

Conscience de soi du Christ? Réflexions sur un thème-clef de l'œuvre de Marcel Légaut

Autor(en): **Hort, Bernard**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **41 (1991)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381452>

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.

CONSCIENCE DE SOI DU CHRIST?
RÉFLEXIONS SUR UN THÈME-CLEF DE L'ŒUVRE
DE MARCEL LÉGAUT

BERNARD HORT

Résumé

Cet article présente de manière actualisée et critique l'œuvre du «paysan-philosophe» catholique Marcel Légaut. Après avoir examiné les principales retombées culturelles et ecclésiologiques de cette pensée, l'auteur se concentre sur la façon dont Légaut traite le thème de la conscience de soi du Christ. Il se demande à la fois ce que ce traitement original peut apporter à la recherche christologique actuelle, et en quoi celle-ci le complète et le relativise.

Cet article poursuit deux buts. Tout d'abord, il s'agit de mieux faire connaître aux lecteurs de cette revue l'œuvre de l'écrivain chrétien Marcel Légaut et d'en manifester l'originalité, les forces et les limites. Cette œuvre est parfois évoquée et discutée dans les cercles ecclésiastiques de nos régions. Toutefois, elle n'y fait que rarement l'objet d'une présentation globale et d'une analyse théologique. De plus, elle comporte, au regard de l'actualité théologique, un intérêt qu'il ne faudrait pas minimiser. Cet intérêt concerne en premier lieu le dialogue interconfessionnel. En effet, Légaut assume à l'intérieur du catholicisme un certain nombre de questions critiques qui sont d'habitude posées du seul point de vue protestant: certaines oppositions classiques s'en trouvent dépassées ou relativisées. Cet intérêt concerne en second lieu le rapport entre réflexion théologique et spiritualité. La théologie universitaire est parfois un peu empruntée devant la montée des aspirations actuelles en matière de vécu religieux. Or, Légaut nous offre un modèle d'articulation autre que la défensive, l'ignorance ou le dédain. C'est l'un des auteurs (non le seul, certes) qui peut nous apprendre à mieux articuler (et non à opposer) théologie et dimension spirituelle.

Dans sa réflexion, Légaut réserve une place que nous croyons constitutive au thème de la conscience de soi du Christ. C'est à cette question-là que nous prêterons tout particulièrement attention; nous lui consacrerons donc, dans la seconde partie de cet article, un important moment de *reprise systématique* et de *mise en perspective actuelle*, sans craindre de déborder

alors du cadre strict de l'œuvre de Marcel Légaut. Pourquoi? Ce thème nous semble très important pour la relève de plusieurs des nouveaux défis qui sont lancés à la théologie occidentale: la persistance du religieux; le retour des constructions initiatiques; la place de la prière et de la mystique par rapport à l'histoire et à l'action. Certes, ce thème a pu passer à l'arrière-plan pour un certain nombre de raisons importantes: la réaffirmation exégétique et systématique du rôle primordial du *mystère pascal* par rapport aux épisodes précédents de la vie de Jésus; l'a priori *antipsychologique* qui nous reste du dépassement des théologies de l'expérience par les théologies dites dialectiques; les recherches bibliques sur le *secret messianique* qui nous montrent que Jésus n'a pas été si facilement conscient de sa messianité que le voudraient les images d'Épinal. Pourtant, la question de la conscience de soi du Christ ne devrait pas être évacuée, *en tant que problème*, par la théologie. En elle se rencontrent en effet le thème *moderne* par excellence de la liberté, le thème *religieux* par excellence de l'intériorisation, et le thème *théologique* par excellence de la christologie.

Encore un mot d'introduction: nous avons finalement décidé de parler de «conscience de soi du Christ», et non pas de «conscience de soi de Jésus». Par là, nous ne voulons pas dire que l'homme Jésus n'aurait pas eu accès à divers niveaux de conscience de soi. Mais nous entendons signaler que dans notre étude, comme chez Légaut lui-même, le problème ne se trouve pas posé d'abord exégétiquement ou psychologiquement, mais dogmatiquement. Dans l'état actuel des connaissances scientifiques sur Jésus, il est déjà délicat de remonter à la personne concrète du Nazaréen et à ses *ipsissima verba*. Il le serait infiniment plus encore de prétendre parler psychologiquement de son itinéraire intérieur. Sur la base des écrits canoniques, il n'y a pas d'avenir pour une *jésulogie psychologisante*. Il y en a une, par contre, pour une *christologie prenant théologiquement en compte la dimension réflexive de l'homme Jésus*.

A. Le projet de Marcel Légaut — Points forts et originalités fondamentales

Marcel Légaut en est venu plusieurs fois¹ à l'évocation des racines et des héritages assumés ou répudiés dans son œuvre. Il en ressort que ladite œuvre est bien plus polémique et bien moins irénique que ce qu'une lecture superficielle pourrait nous faire penser.

¹ Par exemple in: *Patience et passion d'un croyant*, Paris, Le Centurion, 1976, interviews de M. LÉGAUT par Bernard Feillet, p. 7-69. *Deux chrétiens en chemin. Marcel Légaut, François Varillon*, Paris, Aubier Montaigne, 1978 (Nouvelle rencontre de MARCEL LÉGAUT et du Père VARILLON au centre Kierkegaard à Lyon), pp. 15-30 et *passim*.

Son arrière-fond essentiel est en effet constitué par ce qu'il est convenu d'appeler *la crise moderniste* dans l'Église catholique de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Dès l'âge de dix-neuf ans, lorsqu'il entre à l'École normale supérieure, Légaut va en effet souffrir du traitement infligé à son maître *Portal* par les autorités catholiques d'alors. Celles-ci, férues d'*anti-modernisme* (cf. le fameux «serment antimoderniste» que les prêtres devaient prêter), attachées à la lettre du Concile Vatican I (1870), axaient leur autoritarisme et leur centralisme ecclésiologiques sur une métaphysique que *Blondel* nommait *l'extrinsécisme*. On peut définir l'extrinsécisme, dont la radicalisation s'opéra par polarisation contre le progrès des recherches historico-critiques, comme une conception de la *vérité chrétienne* situant celle-ci radicalement *hors de l'histoire*. L'extrinsécisme a donc partie liée avec le *rationalisme moderne* ainsi qu'avec un *dogmatisme abstrait*. Or, il n'est pas exagéré d'affirmer que toute l'œuvre de Légaut démarre et se constitue comme une dénégation des conséquences intellectuelles, politiques et ecclésiologiques de l'extrinsécisme. Dans un premier temps, essayons d'en apercevoir les contours et les points forts hors de toute prévention critique.

- a) L'œuvre de Marcel Légaut se caractérise d'abord par sa méfiance à l'égard du dogmatisme qui sépare l'Église des réalités. A ce sujet, il y a chez lui quelque chose comme un geste *antispéculatif* et un *retour au concret de l'homme* qui ne sont pas sans rappeler certains traits des Réformateurs protestants. La tradition dogmatico-spéculative est traitée par notre auteur comme incapable de conduire à la rencontre du Christ (et de soi-même) qui est au cœur de la foi. En cela, Légaut se rapproche non seulement d'intuitions protestantes mais aussi de l'existentialisme chrétien. Il avouera d'ailleurs sa dette envers Kierkegaard² et Gabriel Marcel³. Toutefois, au sein même de cette attitude antispéculative et existentialiste, Légaut assume un certain nombre de préoccupations proprement catholiques, comme, par exemple, celles de la vie monacale et du rôle de l'épiscopat. C'est une première force de son apport. Il se tient et s'épanouit à l'intérieur du catholicisme avec des positions antispéculatives et une méfiance à l'endroit des dogmes qui sont souvent la marque même du combat anticatholique.
- b) Ensuite, il faut noter que cette œuvre fait fond sur un vif refus du centralisme romain et des rapports hiérarchiques dans l'Église. Légaut ne se fie pas à la papauté et aux évêques dont il soupçonne l'inadéquation profonde au monde moderne. Il est mathématicien de formation; sa première carrière se fit dans l'Université, et, habitué au contact avec les

² *Patience et passion d'un croyant, op. cit.*, pp. 31-33.

³ *Ibid.*, p. 31.

élites intellectuelles, il refuse la vision minimaliste et paternaliste que la hiérarchie catholique lui semble se faire du laïcat. Là où l'homme contemporain lui semble aspirer à découvrir par lui-même la vérité de son existence, les autorités religieuses lui paraissent céder à la tentation (extrinséciste) de penser celle-ci à sa place. Et, tandis que la société se diversifie sans cesse, les responsables pastoraux lui semblent encore réfléchir en fonction d'un type humain homogène. On note d'ailleurs l'existence d'une polémique entre Marcel Légaut et le Cardinal Garrone⁴, celui-ci accusant celui-là de construire un christianisme pour les élites, et celui-là reprochant à celui-ci de manquer de foi dans les possibilités spirituelles de l'homme et de la femme actuels. Chez Légaut, la sécularisation et la modernité ne s'énoncent pas sur le mode concessif. Notre penseur non seulement récuse tout traditionalisme rigide, mais encore il ne s'intéresse pas aux réformes lorsqu'elles visent à *préserv*er l'appareil institutionnel ancien en l'adaptant.

Cette liberté, ce détachement face aux structures cléricales donnent à Légaut des possibilités peu habituelles en théologie. Lorsqu'il s'adresse aux jeunes, dans de longs développements sur la relation père-fils qui ont passablement contribué à sa notoriété, il s'exprime sans la moindre arrière-pensée «récupératrice». Dans ses propos sur la vie conjugale, il esquisse les voies d'une éthique sur laquelle ne pèse aucun conformisme paroissial ou traditionnel, et qui s'en trouve d'autant plus opératoire. A travers cela, nous apercevons la deuxième force majeure de son apport. Il s'agit d'un projet théologique écrit prioritairement *pour les laïcs*, et qui réussit du fait qu'il est aussi rédigé *par* un laïc. Et c'est en particulier pour les laïcs les plus éloignés des paroisses traditionnelles que son œuvre semble avoir été conçue.

- c) Il faut enfin relever l'importance, pour Légaut, du défi lancé à la foi par *l'essor scientifique* du XX^e siècle. L'influence de Teilhard (assez forte à l'École normale supérieure à l'époque de Légaut) est ici sensible et avouée. Cependant, et là se situe la troisième originalité que nous voulions relever, le progressisme de Légaut n'a rien d'un optimisme béat. Il est vrai qu'une vibration teilhardienne retentit parfois chez lui à travers l'idée que l'intelligence de la foi est en retard par rapport à l'intelligence technique et mathématique, et que ce décalage a quelque chose de tragique qu'il faut œuvrer à combler. Mais notre auteur se démarque du paléontologue par son désintéret pour tout concordisme et par son sens de l'altérité de Dieu. De même, après le Concile Vatican II, se montre-t-il réservé face à certaines voies nouvelles de l'Église, et refuse-t-il une certaine politisation vide de contenus théologiques irré-

⁴ *Ibid.*, p. 198s.

ductibles. Certes, loin de le ramener du côté du dogmatisme atemporel, ces considérations l'ancrent plus encore à son effort *intrinséciste*. Mais Légaut médite aussi sur le fait que la liberté humaine est à libérer elle-même chaque fois qu'elle participe trop naïvement aux écueils de la subjectivité moderne.

B. *Tensions internes d'une pensée exigeante*

En réponse à l'espèce de «chosification» de la vérité qui affecta le catholicisme néo-thomiste de sa jeunesse et contre lequel il fut immédiatement en réaction, notre auteur ne cessa de repenser et d'approfondir l'affirmation augustinienne de *l'intériorité* de la foi et de la reprendre sous de nouvelles formes.

Cette reprise se déploie de la façon la plus organique et la plus vaste dans une trilogie longuement mûrie au cours des années 60: *L'homme à la recherche de son humanité, Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme, Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*⁵. Cette œuvre fera elle-même l'objet d'un remodelage concentré dans l'opuscule intitulé *Intériorité et engagement*⁶. Sans avoir à résumer ici les analyses aussi fines que patientes qui y virent le jour, remarquons tout de même, dans *L'homme à la recherche de son humanité*, un effort tendu vers une vision intérieure de l'homme, tandis que le deuxième tome, estimé par l'auteur «au moins aussi important que le premier»⁷, ainsi que le troisième se dirigeront vers la méditation d'une intériorité aux voies plus «communautaires».

Intériorité: Légaut manie ce concept empiriquement. Sans souci de plaire aux orthodoxies philosophiques, il y concentre son rejet passionné de tout absolutisme, de toute idéologisation. Il n'en prend jamais la mesure dans une perspective simplement historique.

Ce terme, on le notera cependant, a des racines, dès avant Augustin, dans Plotin qui lui-même le reçut de la morale stoïcienne⁸. Sa première ascendance se trouve probablement chez Platon, avec le terme difficile de

⁵ Paris, Aubier, respectivement 1971, 1970, 1975 (coll. «Intelligence de la Foi»).

⁶ Paris, Aubier, 1977.

⁷ *Patience et passion d'un croyant, op. cit.*, p. 62.

⁸ Ajoutons encore que la tradition orientale chrétienne ne méconnaît pas non plus les perspectives d'un progrès par l'intérieur. Et qu'elle les déploie parfois dans des registres affranchis d'un certain nombre de risques (verrouillage intellectualiste; psychologisme; obsessions morales à courte vue; etc.) propres à la tradition théologique occidentale. Ainsi, par exemple, de la mystique de *l'epectasis* cultivée par Grégoire de Nysse et étudiée par Jean Daniélou.

νοῦς (intelligence contemplative, intelligence du Bien) à distinguer de δίανοια (intelligence discursive). Mais, alors que, chez Platon, le Bien et les idées que perçoit le νοῦς sont éminemment réels, pour Plotin déjà⁹, puis pour beaucoup de penseurs dont Légaut, l'intériorité est tendue vers ce qui est non spatial, vers un niveau qui n'est pas simplement proposé à «savoir» ni à «voir». Dès lors, que va impliquer une approche du sujet individuel ainsi désapproprié au-delà du tangible et du maîtrisable? Mais encore, que va impliquer une telle approche des *groupes humains* — cette dernière devant peut-être exiger d'autres prudences que la première? C'est assurément là la question que l'on peut et doit se poser si l'on entend conduire une évaluation critique de l'œuvre de Marcel Légaut.

Toute l'approche intériorisante de ce dernier dénote en effet un primat de l'ordre de la rédemption et de l'attention accordée aux réalités pneumatologiques. Alors que saint Augustin lui-même ne cessait de quitter ses spéculations sur l'âme pour réfléchir encore et encore au sens du livre de la *Genèse* et au rapport entre temps spirituel et création (voir les analyses de Jean Guitton), Légaut fait œuvre moins pluralisée. Au fond, se trouvent banalisées chez lui plusieurs attentions bibliques et dogmatiques à ce qui résiste *au* et *dans* le salut. La création, avec la rupture que ce thème indique par rapport aux continuités naturelles et spirituelles. La Loi, car Légaut, notamment dans ses méditations sur la vie de Jésus, ira plus d'une fois sans dialectique de la Loi à la foi. L'Alliance, avec tout ce que celle-ci peut impliquer d'humour divin à propos de l'élection et de l'accomplissement: voir par exemple, dans l'Écriture et dans le Midrash, le thème de celui qui accomplit l'Alliance *malgré lui* (voir aussi l'importance de ce thème en considérant parfois nos courbes existentielles). Il n'est pas douteux que Légaut, dont l'apport compense utilement plusieurs faiblesses anthropologiques propres aux approfondissements contemporains de l'Alliance (Barth et, différemment, Vatican II en sont deux exemples), se sert le plus souvent des thèmes chevillés à la *persistance de l'Ancien Testament dans le Nouveau* comme d'autant de modèles à dépasser. D'une façon générale, on peut dire sans exagérer qu'il a fréquemment tendance à minimiser la portée des lieux dogmatiques communs aux deux monothéismes juif et chrétien¹⁰.

Ces lacunes, certes, peuvent en un sens être considérées comme négligeables, rapportées à l'importance des propositions qui les commandent. Quand commencera-t-on à réaliser, dans les cercles chrétiens, que toute foi vécue et pensée originalement est un amalgame de puissantes obsessions

⁹ On connaît le sens profond de l'*épistrophé* de Plotin: un «retournement», une mutation interne.

¹⁰ Pour cela, sa pensée n'est-elle pas, en un sens, une pensée d'avant Auschwitz, quelles que soient sa probité et sa générosité par ailleurs?

qui permet seul d'embrasser et de recréer le monde? Quand commencera-t-on à prendre académiquement au sérieux, au-delà des compilations trop sages, des œuvres de la trempe de celles de Légaut, mi-théologiques, mi-poétiques, dont les auteurs futilisent, parce qu'ils entrent *eux-mêmes* en scène, bien des orthodoxies inhabitées? Chez Légaut, la force est du côté de l'anthropologie. Incontestablement, le primat de la rédemption y équilibre à bon escient une rhétorique des expériences cruelles et des paradoxes de la vie. Il y relance une assomption, bien plus qu'il n'y empêche un réalisme. Par contre, c'est au niveau du penser de l'Eglise et du groupe qu'il y a un problème. Un correctif d'incarnation puissant fait ici défaut, alors qu'il était nécessairement présupposé au plan de la réflexion sur la personne.

Sur le terrain de l'Eglise, Légaut sera emporté par la puissance de sa vision intérieure. Tout à son vœu d'une vie communautaire libérée du croire «en extériorité» propre aux appareils ecclésiastiques, il valorisera au maximum le rôle des petits groupes à taille humaine, seuls susceptibles, selon lui, de réinstaurer (sinon de restaurer) la relation du Christ et de ses disciples. Entre la privatisation de l'absolu chrétien et son aliénation par la hiérarchie, se dessinent les voies d'une nouvelle universalité possible en petits cercles¹¹. C'est en songeant à elle que Légaut écrit: «On peut penser que l'Eglise de l'avenir sera conduite (...) à retrouver sous une autre forme la manière d'exister des premiers temps et qu'elle aura de Jésus une intelligence qui se rapprochera de celle dont ont vécu les premiers disciples avant même qu'ils aient constitué une doctrine à son sujet»¹². Cette perspective¹³ impliquera que la paroisse¹⁴ et que l'épiscopat traditionnels fonctionnent un peu comme *envers* de l'utopie. Avec, également, une remise en question de tout le rôle habituel du clergé. Constamment, se fera jour la tendance à assumer l'ecclésial dans le discipulaire, dans le militant. Ce qui fait question n'est certes pas que soient mis en cause librement un certain nombre de rôles et d'institutions, mais plutôt que cette critique en forme d'intériori-

¹¹ Il y a quelque chose de plotinien dans cette subversion du *voûç* individuel en un *voûç* collectif, même s'il ne s'agit pas de celui du monde. Et l'on peut penser qu'il manque peut-être ici un correctif, de type «aristotélécien», soulignant la médiation *constitutive* de la pratique.

¹² *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle, op. cit.*, p. 30.

¹³ On sait par ailleurs qu'elle concourut avec le surgissement de plusieurs «groupes Légaut» qui tentaient l'application directe de la pensée du maître; ce dernier garda, à leurs propos, sa réserve.

¹⁴ «La paroisse actuelle», écrit dans cet esprit Légaut, «n'est pas en un sens véritable une communauté de foi. Elle ne peut pas être une communauté proprement dite, car déjà d'ordinaire le nombre de ses membres, trop important, y fait obstacle et les empêche de se connaître vraiment, d'avoir entre eux des relations réellement humaines et a fortiori des échanges au niveau de la vie spirituelle et de la foi», in *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle, op. cit.*, p. 219.

sation n'échappe pas toujours au risque de se sacraliser elle-même discrètement, au gré de détours répétés par un certain pathos initiatique.

C. *Christologie réfléchissante et christologie réfléchie*

Mais la pensée que nous venons d'évaluer aurait-elle pu se constituer sans une christologie que l'on ne saurait dire simplement superstructurelle? Comme toute sagesse bâtie «sur la mort» et sensibilisée aux limites de la raison, elle serait invivable et incommunicable sans un symbolisme régulateur très fort, qui est ici d'ordre christologique. Il y a dans plus d'un texte de Légaut un moment de décentrage dogmatique, où une anthropologie proprement christologique vient relayer et étayer son anthropologie chrétienne. La redéfinition de soi et de l'Eglise est aussi une «dé-définition» de soi, par l'intermédiaire de la psychologie du Christ et celui de sa conscience de soi (toujours peu ou prou synonyme, en l'occurrence, de vocation et de sens missionnaires). Dans *Méditation d'un chrétien du XX^e siècle*, par exemple, ces domaines sont profondément labourés. «A certaines heures», y écrit Légaut, «ce 'croyant de croyance' en passe de devenir 'croyant de foi'» se rend comme actuel ce que Jésus a eu à vivre (...). Quand un futur disciple se trouve élevé à cet état, les distances de tous ordres qui le séparent de ce que Jésus a vécu de façon éminemment humaine et particulièrement puissante en arrivent à être en quelque sorte supprimées»¹⁵. Ce qui implique que la connaissance juste est celle qui appréhende le Christ comme sujet et comme conscience de soi, toute démarche visant à le saisir comme objet se trouvant en dernier lieu invalidée. Par rapport à l'homme, écrit Légaut, Jésus est, en effet, «celui qui vise à être Lui-même en lui»¹⁶.

Cela reconnu, il devient possible de synthétiser théologiquement les choix qui précèdent en partant de cet aveu. L'un des plus grands problèmes théologiques actuels est en effet celui qui concerne le point de savoir comment la christologie doit rebondir sur l'anthropologie. En contexte moderne, quatre cas de figures se croisent. Dans une première optique, la christologie va rebondir par sa négativité, son altérité, sans procédure réflexive. La crise, la substitution seront alors jouées contre l'exemplarité. Tandis qu'une seconde perspective verra la christologie influente par sa positivité, sa moralité, sa proximité, sans espace réflexif non plus. Ce sera l'exemplarité qui sera jouée contre la substitution. Mais quelle reprise pourra s'opérer, dans ces deux premières moutures, de la subjectivité moderne, de la liberté humaine, de la distance qui s'est creusée entre

¹⁵ *Op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁶ *Idem*, p. 267.

l'homme et la nature? Si le «christologue» entend parvenir à discerner une assomption chrétienne du sujet contemporain, il lui reviendra de déborder cette trop belle opposition entre théologies de la justice et théologies de l'amour¹⁷ et de passer à un *niveau dogmatique plus réflexif*. Deux axes se dessinent ici, sans qu'aucun d'eux ne soit encore en lui seul apte à honorer pleinement les horizons du témoignage en contexte de liberté individuelle. En troisième lieu, l'on trouve en effet une christologie que nous dirons réfléchie, et où l'effort existentiel du sujet humain se développe en décomposant et en recomposant constamment le *donné* sur le Christ, les textes bibliques puis, secondairement, tous les autres textes et dogmes afférents. Cette voie est certes indispensable. Elle fut commencée dès avant la clôture canonique. Si, historiquement, la distinction entre un «Evangelium Christi» et un «Evangelium de Christo» (courageusement et définitivement réfléchi) contribua à en manifester le prix, dans l'univers biblique déjà, Paul illustre cette préférence surtout préoccupée de ce que l'on peut — et doit — dire *du* Christ. Et, de nos jours, la recherche historico-critique, chaque fois qu'elle est enrichie par une attention de type existentiel consciemment endossée, offre un panel de ces christologies *réfléchies* dans lesquelles, sans être réduit ni possédé, le Christ est néanmoins *objet* (et non sujet) de la réflexion. Enfin, nous baptiserons christologie *réfléchissante* ou christologie *de la réflexion* la quatrième voie. Là, le thème de la conscience de soi du Christ s'avère à nouveau vital. Bibliquement et historiquement, cette route fut celle de tous les évangélistes, mais surtout celle de Jean, avec son insistance sur l'intériorité réciproque du Père, du Fils et des disciples; celle de l'Orient et d'une certaine tradition augustinienne; ainsi, souvent, que celle des peintres, iconographes, littérateurs et autres artistes chrétiens, toujours portés à compenser la perte de l'origine de la foi par la dimension réaliste de leur art. A l'occasion d'un discours sur le rapport du Christ à *lui-même* (rapport d'inadéquation autant que d'identité), c'est la vie de l'être humain, ses limites, sa mort, toute sa condition de chair qui se trouvent ici réfractées et approfondies, aussi vrai que Jésus fut homme. L'homme en son humanité n'est donc plus seulement sujet de la réflexion, il en est encore éminemment l'objet, et ce dans la mesure même où cette réflexion le révèle et l'exalte. Tel est, on l'aura compris, le cheminement revisité, réinventé par Légaut.

Christologie réfléchie, christologie réfléchissante: voici donc deux voies à disposition pour reprendre théologiquement les questions propres à l'homme moderne. Mais ce sont aussi deux voies dont chacune a encore son lot de difficultés, deux voies insuffisantes comme telles.

¹⁷ D'autant qu'il ne saurait y avoir de progrès du dialogue œcuménique aujourd'hui hors d'un tel dépassement, l'opposition qui nous intéresse servant justement les perspectives confessionnalistes.

La christologie réfléchie vit en effet sous la menace de l'*historicisme* et du *constructivisme*. Vouée à l'exploration des matériaux historiques disponibles, elle risque de se faire *historiciste* si elle oublie les limites *internes* de la rationalité qu'elle met en œuvre (son incapacité à dire le sens théologique de l'histoire étudiée) et *constructiviste* si elle en oublie les limites *externes* (son inaptitude à extrapoler *en histoire même* de façon définitive). Dans ces deux cas, elle se clôt par un défaut d'articulation christo-pneumatologique. La subjectivité qui y travaille manque alors cet horizon aporétique qui définit toute intériorisation vraie, et qui relance notre besoin de sens en le transformant, au lieu de le combler simplement¹⁸.

Tout autre est la faiblesse de la christologie réfléchissante. Le protestant que nous sommes l'a souligné à partir de Légaut, le risque, ici, est d'autonomiser la pneumatologie. Avec, pour effet, une minorisation des résistances créées et de la complexité théologique — donc du sens même — des textes, des institutions. Se dessine ici une pensée menacée de réduire non plus le mal à la finitude, mais la finitude au mal¹⁹, avec ce que cela peut permettre de courage éthique mais encore de tentation solitaire, de désir de transformation personnelle mais encore de risque psychologue et moralisateur.

Christologie réfléchie, christologie réfléchissante. Pratique, mystique. Foi chrétienne, religion chrétienne. Entre ces deux grandeurs, point d'exclusive. Et, des origines de l'Eglise à la théologie contemporaine, point de privilège qui ne tienne de l'une par rapport à l'autre, mais un incessant dialogue, enraciné dans la pluralité *canonique*, et signifiant renversement et assumption de la subjectivité humaine.

*

* *

Certes, il faut l'apercevoir, la christologie réfléchie peut, à elle seule, produire un vrai dépassement de l'*historicisme* et du *constructivisme*, car en

¹⁸ L'on notera cependant que, parce qu'elle vit de désarticuler toujours à nouveau les bases les plus humblement matérielles de nos discours sur la personnalité corporative du Christ, la christologie réfléchie représente un excellent antidote face aux enthousiasmes actuels.

¹⁹ A ce propos, l'on se souviendra de la profonde importance, pour l'histoire de la pensée chrétienne récente, du virage ayant vu, voici quelques décennies, le philosophe PAUL RICŒUR se démarquer de son prédécesseur et maître JEAN NABERT en dépit de l'admiration qu'il lui portait (à ce sujet, cf. P. COLIN, «L'héritage de Jean Nabert», in *Esprit*, Paris, juillet-août 1988, nos 140-141 consacrés à Paul Ricœur, pp. 119-128). Ricœur reproche justement à Nabert une forme de réflexion risquant de favoriser un dualisme portant ombrage à la pleine mise en relief du monde, une forme de réflexion à terminaison trop facilement christologisante aussi (cf. art. cit. p. 124).

son domaine tout progrès implique un décentrement de la raison comportant les voies d'une intériorité profonde, on l'a vu avec les pensées de Schweitzer, de Bultmann, de Käsemann, d'autres encore. Certes, la christologie réfléchissante peut aussi transcender sa vieille pente spiritualisante, car, à se réapproprier à frais nouveaux la conscience de soi du Christ, on dépasse le kénotisme solitaire, on rejoint les espérances, les souffrances et les joies des hommes de son époque. L'œuvre de Légaut est là pour le démontrer. Mais l'homme ne vit pas sur les sommets seulement. Ce qui se pose au théologien est aussi un problème d'opérationnalité, d'articulation à l'histoire et aux sciences, de débat éthique extra-ecclésial. Pour y être présent, il faut y prendre part en régime de réflexivité dogmatique (garantie de respect de la subjectivité et donc de la transcendance de la pensée et du langage), mais de réflexivité dogmatique irréconciliée, plurielle (contre toute théologie à portée trop simplement ecclésiale — sourdement élitiste). Disposer l'argumentation théologique comme un infini va-et-vient entre les deux grandes directions christologiques réflexives, un va-et-vient irrécapitulable même et surtout christologiquement, voilà la dynamique attentive à l'état pluriel de la société et engagée dans le débat éthique général²⁰ qui manquerait dans l'effort de Légaut, plus directement militant et spirituel. Pour notre part, nous parions que c'est une insistance radicale sur la pluralité du système christologique qui peut seule aller de pair avec la singularisation des personnes et avec l'établissement de dialogues libérants.

D. Concrétisation

Nous aimerions pour terminer aller plus avant sur le terrain de l'opérationnalité des perspectives issues de notre dialogue avec Légaut. Nous avons déjà eu l'occasion de laisser entendre que notre auteur, dans l'élan de sa contestation de l'ecclésiologie romaine traditionnelle, mettait en cause la fonction cléricale habituelle²¹. La crise sacerdotale de ces dernières décennies est pour lui une crise radicale. La baisse des vocations révèle selon lui le décalage tragique entre le *rôle* et la *personne* (souvent mal préparée,

²⁰ L'œuvre de Légaut, nous l'avons vu, est habitée par un fort désir d'*intrincésisme*. Elle s'inscrit, à sa manière, dans le retour théologique, postrationaliste, vers le thème de l'*intellectus fidei*. Nous entrevoyons néanmoins que ce thème peut occulter — par globalisation incluse — le pluriel de la foi et la profondeur non ecclésiale du théologique. A notre méditation sur la dualité des directions christologiques réflexives s'articule l'idée que le discours de l'*intellectus fidei* doit éclater: il y a *des intellectus fidei* dont on suspectera les réconciliations.

²¹ Nous renvoyons, à ce propos, à *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, *op. cit.*, pp. 301-306; *Patience et passion d'un chrétien*, *op. cit.*, pp. 202-204; *Intériorité et engagement*, *op. cit.*, p. 212; etc.

insuffisamment intériorisée, prématurément réquisitionnée par l'institution). La position de Légaut est exactement symétrique de celle des traditionalistes catholiques. Pour eux, c'est le prêtre qui fait la communauté. Tandis que pour Légaut, c'est ce qui est institutionnel, structurel, fonctionnel, qui doit non être supprimé, mais être dépassé dans ce qui est profondeur et accomplissement communautaires. En certains passages, il appert que, pour Légaut, une communauté suffisamment évoluée et consacrée pourrait se passer de clercs. Ainsi, notre penseur se plaît-il à affirmer que pendant la Révolution française où les prêtres étaient pourchassés, les groupes réfractaires les plus avancés auraient pu s'autosuffire²². La christologie «réfléchissante» semble donc concourir en la matière avec un certain idéalisme, avec un certain purisme peu attentif à la résistance de ce qui est pervers dans la quête du bien commun et doit s'entendre rappeler l'altérité de Dieu, de ce qui ne se laisse pas spiritualiser et requiert des *institutions* permanentes et formelles.

Motivé par la décantation christologique qui précède, nous aimerions toutefois nous demander si la théologie pastorale ne pourrait pas profiter de certains efforts de nuanciation et d'approfondissement plus théologiques. Et nous aimerions viser une définition du clerc qui dépasse les deux archétypes qui souvent nous retiennent: d'un côté justement, le spirituel, le pur produit des certitudes communautaires et d'un intrincésisme totalisant et parfois un peu naïf. De l'autre, l'intellectuel, la référence morale et publique, nourri de ce que nous appelons ici la christologie réfléchie; actif et responsable, mais, parfois, pratiquement dépassé par la force des attentes religieuses. Et nous voudrions donner la définition suivante: le ministre de la Parole du Christ, ce n'est jamais simplement le ministre de la réflexion humaine «en Christ» ou le ministre de la réflexion humaine «sur Christ», c'est encore et d'abord le régisseur des alternances christologiques réflexives à l'infini et le garant de la diversité concomitante du Canon. Un certain nombre de pièges concrets de la vie ministérielle, tels l'activisme et le spiritualisme, pourraient en effet être conjurés si l'on méditait sur cet élargissement.

Outre la réflexion pastorale, beaucoup d'autres sujets théologiques pourraient d'ailleurs se débloquent en passant de la sorte d'un arrière-fond christologique unilatéral à la prise en compte inquiétante et dynamisante de ce qui fait, au fond, les «deux natures» du Christ du Nouveau Testament, le Christ cru, mais encore, et ceci fut trop peu pris en compte dans le christianisme récent, à égalité de risque et d'importance, le Christ croyant. L'on ne saurait assez marquer que cette perspective, qui souligne le côté impossible à réfléchir de l'ensemble de la christologie en parallèle et même en

²² Cf. *Patience et passion d'un croyant*, op. cit., pp. 203-204.

synergie avec le geste réflexif hors duquel celle-ci n'a pas de sens²³, est carrément la pierre de touche de toute théologie de l'incarnation bien comprise. De toute théologie de l'incarnation qui soit exotérique, publique, éthique, et qui ne soit pas seulement une mystique de l'incarnation, fût-elle une mystique «de groupe» ou «d'Eglise», mais le danger est précisément là. Et cette transcendance réciproque de la christologie réfléchissante et de la christologie réfléchie offrira donc aussi, en la conjoncture présente, un grand intérêt pour défendre les mœurs démocratiques et les possibilités de s'exprimer et de se diriger librement qui les accompagnent, tâche urgente en un temps où en plus des totalitarismes, les formes dissolvantes d'une certaine «postmodernité» (nous pensons aux analyses de Lipovetsky et de Gauchet²⁴) viennent les menacer. L'insistance sur la pluralité irrécapitulable des cheminements christologiques les plus fondamentaux apparaîtra, ici encore, capitale pour fonder une pensée chrétienne publique²⁵.

Et, peut-être, reviendra-t-il demain aux tenants de la christologie réfléchissante, à l'heure où le discours de la christologie réfléchie connaît un certain essoufflement lié à la crise de l'exégèse et de la pratique des Eglises multitudinistes, d'être *tout particulièrement les inspireurs de l'alternance que nous défendons*. Ils éviteront ainsi de reproduire les erreurs de leurs contradicteurs mais aussi de leurs devanciers lorsqu'ils croyaient pouvoir penser Jésus en deçà ou au-delà de l'Écriture. Ils contribueront à faire sentir, à un monde supplicié par la standardisation, quel insoupçonnable *pluralisme* adhère à tout christianisme et à toute évangélisation vraie. Plura-

²³ Ou encore: Dieu est bien celui qui (seul) transcende ce qui est subjectif, existentiel, réflexif; mais cette transcendance demeure insystematisable au sens d'une réflexion au 3^e degré. C'est en ce sens-là — et en ce sens-là seulement — qu'on ne peut et ne doit «pas nommer Dieu».

²⁴ Dans un registre nerveusement descriptif, GILLES LIPOVETSKY précise les contours culturels de la «postmodernité»: psychologisme, psychanalyse même, généralisation disséminante de la forme humoristique, banalisation de tout ne laissant subsister de la mode, de la politique, des transactions médiatiques qu'une atomisation toujours plus forte des individualités narcissiques (cf. *L'Ere du Vide*, Paris, Gallimard, 1983). Plus théoriquement, MARCEL GAUCHET attirera notre attention sur la convergence du fonctionnement démocratique avec ce déclin des supports institutionnels de l'altérité: il y a une manière de subjectivisme et de relativisme ultradémocratique qui rend la démocratie même sans contenu, sans effet, et qui en est finalement l'ennemi le plus redoutable (à ce sujet, cf., p. ex., in la revue *Esprit*, Paris, juin 1989, pp. 48 à 58, le dialogue entre VALADIER, LINDENBERG et GAUCHET).

²⁵ Contre la perversion *idéaliste* et l'emballage sacralisant de la démocratie qu'évoquent à leur manière un Gauchet ou un Lindenberg (cf. art. cit. *supra*), notre option christologique permettrait une «attitude démocratique appliquée»: l'individualisme, le subjectivisme — et donc indirectement mais décisivement, l'univers et la pratique démocratiques eux-mêmes — s'y trouvent en effet d'autant mieux légitimés qu'ils y sont mieux relativisés.

lisme des points de vue, des idées et des tons, certes, mais aussi pluralisme des réflexions.

E. *Evaluation critique et suggestion conclusive*

Nous ne voudrions pas achever cette étude sans tenter de comprendre quelles sont les limites et où se trouvent les éventuels *dangers* des positions ici défendues. Il nous semble que le problème fondamental qui est maintenant *ouvert* est celui de la *régulation* des alternances christologiques que nous avons validées. *Quels critères* doivent et peuvent déterminer cette régulation? C'est là, assurément, poser, au terme de notre travail dans le domaine de la christologie, la question de l'Esprit.

Tout d'abord, il nous semble clair que la justification du passage d'une méthodologie christologique à l'autre doit dépendre d'un effort de *dialogue contextuel*. Il nous paraît ensuite aussi évident que le risque à éviter ici est celui, toujours présent, de *l'opportunisme*. Le critère d'un renversement christologique au sens où nous l'avons défini ne doit pas simplement être que celui-ci nous conviendrait mieux dans notre confort personnel, intellectuel ou institutionnel. Il doit au contraire être éthique. Il doit concourir avec une prise en considération nouvelle et plus forte de l'intérêt du prochain. Il doit être ordonné à l'autre, et non affirmer l'identité.

L'alternance christologique dont nous avons défendu le caractère nécessaire doit donc avoir lieu dans le cadre de la Loi. Elle doit illustrer les dix commandements, en réhabiliter un ou plusieurs dans un contexte inédit. Par exemple (du côté de la christologie réfléchie), le renouveau biblique devrait toujours être lié à une dimension de réflexion sur la *société*. Faute de quoi, comme dans certains groupes charismatiques, l'on pourrait alors décoller dans une effervescence anhistorique. Ou (du côté de la christologie réfléchissante), la redécouverte de l'orthodoxie slave et de son Christ iconographié et méditant devrait se faire en solidarité avec les Eglises de l'Est et leurs problèmes présents. Sans cela, il pourrait y avoir chute dans un esthétisme désincarné, voire dans un commerce pur et simple des images.

En définitive, notre proposition de clarification christologique implique donc une réflexion sur la question des relations entre Loi et Evangile. En ce temps où les éthiciens chrétiens sont en débat à ce sujet et où positions réformées et positions luthériennes, loin de s'harmoniser, se réaffirment plutôt dans leur irréductibilité, notre proposition de christologie réflexive diversifiée retentit comme une question. Notre option nous semble en effet nous obliger à habiter, dans ce domaine, une région *résolument médiane*, incompatible avec tout extrémisme et tout intégrisme de l'un ou l'autre bord. En effet, dans notre approche, la Loi n'intervient pas seulement dans la fonction, importante certes, d'acculer l'homme au désespoir et au

repentir, ou comme droit (gérer l'ordre civil). Elle coïncide et concourt aussi avec l'Évangile, puisqu'elle est le critère positif de ses renversements réflexifs. Et, cependant, la Loi n'est pas pensée comme conduisant, en tant que telle, à la sainteté ou à Dieu. C'est, au contraire, parce que le Christ est *autre et plus* que la Loi que la relation à Dieu est possible. Elle peut avoir lieu parce que la figure christologique a une réserve de sens et une puissance de renversement qui casse sans cesse les replis sur soi que notre vie chrétienne engendre. La prise en compte du problème de *la conscience de soi du Christ* pourrait-elle, en définitive, transformer notre regard sur l'embarrassante et importante question de la Loi?