



NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

105 N° 3 1983

Christologies classiques et essais modernes

Léon RENWART (s.j.)

p. 396 - 405

<https://www.nrt.be/en/articles/christologies-classiques-et-essais-modernes-914>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Christologies classiques et essais modernes

LES POINTS ESSENTIELS EN DISCUSSION

Les pages qu'on vient de lire et où le P. Frans Jozef van Beeck, S.J. formule sa réponse à ma recension de son ouvrage *Christ*

15. Cf. F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, p. 48, n. 82.

16. *Il est le Dieu des Hommes (Cogitatio fidei, 71)*, Paris, Cerf, 1973, p. 13-51.

17. « Ex quo iam spiritualibus animis patere confido, nullam naturam Deo posse esse contrariam » : saint AUGUSTIN, *De fide et symbolo* ; PL 40, 185, cité par F. MALMBERG *op. cit.* p. 48, n. 82.

Proclaimed (NRT, 1980, 741-744), sont, pour lui retourner à bon droit l'éloge qu'il me décerne, un modèle de discussion probe et courtoise. Il m'autorisera à la faire suivre de quelques réflexions, dont le seul but est d'aider le dialogue à progresser.

Evidemment on n'apprécie de façon correcte une pensée que de l'intérieur. Il faut en quelque sorte mettre ses pas dans ceux de l'auteur du système et s'efforcer de regarder les choses comme il les voit, pour vraiment se rendre compte de ce que cette démarche apporte de neuf et de valable, pour détecter aussi, le cas échéant, les faux pas ou le moment où l'auteur s'essoufle alors qu'il était encore possible d'avancer sur sa lancée. Comme nous l'avons dit dans notre recension, cette voie ne nous est pas ouverte, faute d'une initiation suffisante aux recherches de la linguistique moderne. C'est pourquoi nous essayerons, plus modestement, d'examiner, en restant dans notre optique et en la précisant, quels nous paraissent être les points essentiels sur lesquels porte la discussion entre les christologies classiques et les essais modernes de renouveler la présentation du dogme à l'intérieur de l'orthodoxie.

En élargissant ainsi le débat, nous répondrons à une suggestion du P. van Beeck, qui écrit : « Il m'est clairement apparu que les questions posées par mon confrère et collègue . . . visent, d'une façon ou d'une autre, tout un ensemble de productions récentes en matière de christologie » (*supra*, p. 384). Ceci est très exact, mais à pour conséquence que les points d'interrogation et les critiques éventuelles des pages ci-dessus sont loin de s'appliquer tous aux positions du P. van Beeck. Ce serait une injustice envers lui, comme envers l'auteur de ces lignes, de voir dans cet élargissement du débat, une manière « jésuite » de lui donner quand même un coup de patte. Lorsque nos réflexions nous amèneront à toucher un point traité par le P. van Beeck, nous le dirons clairement et nous préciserons non moins nettement ce que nous en pensons ou le problème que ce point soulève pour nous. Que plusieurs de nos réflexions puissent s'appliquer à d'autres auteurs, c'est assez évident : mais ceux qui s'efforceraient de déterminer ce qui revient à chacun le feraient à leurs risques et périls. Nous nous bornerons, dans ces lignes, à exprimer quelques-unes de nos convictions de base et à marquer, le cas échéant, comment nous nous situons devant les affirmations correspondantes du P. van Beeck.

Que l'on nous permette encore une réflexion préliminaire : la foi personnelle d'un croyant peut être plus correcte que l'expression qu'il en donne. Ceci vaut assurément pour les « simples », mais ce fut, et c'est sans doute encore, le cas de plus d'un théologien. Un exemple de ceci est fameux en christologie. À l'époque où Arius d'un côté, Apollinaire de l'autre, se basant sur une conception philosophique qui admettait que n'importe quel esprit pourrait animer n'importe quelle chair semblaient dans deux erreurs antithétiques l'orthodoxie avait pour

champion saint Athanase. Or, de bons historiens du dogme (M. Richard, J. Liébart, A. Grillmeier entre autres) pensent que, si Athanase ne rejetait pas l'existence d'une âme humaine dans le Christ (ce que faisaient Arius et Apollinaire), celle-ci ne jouait aucun rôle dans sa synthèse théologique.

Cette remarque permet de comprendre que le théologien puisse critiquer, chez un collègue, un système qui lui paraît déficient, voire dangereux, sans que ceci entraîne automatiquement le soupçon d'hérésie personnelle. Néanmoins, c'est le texte de cet auteur qui se répand et mène en quelque sorte une vie autonome à partir du moment où il est lancé dans le public. C'est donc le droit et le devoir du théologien d'attirer l'attention sur les points faibles, voire les dangers, du texte publié.

La possibilité d'approches complémentaires

Qui connaît un tant soit peu l'histoire des dogmes serait mal venu de nier a priori la possibilité d'approches complémentaires du même mystère. La Trinité en offre l'exemple le plus fameux.

La doctrine des « relations subsistantes », tout approuvée qu'elle soit, n'est qu'une des deux théologies légitimes de cette affirmation de notre foi. Cette approche du mystère, propre aux théologiens occidentaux (« schème latin »), part de l'unité de nature pour aboutir à la diversité des personnes ; l'approche complémentaire, chère aux Orientaux (« schème grec »), part des personnes pour aboutir à l'unité de nature. Chacune de ces deux voies met bien en lumière son point de départ : unité de la nature, pour les Latins, réalité des personnes, pour les Grecs. Chacune affirme avec force l'autre composante nécessaire du dogme, mais elle est incapable de faire plus que d'en montrer la non-contradiction. La doctrine latine des « relations subsistantes » montre seulement qu'il n'est pas impensable que cette unique nature puisse exister en trois « personnes » ; de son côté, la doctrine grecque de la « périchorèse » ou « circumincession » établit seulement qu'il n'est pas contradictoire que trois personnes puissent se communiquer leur nature à un point tel qu'on aboutisse à l'identité numérique de celle-ci. Si chacune de ces visées a son danger propre (trithéisme pour les Grecs, modalisme pour les Latins), l'une et l'autre, grâce à leur affirmation complémentaire, s'arrêtent au seuil du mystère, au lieu de l'expliquer, comme l'expliquait un Arius, dont la « trinité » est parfaitement compréhensible et non moins parfaitement hérétique. Prises ensemble, elles nous aident à viser moins imparfaitement le mystère là où il se situe.

Les multiples christologies du Nouveau Testament

C'est un thème qui revient fréquemment dans les discussions actuelles. Il importe d'y voir clair.

La première chose qu'il faut garder en mémoire, c'est que l'Eglise a précédé, de plusieurs années, la rédaction des textes qui forment notre Nouveau Testament. Ceux-ci sont donc des mises par écrit privilégiées de l'enseignement apostolique et des souvenirs de ceux qui furent les compagnons du Seigneur durant sa vie terrestre, relus dans la lumière de Pâques.

Même s'ils révèlent des approches différentes, même s'ils n'atteignent pas tous à un égal degré d'explicitation, ces textes nous sont présentés par l'Eglise comme un tout qui, par des approches

complémentaires, vise un seul et le même Jésus. Et s'il y a des « apocryphes » du Nouveau Testament, ne peut-on penser qu'ils ont été rejetés du Canon parce que leur visée fondamentale ne s'harmonisait pas avec celle des écrits où l'Eglise a reconnu son message authentique (et ceci malgré des traits épars non dénués d'une certaine valeur) ?

Que ceci, que nous croyons, ne soit possible que grâce à l'assistance de l'Esprit Saint, qui conduit l'Eglise « vers la vérité tout entière », c'est bien évident, et cette évidence fait partie de notre foi. Dans ces conditions, s'il nous est loisible de préférer la christologie de tel ou tel évangéliste, ce ne pourra jamais être à l'exclusion des autres.

Dans sa réponse (*supra*, p. 388), le P. van Beeck cite les études de James D.G. Dunn et de Raymond E. Brown. Le premier, nous dit-il, a montré de façon convaincante que le titre « Fils de Dieu » comme tel n'est pas évidemment porteur d'une christologie d'incarnation ou de préexistence. Le second remarque de même que les récits de la conception virginale (*Mt* et *Lc*) n'impliquent pas la préexistence. Nous n'avons pas eu l'occasion de voir ces deux textes. A supposer que leurs conclusions, telles qu'on nous les présente, soient valables (à priori, cela paraît hautement probable pour le titre « Fils de Dieu »), que pouvons-nous légitimement en conclure pour aujourd'hui ? En quel sens aurions-nous le droit d'être circonspects envers une christologie d'incarnation et de préexistence ? Si le développement doctrinal évoqué ici par le P. van Beeck est correct (comme il le reconnaît), n'en devient-il pas obligatoire pour notre foi ? Il peut y avoir un réel intérêt historique (et apologétique) à mieux prendre conscience du cheminement par lequel est passée l'explicitation de notre foi. Mais en revenir, comme croyant (c'est le point important), à ces stades embryonnaires, nous semble impliquer une remise en question (et donc une négation) d'un point du donné révélé. Nous ne voyons pas, en effet, comment cette régression vers des formules indifférenciées ou approximatives ne proviendrait pas d'un choix délibéré de ce qu'elles ont de flou et n'entraînerait pas en conséquence une négation de l'assistance du Saint-Esprit, promis par le Christ pour nous conduire à « la lumière tout entière ».

Ceci dit, il faut aussi noter que toutes les visées christologiques du Nouveau Testament gardent chacune leur valeur, à condition de ne pas s'ériger en point de vue exclusif des autres. On aurait utilement pu s'en souvenir pour s'éviter, jusque dans un passé qui n'est pas très lointain, certaines déductions a priori sur la science du Christ, sa vision béatifique, etc.

Christologie ascendante, christologie descendante

Nombreux sont les théologiens de valeur qui ont montré que ces deux voies ne s'excluaient pas et que, pour être chrétienne, la christologie devait combiner de façon équilibrée cette double démarche. Nous n'y reviendrons pas. Qu'il nous soit permis toutefois d'ajouter une considération.

Les compagnons de la vie terrestre de Jésus ont évidemment commencé par une démarche de type ascendant, qui a culminé dans la résurrection, dont ils ont été les témoins. La lumière de celle-ci, avec l'assistance du Saint-Esprit, a rejailli sur tout ce qu'ils avaient antérieurement vécu. S'ils nous décrivent avec une fidélité remarquable, dans les évangiles, les étapes de leur cheminement vers la lumière de Pâques, ils témoignent aussi que celle-ci leur a fait prendre conscience des indices, des jalons par lesquels Jésus les préparait à cette réponse à la question que lui-même leur posait : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? »

Quant à nous, qui n'avons pas fait personnellement l'expérience du Ressuscité, mais sommes les héritiers de nos pères dans la foi, nous avons à accepter *tout* le témoignage consigné dans l'Écriture, lue assurément avec de sains principes exégétiques, mais lue d'abord dans la foi de l'Église, sans biffer ce qui nous gêne (que ce soit l'ignorance du jour du jugement ou, à l'opposé, la préexistence divine du Verbe).

De plus, si nous croyons que l'Esprit assiste, de façon ininterrompue, l'Église dans la préservation et l'explicitation du donné révélé, nous avons à tenir compte aussi de toute la Tradition, au grand sens du mot. Pour le dire en passant, il y aurait ici matière à de passionnantes recherches qui montreraient comment l'Esprit, respectant les lenteurs de nos cheminements et leurs maladrotes, sait « écrire droit sur des lignes courbes » . . . Et souvent avec beaucoup d'humour.

Faire abstraction de cette Tradition et spécialement de ses temps forts que représentent les décisions conciliaires peut être une démarche apologétique valable, mais c'est de l'apologétique (quelle que soit l'allergie de certains envers ce terme dont on a abusé), c'est-à-dire une méthode qui, dans un but précis, laisse temporairement de côté un aspect du dogme, soit pour amener l'auditeur « du dehors » à saisir que les affirmations provisoirement mises entre parenthèses se présentent avec une crédibilité raisonnable, soit pour aider les croyants « incroyants » que nous sommes tous plus ou moins à mieux percevoir les raisons et le sens de tel ou tel développement doctrinal.

Le Concile de Chalcédoine

On a abondamment écrit, ces derniers temps, pour et contre ce Concile et sa définition. Nous ne reprendrons pas l'ensemble de ce dossier¹. Nous nous abstenons même de rompre à nouveau une lance contre deux affirmations qui réapparaissent encore çà et là : Chalcédoine aurait « hellénisé » le dogme (alors que les grands conciles des premiers siècles ont précisément défendu la pureté du donné révélé contre le danger des philosophies régnantes) ; en ne s'intéressant qu'à des problèmes de natures et de personnes, Chalcédoine aurait coupé la christologie de la rédemption, alors que la démarche des Pères a été sans cesse commandée par un souci unique : marquer ce que le Christ doit être pour que le salut qu'il nous apporte soit notre participation à la nature divine et le salut de l'homme tout entier.

Mais venons-en à l'affirmation essentielle de Chalcédoine. Comme tout Concile intervenant en période de crise, celui-ci a marqué, sur un point contesté, les limites à l'intérieur desquelles il fallait rester pour demeurer dans l'orthodoxie et il l'a fait en s'efforçant aussi de traduire positivement, dans le langage de l'époque, l'affirmation en cause. On peut et on doit donc distinguer trois niveaux dans le texte conciliaire.

Le premier est la réaffirmation de la foi traditionnelle : « A la suite des saints Pères, nous enseignons donc tous unanimement à confesser un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité et parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité, 'en tout semblable à nous sauf le péché' (He 4, 15)². »

Le second est l'indication méthodologique d'une impasse à éviter : il ne faut pas chercher l'unité du Christ et sa « dualité » au même niveau.

Le troisième enfin est constitué par l'emploi de notions empruntées aux philosophies du temps : ce sont celles de « personne » ou « hypostase » et de « nature » (« physis »), notions dont on connaît l'histoire complexe et combien elles ont dû se laisser interpeller par le donné révélé pour être capables de devenir des instruments plus utilisables que nocifs.

Il serait hautement éclairant, dans le débat autour de Chalcédoine, que chacun s'efforce de se préciser et de dire clairement lequel de ces trois niveaux il vise, que ce soit pour le rejeter ou pour le traduire en termes aujourd'hui plus intelligibles.

Est-ce au Fils unique, consubstantiel au Père, que l'on en a ? Ici, l'on touche au cœur même de la foi, au sens des dogmes fondamentaux que sont l'incarnation rédemptrice et la Trinité (et, par voie de conséquence, notre divinisation comme

1. Cf. Bernard SESBOÛÉ, S.J., *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilans et perspectives*, dans *Recherches de Science Religieuse* 65 (1977) 45-80.

2. DS 301 ; *La foi catholique*, 313.

fils dans le Fils). Ceux qui pensent pouvoir dire autrement, de façon plus acceptable pour l'homme d'aujourd'hui ce qui fait le cœur de notre foi, ce qui est le salut apporté par Jésus, auront la lourde tâche de montrer comment, sur la voie où ils s'engagent, ils ne laissent rien perdre de cette richesse. Jésus de Nazareth n'est pas seulement l'homme pour les autres, le plus grand des prophètes, le législateur suprême, le libérateur, etc. ; il est tout cela certes, mais en étant d'abord le propre Fils du Père venu nous apporter la révélation de notre vocation divine et le moyen de la réaliser en lui et par lui.

D'autres s'attaqueront à la suggestion méthodologique de Chalcedoine : ne pas chercher l'unité au même plan que la « dualité ». Or « une christologie exempte de toute dualité est impossible. Il suffit, pour s'en convaincre, d'interroger l'Écriture, qui, dans ses multiples langages christologiques, pose toujours le mouvement qui va d'un terme à l'autre »³. Si c'est donc la manière de mettre cette suggestion en œuvre qui est visée, il serait très éclairant que chacun s'efforce de préciser ce qu'il reproche à Chalcedoine (ou, plus souvent, à telle ou telle théologie qui se réclame de ce concile), les raisons qu'il a de critiquer cette présentation et ce qu'il propose pour cerner de plus près le mystère de Jésus tel que nous le décrit l'Écriture.

D'autres enfin s'en prendront au vocabulaire philosophique utilisé par Chalcedoine et à son emploi dans les diverses écoles théologiques et philosophiques qui ont repris à leur compte ces notions de personne et de nature (sans d'ailleurs toujours mettre le même contenu sous des termes apparemment identiques). On peut rejeter ce vocabulaire. On peut aussi (et ce n'est pas la même chose) considérer qu'il n'est plus compris et s'efforcer de le remplacer par un langage plus intelligible, moins ambigu.

C'est ici, de son propre aveu, que se situe l'essai du P. van Beeck (*supra*, p. 390 ss).

Donnons-lui acte du fait que les termes de personne et de nature ont pris, dans le langage courant et dans nombre de philosophies modernes, un sens qui n'est plus celui de la théologie classique. Le problème, comme on l'a fait remarquer, est de savoir si, en pareil cas, il convient de réexpliquer les termes anciens de façon à les faire comprendre à nouveau (parce qu'en fait on n'en trouve pas de plus adéquats) ou si le vocabulaire actuel nous offre des équivalents valables et plus compréhensibles.

Le P. van Beeck ne m'en voudra pas, je l'espère, si je lui avoue que sa terminologie, pour rigoureuse qu'elle puisse être à l'intérieur de son système (question que je me reconnais incapable de résoudre), ne me paraît vraiment pas éclairante pour l'homme de la rue.

Mais ceci m'amène à une dernière remarque, qui m'est suggérée par une des expressions que le P. van Beeck fait figurer dans la liste traditionnelle, celle de « nature humaine enhypostasiée de Jésus-Christ ».

Puis-je d'abord me permettre un aveu ? Sur près de trente ans de professorat, je n'ai jamais employé cette expression dans mes cours de christologie et je n'ai jamais éprouvé le besoin de le faire.

3. B. SESBOÛÉ, *art. cit.*, 69.

Plus je la connais et mieux je la comprends, plus aussi je suis sûr que, s'il m'était donné à nouveau d'enseigner ce traité, je ne la ferais pas mienne.

Pour expliquer cette conviction, il me faut revenir à une discussion scolastique à première vue fort abstruse, celle qui porte sur le constitutif formel de la personne. L'on trouvera chez de Régnon⁴ et la Taille⁵ l'exposé critique des quatre principales écoles qui se sont partagé sur ce point la faveur des théologiens. Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'elles peuvent se répartir en deux tendances fondamentales. Les unes partent de la « nature » et se demandent à quelles conditions elle devient personnelle (on aura reconnu ici les « modes substantiels » proposés dans ce but par Cajetan ou Suarez, chacun à sa façon). Pour les autres, est personne celui qui actue, d'une existence qui lui est propre et proportionnée, une nature intelligente et libre. Au lieu d'être une sorte de couronnement de la nature (conçue comme logiquement préexistante), la personne, c'est celui qui existe dans une nature proportionnée qu'il actue.

Que ceci soit loin d'être une considération byzantine, un simple exemple pris à la christologie suffira à le montrer. Le P. Paul Galtier, S.J., voyant dans la conscience une propriété de la nature, était en conséquence forcé de refuser à la nature humaine du Christ la conscience de son union hypostatique : le repliement sur soi que constitue la conscience ne peut, dans une nature créée, aboutir qu'à du créé ; il lui fallait donc recourir à la vision béatifique accordée à cette nature humaine pour qu'elle se sache unie au Verbe de Dieu. Le P. Bernard Lonergan, s.j., qui lui succéda à la Grégorienne, prit le point de vue opposé. Admettant le primat de l'existant sur la manière dont il existe et faisant donc de la conscience une propriété de la personne, il en conclut que, si le Verbe de Dieu est réellement incarné, il est nécessairement conscient de lui-même aux deux « niveaux » auxquels il existe : il a donc aussi la conscience humaine d'être le propre Fils du Père⁶. C'était situer le mystère à sa vraie place : si nous sommes obligés d'affirmer le fait de l'incarnation, son « comment » nous échappe nécessairement. Nous pouvons, au maximum, l'approcher respectueusement et montrer qu'il n'est pas incompatible avec la pleine humanité de Jésus.

Or il nous semble que beaucoup de critiques modernes adressées à « Chalcedoine » s'attaquent, et non toujours sans raison, à des présentations essentialistes de cette doctrine, mais en restant elles aussi dans une approche du même type (et c'est là que le bât blesse). Quand on nous parle de nature humaine anhypostasiée, mais enhypostasiée dans le Verbe, on se demande à quelles conditions ou par quelle voie une nature humaine peut ou ne peut pas être personnalisée. Qu'il le veuille ou non, pour celui qui aborde le problème

4. TH. DE RÉGNON, S.J., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, Retaux, t. I, 1892, p. 249-297.

5. M. DE LA TAILLE, S.J. « The Schoolmen », dans C. LATTEY, S.J. (édit), *The Incarnation*, Cambridge, Heffer, 1926, p. 173-174 ; ou, en traduction française, *Théologie de l'Incarnation. L'union hypostatique*. Paris, Institut catholique, s.a., p. 12.

6. Cf. B. LONERGAN, S.J., *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, Roma, Pontif. Universitas Gregoriana, 1956, p. 119-145.

par ce biais, si la nature humaine concrète de Jésus n'est pas une personne humaine, elle apparaît privée de ce qu'il y a de meilleur en nous. Dans cette optique, nous comprenons et partageons la réaction de ceux qui rejettent une nature humaine anhypostasiée, mais nous refusons tout aussi fermement de parler de nature humaine enhypostasiée dans le Verbe ou d'enhypostase réciproque, parce que nous rejetons la problématique même qui fait naître ces questions.

Pour sortir de l'impasse, il nous faut, croyons-nous, revenir au primat de l'existant sur la manière dont il existe. Oserions-nous penser, que cette démarche, plus proche de l'Évangile, est aussi plus conforme à la manière de parler de Chalcédoine, dans le début de son décret dogmatique : « un seul et le même Jésus-Christ » ? Ce Jésus que nous voyons vivre et agir dans l'Évangile, ne faut-il pas reconnaître qu'il est lui-même aussi bien lorsqu'il se révèle profondément humain (ayant faim, soif, sujet à la fatigue, capable d'admiration, d'étonnement, de sainte colère, etc.) que lorsqu'il dévoile à mots couverts (les seuls que ses auditeurs étaient capables de porter) son intimité étonnante avec le Père (cf. *Mt 11, 27*) ? C'est bien pourquoi la question qu'il pose n'est pas « quelle est ma nature ? », mais « *qui* dites-vous que je suis ? » (que les exégètes nous pardonnent si ceci n'est pas le sens littéral !).

Qui est, en vérité, ce Jésus qu'ils ont côtoyé, avec qui ils ont vécu, les disciples n'en auront la révélation plénière que dans l'événement de la résurrection. Encore faudra-t-il toute la réflexion dont saint Jean est l'aboutissement pour que cette identité trouve à se formuler en toute clarté.

S'il doit être question d'un « renversement copernicien » dans les théories christologiques, n'est-ce pas ici qu'il aurait avantage à se produire ? Cette approche, par laquelle une christologie que nous avons la simplicité de croire fidèle aux intuitions fondamentales de saint Thomas se distingue non seulement de beaucoup d'essais modernes, mais encore de pas mal de solutions « classiques », cette approche nous semble avoir comme principal avantage de situer le mystère là où il est vraiment. Cela lui évite, croyons-nous, de se fourvoyer dans plus d'une impasse (et de s'en sortir par un appel indu à des « miracles » ou à des « mystères », qui ne sont qu'un *Deus ex machina*). Si ce Jésus concret que les évangiles font revivre devant nos yeux nous apparaît merveilleusement un, qu'il agisse (et pâtisse) humainement ou qu'il nous révèle son intimité unique avec le Père, c'est que, dans l'unité de sa personne, il existe divinement et humainement. Or, on est Dieu ou on ne l'est pas : on ne le devient pas. Le mystère (et il ne faut surtout pas essayer de l'expliquer), c'est que quelqu'un qui existe divinement de toute éternité puisse devenir homme (le mot est de saint Jean). Mais, s'il le devient, ce

sera parfaitement, ce qui ne veut pas dire avec toutes les qualités que nous pouvons rêver pour un surhomme, mais à la façon réelle et concrète de quelqu'un qui « joue le jeu loyalement, sans tricher » (pas même en faisant un miracle pour apaiser sa faim) : il grandira réellement, il apprendra réellement, comme nous tous (y compris à se dire à lui-même et à faire pressentir aux autres ce qui n'a cessé d'être présent au fond de sa conscience : il est personnellement le Fils du Père), il souffrira réellement, dans son corps et dans tout son être.

Que tout cela soit, et tel que l'Écriture nous le révèle (sans édulcorer les affirmations qui heurteraient nos a priori touchant ce que doit être un homme-Dieu), l'approche que nous suggérons nous demande de l'accepter comme un fait, un fait révélé dont le « comment » nous échappe nécessairement. Tout ce que nous pourrions faire, pour cerner d'un peu moins loin (nous n'osons dire d'un peu plus près) ce mystère, c'est de le rapprocher d'autres affirmations de notre foi. Pensons à la liberté humaine. Le mystère de la création, ce qui fait reconnaître à la théologie qu'il n'y a que Dieu qui puisse créer, c'est que lui seul est capable de poser dans l'être de vraies libertés, parfaitement autonomes et créatrices à leur niveau, sans que cela fasse tort à sa toute-puissance. Le rapprochement est immédiat (l'on reconnaîtra ici une réflexion du P. Karl Rahner) : si le Fils de Dieu devient homme, il jouira, dans sa nature humaine, d'une liberté en tout semblable à la nôtre, hormis le péché.

Nous remercions le P. van Beeck de nous avoir aidé, par ses remarques pleines de courtoisie, à préciser les orientations essentielles de notre propre pensée. Ce faisant, nous n'avons sans doute guère rencontré le détail de ses positions ; nous espérons néanmoins avoir apporté quelques éléments valables à notre échange de vues.