen de la personne de Jésus de Nazareth comme incarnation totale de Dieu (« qui me voit, voit le Père »; Jésus fut ressenti comme Dieu pour nous), et 2° la thèse que Jésus est définitivement l'Homme pour Dieu et Dieu pour l'homme (p. 105) est confirmée par la mise en lumière des divers aspects de la Résurrection (en suivant largement B. Klappert) : la transcendance présente dans l'être humain de Jésus y fut avérée, son humanité fut divinisée. À côté du sens théologique et christologique de la Résurrection, Michelis insiste sur son sens sotériologique : le Ressuscité est aussi *notre* résurrection, ici-bas, dans sa présence et dans l'union avec lui, mais également en tant qu'avenir et promesse (p. 105 ss., 134) ; en effet, l'auteur définit le christianisme comme une religion de l'espérance (p. 133).

Face à la critique de dogme christologique, on se demande parfois si la nouvelle christologie n'aboutit pas à une nouvelle mythologie.

Que dit-on, effectivement, si on prétend avec toute l'érudition voulue que l'homme Jésus fut unique, incomparable, d'une souveraineté particulière ? Est-il plus facile de s'imaginer (et de croire) un tel homme que de penser un Dieu qui s'abaisse ? Ou cette idée serait-elle, malgré tout, le présupposé inavoué même de ceux qui s'insurgent contre elle ? Michelis doit en être conscient, par exemple, lorsqu'il se distance de l'idée de « la mort de Dieu » : « Si Dieu est mort, Jésus-Christ notre Dieu, Dieu pour nous, est inexistant aussi bien dans son histoire actuelle auprès de Dieu et parmi nous » (p. 141). Cette citation met en question la thèse première de Michelis dans la mesure où elle semble suggérer une conception différente de Dieu. On peut, à juste titre, reprocher à l'auteur de ne pas rester tout-à-fait fidèle à lui-même, quoique l'on comprenne pourquoi cela lui était finalement impossible. N'est-ce pas là la difficulté intrinsèque de toute christologie qui définit la révélation à la manière de Michelis, mais qui veut en même temps se fonder sur le témoignage biblique ? Il nous semble en tout cas que les apories christologiques ne sont pas toutes évitées chez Michelis, malgré les perspectives très valables qu'il a développées. Que signifie, qu'implique et qu'entraîne en fin de compte cette thèse que « Jésus est Dieu pour nous » ?

Les deux autres ouvrages que nous présentons sont si riches en problèmes et si approfondis dans leurs développements qu'il est exclu d'en faire état ici d'une manière complète. Malheureusement, il s'agit de livres dont le langage n'est pas toujours aisément compréhensible, ce qui est très regrettable, même si l'on admet qu'ils ne s'adressent pas au grand public. Cette remarque concerne tout particulièrement l'étude de Rahner et Thüsing¹. Elle reproduit les thèses défendues par ses auteurs lors d'un cours académique interdisciplinaire. Son « Sitz im Leben » est lié au débat sur la réforme des études de théologie. A la Faculté de théologie catholique de Münster, une coopération du dogmaticien et du spécialiste du Nouveau Testament a été entreprise en 1970/71, le but scientifique étant de discuter, vérifier ou corriger, à partir des données néotestamentaires, la christologie dite « transcendante » de Karl Rahner. Cette christologie se veut nouvelle ou veut stimuler une réflexion nouvelle dans le sens d'une « *Bewusstseinschristologie* ». A notre avis, la lecture donne une impression d'unilatéralisme, car on ne peut pas prendre connaissance des arguments par lesquels Rahner a défendu son point de vue, modifié sa position ou alors attaqué celle de son collègue Thüsing au cours des discussions. Rahner publie un texte qui sert d'entrée en matière (quelque 55

¹ K. RAHNER et W. THÜSING : *Christologie — systematisch und exegetisch*. Quaestiones disputatae 55, Fribourg-en-Brisgau-Bâle-Vienne, Herder, 1972, 315 p.

pages) ; le texte consiste en 35 « *Lehrsätze* » plus ou moins longues qui traitent d'abord de notre relation avec l'histoire de Jésus-Christ, puis du principe transcendantal en christologie, ensuite de l'histoire pré-pascale de Jésus, de la théologie de sa mort et de sa résurrection, enfin de la légitimité et des limites de la christologie et de la sotériologie classiques, pour déboucher sur les possibilités nouvelles d'une christologie *orthodoxe*.

Il est évident que la christologie transcendantale n'est possible qu'après le stade d'une anthropologie transcendantale. En fait, elle s'avère alors nécessaire si l'on ne veut pas retomber dans la mythologie. La méthode transcendantale comprend l'homme comme un être qui transcende ou dépasse toute démarche de connaissance et de liberté vers un mystère inouï appelé « Dieu ». Cet être étant ouvert et dépendant de l'avenir absolu, l'homme ose espérer que l'infini, vérité de la démarche ultime de l'existence, peut être communiqué au fini et dans le fini. Face à la mort, l'espérance cherche « tout », c'est-à-dire l'auto-communication irréversible et finale de Dieu (*Selbstmitteilung Gottes*), auto-communication qui ne saurait être autre chose qu'un homme définitivement accepté par Dieu bien qu'il ait renoncé, dans la mort, à tout avenir historique (*absoluter Heilbringer*).

C'est ce cadre conceptuel - identité de l'être et de la conscience - qui détermine les vues de Rahner. Il lui importe de démontrer l'identité d'une christologie « par en bas » avec les modèles classiques (essentialistes ou fonctionnels), et d'autre part de mettre en relief la visée sotériologique inhérente à toute entreprise transcendantale. C'est une critique que Rahner adresse à la tradition surtout occidentale : elle aurait oublié l'acceptation collective de toute l'humanité dans la réalité individuelle de Jésus. Une simple christologie descendante (*Deszendenzchristologie*), à elle seule, ne peut plus suffire, puisque le danger du monophysisme lui est pour ainsi dire inhérent. La perspective sotériologique exige un complément d'au moins trois appels : l'appel à l'amour du prochain, à la disponibilité à mourir, à l'espérance de l'avenir. En suivant ces appels, l'homme cherche le porteur absolu du salut.

Thüsing, à son tour, développe des réflexions sur la structure néotestamentaire de la christologie par rapport à la perspective de Rahner. Personne ne s'étonnera de voir que l'exégète est amené à se prononcer d'une manière systématique et ne peut nullement se retirer sur des positions bibliques ! Jamais il ne cherche à mettre en question le point de départ transcendantal de son collègue, mais il le nuance et le corrige à plusieurs reprises au point qu'on en vient à se demander s'il parle effectivement de la même chose. La manière dont Thüsing s'efforce de comprendre et d'utiliser les concepts souvent inhabituels de Rahner est admirable. Trois points méritent d'être soulignés :

a) On ne peut plus concevoir en effet une christologie à partir de la divinité (présupposée au départ) de Jésus. L'humanité de Jésus, comprise dans le cadre d'une anthropologie de l'homme contemporain, doit servir de base (p. 234). La christologie transcendantale est l'expression de la cohérence entre Création et Rédemption, entre l'histoire humaine et l'élection, entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament (p. 98). Cependant, le concept transcendantal serait-il vraiment le moyen adéquat de comprendre l'homme et de lui ouvrir le chemin vers Dieu ? Ne faudrait-il pas se tenir plus près du théocentrisme vétéro- et néotestamentaire (p. 112) ? Voilà une des questions principales qu'adresse Thüsing à son interlocuteur.

b) Devant une entreprise comme celle de Rahner, il importe de mettre en évidence non seulement le Jésus historique, mais aussi et précisément les énoncés bibliques concernant le Ressuscité (p. 234). Celui-ci vit dans l'orientation vers le Père et oriente les siens vers le Père (« théocentrisme du christocentrisme », p. 144). La christologie ascendante risque d'oublier trop facilement la transformation de la vie théocentrique de Jésus, telle qu'elle s'opère dans la résurrection, et par laquelle Jésus nous procure la possibilité d'avoir part au salut (p. 120).

c) C'est pourquoi Thüsing propose la formule d'une « *christologische Theozentrik der absteigenden und aufsteigenden Linie* » (*ek theou - eis theon* ; p. 118, 163 s. et passim). Tout ce qui nous advient existentiellement est un don « *ek theou* » « *dia Christou* ». Inversement, ce don consiste dans l'orientation vers le mystère absolu, vers l'amour radical par le Christ (p. 163). Autrement dit, dans la ligne descendante s'exprime le fait que Dieu institue une communauté pneumatique avec les élus et avec le monde ; dans la ligne ascendante, le fait que cette relation préalablement instituée peut trouver une réponse de la part de l'homme parce que le Christ englobe dans sa réponse tous ceux qui sont en lui (p. 164). En conséquence, la christologie à partir d'en haut ne devrait-elle pas être comprise comme l'expression d'un *envoi* (*Sendung, Gesendetsein*) plutôt que comme une incarnation au sens classique du terme ? Ainsi, la ligne théocentrique descendante ne servirait pas seulement de base la ligne ascendante ; elles constitueraient l'une et l'autre, ensemble, la base de la christologie transcendantale.

La notion d'*envoi* intervient à plusieurs reprises et semble être la formule par laquelle, pour sa part, Thüsing compte triompher du statisme de la christologie traditionnelle, sans pour autant vouloir nier sa vérité. Si nous l'avons bien compris, cette notion ne rend pas seulement possible la visée transcendantale ; l'*envoi* permet en même temps de prendre au sérieux les données bibliques, les vérités clas-

siques et la situation moderne. Nous croyons en effet que la notion d'envoi (*missio Dei*), qui a joué un rôle considérable dans la missiologie récente, mériterait une nouvelle appréciation pour une christologie future ; on peut être reconnaissant à Thüsing de nous y avoir rendus attentifs. Sans doute faudrait-il l'approfondir et examiner dans quelle mesure elle peut être libérée de son arrière-plan mythologique. Thüsing, par ailleurs, attribue à ce concept une fonction apologétique, ce qui pourrait prêter à des malentendus : n'apparaît-il pas finalement comme la confirmation d'une nature « divine » de l'homme, d'une relation fixe de Dieu à l'homme et vice versa, dont Jésus ne serait qu'un exemple particulier ? Certes, ce danger - si c'en est un - est beaucoup plus net chez Rahner, et nous y reviendrons en conclusion. Thüsing combat précisément ce danger par ses références aux structures de la pensée biblique, et par son insistance sur le caractère fondamentalement théocentrique de la christologie néotestamentaire. Est-ce que le « danger » se cacherait derrière l'impressionnante façade, celle de la christologie transcendantale ? Nous ne voulons pas dire par là que la continuité ininterrompue entre les lignes descendante et ascendante, à laquelle l'homme participe, soit suspecte pour un protestant. Il y a simplement lieu d'attirer l'attention sur deux modèles christologiques différents qui peuvent naître à ce point de la réflexion, et qui ne seront d'ailleurs pas nécessairement identiques avec les christologies dites descendante et ascendante.

Paru il y a quelques années, le livre de Dembowski¹ a déjà fait son chemin et provoqué diverses réactions. Disons d'emblée que c'est un instrument merveilleux pour les données historiques et littéraires de détail, comme pour les indications bibliographiques. Il présente une tentative de conciliation entre une interprétation christologique et une interprétation existentielle, tout en soulignant la légitimité et la vision de cette dernière. La problématique sous-jacente nous renvoie donc à une phase antérieure de la discussion théologique, de sorte que le lecteur habitué à d'autres questions que celles des années 1960 a souvent l'impression de se trouver en face d'un débat quelque peu passé de mode alors qu'il a largement passionné les esprits pendant bien longtemps. Il se pourrait cependant que le livre de Dembowski représente en quelque sorte une synthèse de ce débat, puisqu'il cherche à corriger les vues unilatérales des uns et des autres. Certes, son souci de résoudre les problèmes christologiques à partir du thème de la « rencontre de Jésus-Christ » ne pourra jamais être considéré comme dépassé ou vieilli, bien que le personnelisme théologique ne soit peut-être pas le plus apte à répondre à la question de base : la proclamation

¹ H. DEMBOWSKI : *Grundfragen der Christologie, erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi*. München, Kaiser, 1969, 358 p.

de la seigneurie de Jésus-Christ est-elle vraie, est-elle « garantie » (« *gedeckt* », par une réalité, p. ex. 61 et passim) ? Nous voici au cœur des « *Grundfragen* » !

Dembowski rattache son étude à la doctrine de la seigneurie royale du Christ, prenant pour point de départ le 2^e article de la confession de Barmen. Selon l'auteur, la discussion à ce sujet n'a pas tenu compte du fait que les différents énoncés comme d'ailleurs l'ensemble du message concernant Jésus-Christ doivent correspondre à une réalité qui les garantisse. Cela ne va pas de soi, en tout cas pas aujourd'hui où l'expérience de l'homme contredit la foi. La théologie ne peut ni faire abstraction de Jésus-Christ garantissant lui-même la prédication présente, ni négliger les données de la situation (surtout intellectuelle, chez D. ; voir p. 118 s. : « Die drei Selbstverständlichkeiten »), comme si elle pouvait encore se retirer dans un domaine non mondain (p. 129). En ce sens, on peut aussi dire que Dembowski tente une conciliation des deux règnes avec la royauté du Christ (p. ex. p. 58). L'auteur estime devoir critiquer autant les objectivations de Barth qui lui paraissent sans référence au monde, qu'un certain subjectivisme poussé trop loin dans les approches de Bultmann, Ebeling, Fuchs etc. Car la réalité est constituée par la parole, et la parole est garantie par la réalité (christologique, p. 96 ss.). On découvre Jésus comme le Christ dans la parole humaine témoignant de lui. Mais il est important de préciser que dans cette parole, la *personne* de Jésus-Christ nous atteint (p. 101). De même que Dembowski résout le problème de la réalité d'une manière quasi luthérienne, de même son interprétation de la personne est marquée par cette tradition. La seigneurie du Christ doit être comprise « *sub contrario* », c'est-à-dire comme un service par lequel et dans lequel elle s'accomplit. Ainsi, l'auteur parle d'abord du Seigneur caché et du Seigneur servant. Dans l'impuissance du Christ se révèle la puissance de son amour servant, sa gloire, sa vie (p. 170). Les solutions christologiques en découlent et se résument dans la « co-existence » et la « pro-existence » du Christ avec et pour les hommes. En le rencontrant et en croyant en lui, les hommes entrent dans une nouvelle situation, celle des aimés, des servis, des grâciés remplis de l'Esprit ; Jésus-Christ les aide à trouver leur « *Eigentlichkeit* » en les « fondant », les acceptant et les libérant (p. 248).

Bien que Dembowski se soit tenu à l'écart de la théologie de la mort de Dieu et en vienne même à la critiquer (p. ex. à propos de Sölle, p. 247 ss.), de même qu'il critique le concept de la « représentation », il va malgré tout dans cette direction (p. 119) ; car notre situation ne permet plus, selon lui, les présupposés métaphysiques et ontiques de la tradition classique. Ainsi, la rencontre de Dieu s'identifie-t-elle avec la rencontre du Christ (p. 135) ou ce qui est spécifi-

quement chrétien n'est découvert que dans l'humain (réalité de Jésus-Christ). Dembowski renonce donc à la fois à toute conception kénotique et à toute conception transcendantale ; il pense d'une manière radicalement christocentrique, tout en affirmant la vérité évangélique que Jésus est le fils de Dieu devenu homme.

Voilà encore une fois le dilemme christologique. On peut voir dans cette concentration une démythologisation (fonction presque toujours méconnue de la christologie barthienne !), mais quelle est en définitive la raison d'être d'une telle christologie ? Est-elle une fonction du besoin humain d'être sauvé ou du besoin divin de sauver les hommes ? Une telle opposition, maladroite, peut néanmoins nous ouvrir les yeux sur une série de conséquences possibles. Cela ne veut pas dire que Dembowski ait mal compris le sens même de l'événement christique ; au contraire, Jésus-Christ reste strictement la personne à laquelle l'existence croyante se réfère ; la foi pure n'existe pas, il s'agit toujours de la foi en Jésus-Christ, qui en est le fondement (p. 232). Mais Dembowski a-t-il réussi à se passer de toute prémisse théiste comme le voudrait son programme (voir p. ex. 137) ? Pour le reste, d'autres questions subsistent. *Premièrement*, nous nous demandons dans quelle mesure, dans le cadre conceptuel de Dembowski mais peut-être d'une manière générale, on parvient véritablement à garantir les énoncés christologiques et théologiques. On peut témoigner de Jésus-Christ (également dans le style doxologique dogmatique), mais est-il possible d'aller plus loin, même dans une réflexion scientifique (p. 151) ? L'auteur a-t-il réussi à « garantir » l'énoncé de la seigneurie du Christ par la réalité, et non pas seulement à l'intérieur de son « système » ? Car il nous semble, et voici notre *deuxième* remarque, que l'intention de Dembowski ne pourra se vérifier à partir d'une notion de la réalité aussi théologiquement conçue que la sienne. Il y a une réalité créée par la parole, déterminée par Jésus-Christ ; mais est-ce notre réalité, celle où vivent les hommes ? Cette réserve se confirme lorsqu'on se rend compte que la notion de « *Herrschaft* » (domination, seigneurie) n'est guère mise en question, alors que la sociologie et la philosophie récentes ont révélé les structures multiples auxquelles la vie des hommes est soumise et qui les rendent esclaves. Il ne s'agit pas de dire qu'une christologie axée sur la « *Herrschaft* » et interprétée par la « *Dienstschaft* » (service) serait fautive, au contraire. Toutefois, si juste soit-elle, elle ne garantit pas encore la destruction des structures de domination mentionnées (et elle les camoufle éventuellement). Or, leur destruction est pourtant visée par l'événement christologique (Dembowski en est conscient, p. 171 ou 215). A cet égard, la portée politique de la dimension seigneuriale reste insuffisamment développée (p. 333 ss. ; de même, tout le chapitre sur le Seigneur présent est assez traditionnel). Serait-ce la conséquence d'un manque de profondeur en

ce qui concerne la résurrection du Christ ? Les formules de la « co-existence » et de la « pro-existence », de la « rencontre » et du « Seigneur servant dans l'amour » - qui pourrait y renoncer ? - ne proviennent-elles pas d'un personnalisme qui ne tiendra plus le coup du moment où l'on deviendra conscient de la réalité multiforme dégradant souvent la personne ? Enfin, notre *troisième* réserve se rattache directement à la précédente. Selon l'auteur, il importe de surmonter les aspects criticables de la doctrine des deux règnes par une nouvelle appréciation de la seigneurie royale du Christ. Nous avons vu que celle-ci s'accomplit « sous son contraire », et le paradoxe ainsi établi (p. 170) ne saurait être oublié. Mais le fait qu'il n'a pas donné lieu à une réflexion approfondie sur la tension entre évangile et vie sociale ne provient-il pas précisément d'une doctrine des deux règnes sous-jacente ? La seigneurie du Christ ne sert-elle pas de principe formalisé et abstrait, qui ne changera pas tellement la relation, communément acceptée, entre foi et vie ?

« La question reste posée : qui est encore pour nous le Christ ? » (p. 27)

Vers une nouvelle christologie ? Certains prétendront que cette nouveauté n'est que très relative puisqu'elle s'épuise dans une interprétation nouvelle de certaines données. Mais on reste malgré tout songeur lorsque l'on constate que les ouvrages récents procèdent ou bien à la restitution du dogme christologique ou bien à sa destruction (opérée précisément par une interprétation nouvelle des données, bibliques et autres). Les éléments nouveaux servent souvent des buts apologétiques. Tel semble être le sort de cette branche de la dogmatique depuis bientôt deux cents ans. Dans certains cas on se demande si, sous le couvert de la situation contemporaine, on n'assiste pas à un retour à de très vieux et très célèbres courants théologiques. La christologie transcendantale, par exemple, ne revient-elle pas en quelque sorte à une réédition de la *theologia naturalis*, non pas parce qu'elle part d'une anthropologie mais plutôt parce qu'elle aboutit si aisément à parler de l'humanité divinisée ? La différence qualitative entre l'homme Jésus-Christ et les hommes ne s'impose plus. Autrefois cela était tenu pour un crime, aujourd'hui c'est un privilège que de ne plus pouvoir faire cette différence. Il s'agit de mettre en lumière « l'événement du salut qui est Jésus-Christ » (Rahner, p. 58) ; l'être de cette personne même doit être porteur du salut. Comme il s'agit d'un homme, on devra nécessairement faire une christologie transcendantale. D'accord, si l'on vise la personne du Christ - mais pour les autres hommes ? Ou bien la transcendantalité est un schéma anthropologique général (mais l'est-elle vraiment ?) - et on ne voit plus tellement la nécessité de parler du *salut*, le Christ étant au plus le précurseur des hommes, et l'humanité se trouvant en effet divinisée.

Ou bien le salut transcendantal devient matériel, - et les hommes devront s'attacher à lui pour être transformés et pour trouver le sens de leur vie. Ne doit-on pas présupposer au départ une humanité divinisée pour pouvoir envisager et justifier une christologie transcendantale dans un cadre orthodoxe ? Quel avantage alors par rapport à l'approche classique et mythologique ? Pourquoi ne pas renoncer à « Dieu » dans cette affaire ?

D'un autre côté, il faut reconnaître que l'approche transcendantale permet de mieux voir la valeur intrinsèquement sotériologique de la christologie. Mais, la formule de l'humanité divinisée nous semble avoir des conséquences inéluctables soit au niveau théologique soit au niveau éthico-politique. Souligner que toute christologie concerne l'homme, son salut et sa responsabilité, est une chose ; faire voir que la dignité de l'homme ne sera sauvegardée que s'il reste homme, en est une autre. Pourquoi la christologie « académique » se laisse-t-elle limiter et fasciner par le dogme christologique, dont les apories subsisteront toujours ? Pour quelle raison ignore-t-elle la discussion œcuménique depuis la seconde guerre mondiale sur ce sujet ? Où peut-on lire quelque chose de passionnant sur le Christ cosmique (Dembowski en parle au sens de « *weltlich* ») et sur l'universalité du Christ prêché partout dans le monde ? Nous avons déjà fait allusion au concept de la *missio Dei*, qui mériterait d'être intégré dans la christologie, de même que les théologies du *shalom*, sans parler du « Christ politique ». Toutes ces questions sont absentes de la christologie académique, à quelques exceptions près. C'est dommage. En outre, on note l'absence quasi totale d'une réflexion matérialiste dans ce domaine. Bien qu'on ne se lasse pas de récuser le cadre théiste et métaphysique de la théologie traditionnelle, et bien qu'on parte de l'homme Jésus, l'anthropologie sous-jacente dans toutes ces démarches reste nettement essentialiste, existentialiste ou ce que l'on voudra. Elle se préoccupe fort peu du cadre social et matériel qui pourrait déterminer l'être de l'homme et par là sa conscience. Dans la théologie transcendantale, il s'agit presque toujours d'une conscience individuelle ou philosophique. A l'époque du dialogue entre marxistes et chrétiens, on regrette que toute cette discussion fasse terriblement défaut dans des christologies chrétiennes. C'est peut-être la raison pour laquelle on passe sous silence le mythogème « Dieu » !

Un dernier point : la christologie actuelle ne s'interroge pas sur l'influence des situations culturelles sur la théologie. Peut-on encore en faire abstraction, au moment où on commence à prendre conscience d'une théologie africaine, asiatique, latino-américaine ? Sur ce point, les ouvrages présentés plus haut, comme bien d'autres, se révèlent typiquement occidentaux et « blancs ». (Pour autant qu'on l'admette, cela peut se justifier.) Il est donc très douteux que nos chris-

tologies soient porteuses de sens pour un non-européen. Il faudrait être bien conscient de la situation et des conditions, matérielles et autres, dans lesquelles nous essayons de savoir qui est Jésus-Christ. Une de nos très chères traditions s'effondre, celle de croire universelle la théologie occidentale. Ceci pourra, à long terme, être plus dur que de donner congé à la tradition christologique qui, probablement, ressuscitera ici et là, sous une forme ou sous une autre.

Bref, il conviendrait de songer à une christologie *nouvelle*.

KLAUSPETER BLASER.