NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 Nº 4 1973

L'invariant et le divers dans le langage de la foi

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 353 - 366

https://www.nrt.be/es/articulos/l-invariant-et-le-divers-dans-le-langage-de-la-foi-1230

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

I. Invariance

1. Il y a d'abord la distinction entre le noyau et son revêtement, son enveloppe. Elle pourrait donner à penser que le noyau est par nous discernable et saisissable, en lui-même, en dehors de tout revêtement, de toute pensée conceptuelle, de toute expression parlée. Or il n'en est rien : point de noyau absolument séparable, point de sens ailleurs que dans un concept qui cherche à le circonscrire, et dans une parole qui l'interprète [1]. Assurément, il est déjà vrai de toute réalité pensée, fût-elle des plus connaturelles à notre esprit, qu'elle ne se laisse pas mesurer adéquatement par la somme, si grosse soit-elle, de nos concepts ; à plus forte raison, cela est-il vrai des réalités du salut, rigoureusement mystérieuses, termes d'une communication transcendante : elles débordent largement les concepts et les expressions humaines dans lesquelles la Parole de Dieu elle-même les a, pour ainsi dire, encloses et déterminées ; admettons, au surplus, que, de ce débordement, le croyant, dans la lumière de foi *(fides qua)*, prend une certaine conscience, en une sorte de perception non-conceptuelle et dynamique ; mais il n'en reste pas moins que toute sa connaissance s'exerce à travers une adhésion conceptuelle ; autrement dit, le croyant, c'est vrai, va jusqu'à saisir l'inadéquation de ses formules, mais encore emploie-t-il celles-ci et c'est dans leur usage (et non point dans le pur silence) qu'il comprend le sens invariant, quel qu'il soit, déterminé ou débordant. A ce propos, il y a lieu de mettre en garde contre un abus, possible ou peut-être même quelquefois effectif, d'un mot souvent cité de saint Thomas : « L'acte du croyant n'a pas pour terme (pour objet) l'énonciable, mais la chose ; car nous ne formons les énonciables (les propositions) que pour connaître par elles les choses mêmes ; sous ce rapport, il n'en va pas autrement dans l'ordre de la foi que dans celui de la science » [2]. De ce texte, on peut vouloir tirer ce qui suit : ce qui importe dans toute profession de foi du croyant - par exemple, dans la confession de la transsubstantiation eucharistique - ce n'est pas le terme de transsubstantiation (car, après tout, ce vocable pourrait trouver un équivalent de remplacement), mais bien la chose même, le sens que vise l'affirmation de foi et qu'elle atteint en effet ; et cette manière de lire le texte thomiste, si elle en dépassait la lettre, serait, croyons-nous, fidèle à ses intentions ; mais on pourrait vouloir aller plus loin, et être tenté de prêter à saint Thomas l'idée que voici : les

1. Si nous lisons bien, c'est le sens de la remarque que fait, en y appuyant, E. SCHILLEBEECKX, *Naar een katholieke gebruik van de Hermeneutik*, dans l'ouvrage *Geloof bij kenterend Getij*, Ruremonde, 1967, pp. 84-88.

2. « ...actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem... » (*S. Th.*, 2.2., q. 1, a. 2, ad 2. Voir aussi *de Verit.*, q. 14, a. 8, c et ad 5 et 12, et a. 12, c).

concepts sont nécessaires sans doute, et nécessaires aussi leurs associations en propositions, en énonciables, en formules ; mais le croyant ne doit pas arrêter sa pensée sur celles-ci ; à travers elles il doit viser la réalité qui est *au-delà,* et qui, de ce fait - du fait qu'elle est conceptuellement indéterminée - n'est plus qu'un X mystérieux, auquel la foi l'unit en quelque sorte mystiquement. Mais il n'est pas douteux qu'une telle lecture trahirait l'intention du texte thomiste : la foi trouve son point d'arrêt dans la chose, *terminatur ad rem,* c'est vrai, mais dans la chose en tant que *pensée,* c'est-à-dire *non pas dans les mots, mais dans le sens ;* or il n'y a ni pensée ni sens, pour notre esprit, ailleurs que dans une certaine conceptualisation et dans une certaine énonciation, dans un certain langage [3].

2. A cette première observation s'enchaîne immédiatement la seconde que voici : parce qu'il ne flotte pas, impalpable, dans un espace sans concepts, parce qu'il est toujours nécessairement (nous venons de le voir) incorporé dans un énoncé, l'absolu du sens, l'invariant prescrit certaines lois à la validité de ses autres expressions possibles. Sans doute, les formulations dogmatiques s'offrent toujours sous un revêtement partiellement commandé par l'environnement historique, social et culturel ; et dans cette mesure elles sont susceptibles de changements et d'adaptations destinés à les rendre plus parlantes, plus évocatrices, dans un nouvel âge de l'esprit. Mais l'absolu du sens, étant en lui-même déterminé selon quelque concept et quelque langage, dicte à travers ceux-ci des conditions à la légitimité des changements ; sa conceptualisation originaire lui interdit de s'accommoder de n'importe quelle autre conceptualisation à venir. Soit, par exemple, la résurrection universelle ; on peut concéder que, dans l'Ecriture, certains traits qu'on lui confère sont empruntés à l'apocalyptique juive, traits que l'on pourrait transposer ou même simplement effacer; mais le sens visé par le mot impose néanmoins des lois à sa traduction; lois telles que le croyant qui prétendrait s'y soustraire perdrait par là même l'absolu du sens. Soit : la résurrection désigne tout au moins l'après-vie de l'homme tout entier, selon l'âme et selon le corps. Autre-

---

3. On nous objectera que nous restreignons outre mesure l'opposition faite par saint Thomas dans le texte cité (*S. Th.* 2.2, q. 1, a. 2, ad 2) : saint Thomas n'oppose pas mot et sens, mais bien « énoncé de la chose » et la chose même, dans son en-soi. Mais remarquons bien que dire de la foi qu'elle se *termine* à *la chose,* c'est dire qu'elle *l'atteint* par *connaissance* (de quelque nature que soit cette connaissance) ; le terme est la chose connue ; et celle-ci, qu'est-ce donc sinon le sens, la signification, l'intelligibilité ? On pourrait encore rendre comme suit le texte de saint Thomas : la foi se termine non pas à la représentation de la chose donnée par les mots, par l'énoncé, mais à la chose même signifiée à travers cette représentation ; mais précisément, cette traduction contient déjà, en elle-même, la remarque que nous soulignons en ces pages : la signification de la chose est saisie dans une représentation, dans un concept ; là où le concept fait défaut, il n'y a plus rien.

ment, si l'absolu du sens n'imposait rien, autant dire qu'il n'y aurait plus de dogmes différenciés; le croyant pourrait professer n'importe quoi ; tous les concepts seraient interchangeables ; et sous la diversité d'« articles » de la foi chrétienne une seule chose nous serait dite : nous vivons de la communication d'un Absolu mystérieux, si mystérieux que nous ne pourrions peut-être même pas le dire personnel.

3. S'il en est ainsi, on doit distinguer, semble-t-il, deux types de traits dans les énoncés de la foi. Nous avons distingué plus haut le sens invariant (le noyau) de ses énoncés. Mais la distinction dont il s'agit à présent concerne les énoncés considérés en eux-mêmes : il y a en eux des traits dont l'époque et le lieu où ils ont été formés suffisent à expliquer l'apparition; mais il en est d'autres qui ne peuvent pas ne pas avoir été commandés plus immédiatement par l'absolu du sens. Soit l'Ascension du Seigneur : les schèmes de l'ici-bas et de la montée au ciel spatial du Christ glorifié sont empruntés à la représentation ptoléméenne du monde, commune à tous les esprits contemporains de nos Ecritures; on s'apercevra plus tard qu'ils n'ont rien d'absolu, rien qui appelle l'engagement de la foi ; mais autrement en va-t-il des traits qui rapportent la disparition du Seigneur : « une nuée vint le soustraire à leurs regards » (*Ac 1,* 9) et déjà *Lc 24,* 31 : « ...mais il avait disparu de devant eux » ; ce serait là l'absolu du sens dans notre croyance à l'Ascension : désormais le Christ glorifié est soustrait à l'expérience sensible des siens, il ne s'offre plus qu'à une foi pure et heureuse de ne point voir ; « bienheureux ceux qui croiront sans avoir vu » (*Jn 20,* 29). Ainsi en irait-il de toutes les formulations. Et dès lors la question qui semble devoir se poser est celle-ci : de quels critères disposons-nous pour discerner sûrement, dans les formules dogmatiques, les traits purement contingents des traits imposés par l'absolu du sens, par l'invariant ? On peut être tenté par cette *réponse :* l'invariant dogmatique est l'élément dont on peut montrer qu'il s'adresse, par-delà les différences historiques des esprits, à l'esprit humain comme tel, toujours identique à lui-même. Expliquons cela en donnant la parole à un objectant fictif : il est arrivé, dirait-il, à des catéchistes en pays de mission d'élever des doutes sur la possibilité d'une même intelligence du dogme par des Européens et par des Asiatiques. Soit l'union hypostatique : l'Asiatique n'entend pas comme l'Occidental l'union de deux natures en une seule personne. A quoi, la « réponse » dont nous tâchons de donner le sens oppose ceci : il est possible qu'en effet, dans l'expression chalcédonienne du dogme christologique, certains traits, très contingents, ne soient pas actuellement accessibles à la mentalité asiatique ; un Asiatique pourrait s'étonner qu'on ait recouru au concept de *deux* natures, comme si l'Infini et le fini pouvaient faire nombre ! Mais, dans le même dogme chalcédonien, l'Asiatique - c'est encore la « réponse » qui parle ici - saisira aussi bien que l'Européen l'affir-

mation de la divinité et de l'humanité véritables : le Fils de Dieu incarné, mystérieuse union du Dieu vrai et de l'homme vrai ; contenu accessible à l'un et à l'autre parce que répondant aux exigences d'intelligibilité de l'esprit comme tel, et, pour cette raison, contenu constituant l'invariant du dogme christologique. Que faut-il penser de cette « réponse » ? Nous pouvons négliger l'objection qu'elle fait au concept de *deux* natures, car ce qui nous intéresse ce sont moins ses applications particulières que le principe général dont elle est l'expression. Or, il semble que ce principe soit valable : il y a dans les affirmations dogmatiques des traits qui vont droit au coeur de l'homme comme tel, de *l'esprit humain unanime ;* et c'est ce qui permet aux chrétiens de tous les lieux (Europe-Asie) et de tous les âges de dialoguer en se comprenant, de se reconnaître par-delà toutes les différences, de communier dans l'identité d'une même foi (qu'on songe au sentiment de proximité qu'éprouvait Newman à l'égard des Pères de l'Eglise). Ainsi donc, validité générale de la réponse : c'est l'« universel » du dogme qui en est aussi l'invariant.

On dira, il est vrai, que la question rebondit : à quels critères reconnaîtrons-nous, dans tous les cas, l'universel ? Bornons-nous ici à désigner un des éléments de la réponse : au niveau de la croyance réfléchie, de la théologie, la reconnaissance de l'universel dogmatique est liée au progrès de l'esprit dans la découverte de soi ; c'est dans la mesure où l'esprit réussit à distinguer ses acquisitions culturelles contingentes de ce qui le constitue essentiellement et existentialement comme esprit[4], c'est dans cette mesure qu'il forge l'instrument grâce auquel le croyant réflexif pourra discerner ce qu'il y a d'universel et donc d'invariant dans ses croyances. Cette découverte de l'esprit par lui-même ne lui est pas donnée d'un seul coup ; elle s'effectue progressivement dans l'histoire (elle peut être sujette à des régressions, à des obscurcissements), et elle n'est jamais achevée ; c'est bien pourquoi la découverte de l'universel dogmatique par la communauté croyante est progressive, elle aussi, et reste toujours ouverte à de nouveaux approfondissements, à un avenir. Et qu'on ne pense pas ici d'abord à des accroissements quantitatifs (nouveaux « dogmes »), mais à une intelligence plus pénétrante du sens déjà possédé.

Sur un exemple, rendons plus concrète, et plus probante, cette affirmation générale. On peut accorder que l'attention donnée par Descartes au Moi pensant, par Kant au Sujet transcendantal, a aidé la pensée philosophique à éclairer certaines régions de l'esprit jusque-là laissées dans l'ombre. Elle a permis aux philosophes chrétiens de faire valoir des vues comme celle-ci[5] : nous existons au sein

---

4. L'ordination universelle à la vie en Dieu (l'existential surnaturel rahnérien, cf. K. RAHNER, *Ecrits théologiques,* Paris, t. 3, 1969, p. 28) et l'infirmité morale consécutive à la chute originelle ne sont pas des composantes « essentielles » à l'esprit humain (car il est absolument possible sans elles) ; mais elles sont des « existentiaux » ; elles auraient pu ne pas être, mais elles entrent dans la structure de l'homme *concret.* A ce titre, leur reconnaissance intéresse, elle aussi, le discernement de l'universel dogmatique.

5. Dans les pages qui suivent immédiatement, nous reproduisons à peu près à la lettre des pages déjà publiées dans *Pour une théologie de la foi,* Paris, 1969, pp. 184 s. et dans *Donum natalicium J. Coppens,* t. III, *Exégèse et théologie,* Gembloux, J. Duculot, 1968, pp. 226-228 ; ces pages à leur tour s'inspiraient

d'une tendance vers l'absolu de l'être ; or cette tendance constitutive est consciente d'elle-même et de l'absolu qu'elle vise : savoir à priori non objectivé, détermination radicale par laquelle nous sommes présents à nous-mêmes (*bei sich*), éclairés sur notre subjectivité et sur notre relation transcendantale à la totalité des objets possibles de notre connaissance et de notre liberté. Cette intelligence de nous-mêmes n'attend pas pour venir à la lumière que nous réfléchissions sur elle et formions à son sujet des propositions ; elle est là déjà depuis toujours sous la forme d'un savoir non réflexe de soi, visée transcendantale d'un horizon d'être à l'intérieur duquel s'effectuera toute rencontre avec les choses ; éclairage conscient (*bewusst*) et, au départ, pourtant, s'ignorant lui-même (*nichtbewusst*) sur le mode objectif ; la réflexion sur ce savoir, qui vient après lui et s'y origine, est portée par lui et jamais elle n'arrivera à l'égaler, à en donner une expression objective adéquate. Ces mêmes philosophes, procédant ensuite en théologiens, ont recouru à ces vues sur l'homme, à cette manière, nouvelle pour l'esprit, de se découvrir lui-même, pour s'éclairer dans l'interprétation de la conscience divino-humaine de Jésus. Certes, il n'en est pas simplement de Jésus comme de tout homme ; chez lui, à la détermination fondamentale *(Grundbefindlichkeit)* dont nous venons de voir qu'elle porte la réflexion et l'action, appartient de surcroît l'immédiation de Dieu, l'assomption hypostatique de l'esprit de Jésus par le Logos, la nécessaire émergence à la luminosité de la conscience de son unité substantielle avec le Verbe. Mais la conscience de Jésus rentre dans notre condition commune en ceci : l'immédiation de Dieu, qui lui est propre, est présente à son esprit humain de la même manière que nous est présente notre détermination fondamentale créée : non pas sur un mode objectivé et thématisé, mais préréflexivement, tel un horizon qui lui est donné, dans l'espace duquel toute sa vie spirituelle est appelée à se déployer ; conscience de fils de Dieu originaire, non-objectivée, subjectivité de la filiation objective donnée en même temps que celle-ci, comme son moment intérieur.

On mesure aisément les conséquences d'une vision divine, en Jésus, ainsi comprise.

Tout d'abord, ce mode d'immédiation fondamental de Dieu est compatible avec un développement et une histoire spirituelle de l'homme Jésus : formation croissante de sa conscience réflexe d'être le Fils de Dieu, thématisation et objectivation progressive de tout ce qu'il ne connaît, au principe, que sur le mode préréflexif.

Mais c'est trop peu dire : non seulement ce développement est possible, il est exigé. Et de nouveau, il en va ici pour Jésus comme pour tout esprit créé ; à tout homme, nous l'avons dit, est donnée depuis toujours sa détermination fondamentale comme esprit et la conscience prospective qu'elle comporte ; pourtant l'homme doit encore partir, pour ainsi parler, au-devant de soi-même ; ainsi le veut précisément sa détermination qui est, constitutivement, requête de réflexion ; il faut qu'au cours d'une longue expérience l'esprit se laisse dire thématiquement et objectivement ce qu'il est et ce qu'il a compris dès son éveil. C'est l'essence même de l'esprit et de la personne, de chercher ainsi à se médiatiser pour lui-même *(sich... für sich selbst vermitteln)*; et ne voyons dans cette connaissance explicite qu'il raconte au cours de sa vie que l'explication, le déploiement de sa détermination fondamentale, la venue au jour parfait de son éclairage initial, caché et intérieur. Ainsi aussi chez Jésus ; mais chez lui, c'est sa conscience filiale et son immédiation avec Dieu qui appelle et réalise progressivement son propre statut réflexif ; elle veut accéder et elle accède en fait à elle-même, à travers une histoire spirituelle - histoire durant laquelle l'esprit de Jésus ne s'applique pas indifféremment à tout objet ; c'est bien plutôt une histoire dirigée et polarisée : tou-

---

d'une étude de K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi,* dans *Schriften zur Theologie,* Einsiedeln, t. V, 1962, pp. 222-245. Les termes allemands sont ceux de cette étude de Rahner.

tes les démarches de Jésus sont autant d'efforts pour rejoindre asymptotiquement sur le mode thématique ce qu'il est, ce qu'il possède déjà au fondement même de son être (*im Grunde des Daseins*). Aussi peut-on parler d'un développement même religieux de Jésus (*religiöse Entwicklung*), à condition de bien voir que ce développement est porté par l'immédiation déjà présente, déjà effective, qu'il se borne à exposer et à objectiver. En somme, la détermination fondamentale propre à Jésus s'interprète elle-même ; et cette interprétation s'accomplit dans la rencontre de Jésus avec le monde qui l'entoure. C'est pourquoi rien de plus légitime, pour l'exégète et le théologien, que d'étudier la conceptualisation judaïque déjà existante à laquelle Jésus a recouru pour s'exprimer, pour thématiser sa détermination théandrique ; car ce ne fut pas seulement ni même d'abord par souci d'adaptation pédagogique que Jésus a assumé le langage de son temps, mais parce qu'il en avait besoin pour se reconnaître et se dire lui-même à lui-même. Ce que fut, en fait, ce développement religieux de Jésus, seule l'enquête historique peut l'établir. Or si elle procède correctement, peut-être arrivera-t-elle à montrer, par ses propres méthodes, que l'unité de cette histoire de la conscience de soi de Jésus, sa continuité, sa clarté ne s'expliquent bien que dans l'hypothèse de l'immédiation fondamentale de Jésus avec Dieu, hypothèse dont la foi affirme par ailleurs la validité.

Enfin - dernière conséquence de la vision telle qu'on l'a définie -, s'il en est ainsi, on comprend qu'on ait à parler tout ensemble du savoir et du non-savoir de Jésus. En dépit de son caractère non thématique et non réflexe, l'immédiation avec Dieu que lui vaut sa détermination fondamentale propre donne à Jésus un savoir réel, dans lequel, se connaissant comme Fils de Dieu, il connaît immédiatement l'essence divine et en elle la totalité de la volonté divine de création et de rédemption. Mais d'autre part, précisément parce que ce savoir n'est pas encore, dès l'abord, thématisé, on peut l'appeler un non-savoir, au regard des « objectivations » et des « conceptualisations » qu'il se donnera progressivement dans la dimension du savoir réflexe. Il y a ainsi en Jésus possibilité d'une vraie histoire, d'une vraie découverte de cela même qu'il « savait » déjà ; par quoi son humanité n'est que plus véritable ; en tout semblable à la nôtre, tout autre chose qu'une apparence d'homme dont Dieu se serait revêtu.

En bref : c'est bien le progrès de l'esprit dans la découverte de lui-même qui a donné au croyant quelque clarté sur la conscience humaine de Jésus. Or il va de soi qu'une meilleure intelligence de cette conscience constitue aussi une intelligence plus éclairée de l'union hypostatique ; celle-ci ne consiste pas en une conjonction de deux réalités-choses ; elle est bien plutôt l'achèvement absolu (*die absolute Vollendung*) de l'esprit fini formellement en tant qu'esprit ; c'est dire qu'elle est nécessairement consciencielle ; elle ne peut être donnée en son être plénier que dans l'union subjective de la conscience humaine de Jésus avec le Logos. S'il en est ainsi, c'est bien le sens invariant du dogme lui-même - dogme christologique de l'union hypostatique - dont la saisie progressive (jamais achevée) est liée à la progressive découverte de notre esprit. Et peut-être pourrait-on montrer d'une grande partie de la dogmatique chrétienne qu'elle subordonne, elle aussi, une meilleure intelligence de son sens invariant au même progrès.

II. Contingence et pluralisme

Le sens invariant des énoncés dogmatiques est inscrit dans le trait « universel » de ces énoncés, trait relativement indépendant des circonstances culturelles contingentes, qui relève de l'esprit comme tel

et jouit d'une unanimité certaine. C'est sur lui que notre réflexion s'est portée jusqu'ici. Reste à considérer les traits purement contingents.

1. Soulignons d'abord leur présence inéluctable. Déjà au plan de la *saisie* de la révélation, il y a, entre les croyants, aperceptions et accentuations diversifiées ; différence qui tient au fait que la saisie n'est pas seulement l'oeuvre de l'intelligence en général, neutre, commune à tous, mais bien plutôt le fruit de l'homme engagé personnellement selon tout ce qu'il est, et avec sa sensibilité propre, dans la vie de la foi. Il en va de même au plan de *l'expressivité ;* ou, si l'expression de la foi n'est pas ici proprement « personnalisée », du moins portera-t-elle la marque du milieu social culturel, plus ou moins humainement évolué, et de l'époque dans laquelle vit le croyant ; il est impensable que son temps et son espace n'affectent pas de quelque manière le langage de sa foi. Il serait donc vain de chercher des formulations qui réussiraient à exprimer l'invariant, dans son état pur, sans référence aucune aux circonstances contingentes dans lesquelles elles sont apparues. C'est vrai, nous avons reconnu plus haut [6] deux types de traits inscrits dans les énoncés de foi, les traits contingents et les traits expressifs de l'absolu du sens, et nous avons désigné le critère qui permettrait de les distinguer : l'universalité. Mais ici non plus nous ne devons pas nous leurrer : bien que suffisamment discernable, l'invariant, l'universel, l'élément qui relève de l'esprit unanime ne pourra jamais rencontrer une expression dont toute trace de contingence ait disparu. Soit, par exemple, la « glorification » du Seigneur, expression suffisamment « universelle » de l'Ascension... ; et cependant, pourrait-on prétendre qu'il n'y ait, dans l'idée de « gloire », rien qui ne procède d'une civilisation historique déterminée ?

2. Reconnaître ainsi l'inscription de la contingence dans les formulations, c'est accepter le fait du *pluralisme* dans l'expression de la foi [7]. Pluralisme théologique, mais aussi dogmatique. Déjà l'expression apostolique du kérygme primitif est relativement diversifiée ; les quatre évangiles reflètent certaines vues propres de leurs rédacteurs ; chacun de ceux-ci saisit et raconte, à sa manière, le mystère de Jésus. Il en ira de même au cours de l'histoire post-apostolique ; nous assistons alors à ce qu'on a appelé le développement dogmatique ; développement qui fera surgir des formulations très diverses, selon les temps et les lieux ; et certes, dans la mesure où il terminera la réflexion de l'esprit humain unanime, il dégagera cet absolu du sens dans le-

6. P. 356.
7. Sur la pensée pontificale récente relative au pluralisme, cf. l'article, sans doute exhaustif, de Mgr Ph. DELHAYE, *Unité de foi et pluralisme des théologies dans les récents documents pontificaux,* dans *Esprit et Vie,* 1972, n° 41, 561-569 ; n° 43, 593-599.

quel nous pouvons voir la visée dernière du langage ; mais, parce qu'il est aussi l'oeuvre d'une réflexion historiquement déterminée, il imprimera sur son terme les traits de son temps et de son milieu.

3. A la source des contingences dans l'expression de la foi, il y aura sans doute souvent l'influence d'un théologien déterminé ; tel saint Augustin dans l'élaboration de la théologie latine de la grâce. Mais non moins souvent agira une sorte d'esprit collectif largement diffusé dans telle région de la communauté chrétienne. Songeons, par exemple, à l'incidence du dogme chrétien dans une Eglise africaine ; le sentiment premier qu'a de la réalité humaine une communauté africaine diffère profondément de la sensibilité occidentale ; sans doute, nous l'avons vu plus haut, il ne peut pas ne pas y avoir, de l'Européen à l'Africain, possibilité de dialogue et d'une certaine compréhension mutuelle ; et cependant, non moins notable est le fait des différences : différences qui, pour ne pas être celles qui distingueraient l'une de l'autre des philosophies réfléchies et thématisées, pour n'être guère que deux divergences d'horizons de pensée ou de sentiment confusément vécu de l'existence, n'en sont pas moins agissantes sur les pensées et les concepts présentés à l'adhésion des esprits. La catéchèse dit à l'Africain que Jésus est la vie; de la vie, l'Africain a une précompréhension profonde; comment celle-ci, qui lui est propre, n'agirait-elle pas sur son audition du message et comment ne préparerait-elle pas, pour l'Eglise, une manière nouvelle de regarder Jésus et d'en exprimer le mystère [8] ? Voilà pour un pluralisme géographique, dans l'espace. Mais il est aussi un pluralisme dans le temps, ou en raison du temps. A l'intérieur de l'espace déjà chrétien, de profondes mutations mentales ne cessent de s'effectuer, plus ou moins insensiblement, faisant surgir de nouveaux modes de pensée, suscitant de nouvelles sensibilités intellectuelles ; phénomène qui tient au caractère historique de l'esprit, et sur lequel la pensée chrétienne, aujourd'hui du moins, n'a guère d'influence directe déterminante; par exemple, les mutations dues à l'avènement de la pensée scientifique. Or ces mutations collectives entraînent ou peuvent entraîner peu à peu des modifications dans l'usage de certains concepts ou de certaines formules; circonstance qui de soi tend à susciter un pluralisme temporel dans la profession de foi chrétienne ou tout au moins dans la théologie. Reprenons l'exemple de l'Ascension. Nous en maintenons l'expression ; et à travers elle, nous visons toujours, on l'a dit plus haut, le même sens invariant de la glorification du Seigneur; mais aujourd'hui nous savons plus explicitement qu'autrefois que la foi chrétienne ne porte pas sur le schème

8. Sur ce sujet, voir l'étude de V. MULAGA, *La participation vitale, principe de la cohésion de la communauté Bantou,* dans *Pour une théologie africaine* (édité par Kwasi A. Dickson et P. Ellingworth), Yaoundé, 1969, pp. 191-218.

spatial du ciel empyrée ; et par là, par ce savoir plus éclairé, nous sommes, vis-à-vis du passé, en situation de pluralisme.

4. La question qui se pose à présent est celle du jugement à porter sur ce pluralisme.

Nous avons vu la présence inéluctable de la contingence dans l'expression de la foi ; et, de ce fait, nous sommes déjà invités à nous en accommoder. Mais nous lui devons un accueil plus positif. Le mystère du salut, qui est le Christ total, demeure, dans ses richesses insondables, transcendant à toutes ses expressions possibles dans le langage humain. Dès lors, loin de proscrire la pluralité de ses traductions, il les appelle positivement, demandant à chacune d'entre elles qu'elle privilégie et manifeste l'un de ses multiples aspects. Toutefois, ce n'est là qu'une réponse trop générale et trop abstraite ; si l'on considère l'histoire concrète de la pensée chrétienne, on y distingue au moins une double sorte de pluralisme, dont chacune appelle une appréciation qui lui soit propre.

a. Nous venons d'évoquer la résonance, toute propre à une église africaine, que pourrait y prendre la prédication du Christ-Vie. Admettons que l'Africain lui donne aussi et même d'abord le même sens invariant que l'Européen. Mais sans doute y joindra-t-il des harmoniques qui échapperont à ce dernier. Nous serons alors confrontés à un pluralisme irréductible. Pouvons-nous nous y résigner ? Mais nous savons bien que déjà, entre deux esprits individuels, l'accord ne peut pas être absolu ; leurs espaces mentaux ne coïncident jamais pleinement; d'où des inflexions toutes personnelles; d'où le sentiment confus, mais sûr, de légères disparités. Faut-il le regretter ? Assurément, l'incompréhension réciproque, même minime, cause une souffrance, mais elle témoigne aussi de la richesse et de la profondeur du réel, qui se refuse aux cloisonnements d'un seul être. Ainsi en va-t-il des prises diverses par divers esprits collectifs sur le mystère du salut : diversité légitime et profitable ; si une mentalité communautaire est fidèle au sens invariant de la Parole, on doit lui permettre d'accueillir aussi les ondes propres qu'elle saisirait de surcroît [9].

b. Mais il est une autre forme de pluralismes : ceux qu'on peut réduire à l'unité, ou bien conjoindre dans une réelle complémentarité.

Tel le pluralisme dogmatique des deux formulations, latine et grecque, de la procession du Saint-Esprit. Selon les Latins, l'Esprit procède du

9. Mgr G. Philips pose la question : le pluralisme dont nous examinons les lettres de créance affecte-t-il simplement le « vocabulaire » ou les « tours de phrase », ou bien pénètre-t-il jusqu'au sens des termes ? Il n'est pas possible, observe-t-il, de répondre par un simple oui ou par un non radical. Et il attire l'attention sur les changements de sens que peut prendre, au fil des ans, dans un même esprit, le concept de Dieu. Cf. G. Philips, *A propos du pluralisme en théologie*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. 46, 1970, 164-165.

Père et du Fils; selon les Grecs, Il procède du Père par le Fils; on aurait tort de dénoncer, de l'une à l'autre formule, la moindre contradiction ; la formule grecque entend bien que l'Esprit procède aussi du Fils, mais ce qu'elle veut souligner, et elle est seule à le faire, c'est que le Fils reçoit du Père sa fonction de spirateur (comme c'est du Père qu'il reçoit tout) ; la formule latine n'entend pas nier cette réception, dans le Fils, du « munus spirandi », mais il ne faut pas qu'on ne voie dans le Fils qu'un instrument ou qu'un lieu de passage de la spiration; le Fils est vraiment co-principe, co-spirateur; et c'est ce qu'entend sanligner la formule associative du *Filioque*. Reste que la différence d'accent autorise à voir dans ces deux théologies de l'Esprit un pluralisme réel. Mais ici, ce pluralisme est réductible, et même, il est déjà réduit çà et là effectivement ; comme, par exemple, dans le *Décret pour les Grecs,* du Concile de Florence (1439), où les deux formules figurent ensemble (Denz.-Sch., 1300) [10].

Exemple de pluralisme complémentaire : certaines formules christologiques que l'on peut conjoindre aux formules chalcédoniennes. Remarquons d'abord que celles-ci déjà comportent des éléments contingents. Sans doute on a justement protesté contre le reproche d'hellénisation adressé à Chalcédoine, comme si la philosophie grecque, en tant que système, en conditionnait, dans la moindre mesure, l'intelligence [11]. Reste toutefois que l'énoncé en termes de φύσις ne s'est pas toujours imposé; la foi chrétienne en l'humanité et en la divinité de l'unique Sauveur Jésus-Christ a bien pu, pendant trois siècles au moins, s'exprimer et se confesser sans appel à l'idée des deux « natures » ni à celle de la « personne » [12]. Par rapport au passé, Chalcédoine ouvrait donc une ère de pluralisme temporel en matière de christologie. Mais il y a maintenant à considérer d'autres formulations christologiques. Les théologiens contemporains regardent volontiers s'ouvrir deux voies d'accès au mystère de Jésus [13]. *La voie descendante :* on part de la foi en la divinité de Jésus, d'une foi qu'on peut appeler précisément chalcédonienne, confession des deux natures en une personne ; d'où l'on déduit certains attributs ontologiques et consciencieels de l'humanité de Jésus, sa vision de Dieu, la connaissance de

---

10. Sur ce pluralisme dogmatique de la procession du Saint-Esprit, voir G. Dejaifve, *Diversité dogmatique et unité de la révélation,* dans *NRT,* 1967, 16-25.

11. A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon,* dans *Das Konzil von Chalkedon,* Wurtzbourg, 1951, t. I, p. 200.

12. La formule *vraiment homme, vraiment Dieu* (que reprend d'ailleurs aussi Chalcédoine, Denz.-Sch. 301) se rencontre déjà chez Irénée, lequel soulignait en outre l'unité du Christ comme Dieu et homme. Cf. Irén., *Adv. Haer.,* IV, 6, 7, *PG,* 7, col. 990.

13. J. Macquarrie, *The Humanity of Christ,* dans *Theology,* t. 74, 1971, pp. 247, 248.

tout ce que requiert sa mission, son impeccabilité, etc. ; voie qui eut sans doute les préférences de la théologie scolastique. *La voie ascendante :* celle qui de l'humanité de Jésus, telle qu'elle apparaît dans les évangiles synoptiques, conduit à la confession de sa transcendance et de son mystère unique. Cette seconde voie semble rencontrer la faveur de la plupart des chrétiens d'aujourd'hui, fait dont on pourrait montrer qu'il y a lieu de se réjouir ; et d'ailleurs, la première voie ne peut faire absolument l'économie de la seconde. Or, par cette seconde voie, à quelle formulation du mystère du Christ le chrétien pourra-t-il arriver ? C'est à peine si les synoptiques disent en termes exprès de Jésus qu'il est Dieu ; et assurément, ils ne parlent pas de sa « nature » divine. Mais on peut concevoir que se forme peu à peu chez le lecteur assidu des évangiles un énoncé comme celui-ci : Jésus, notre frère, est pourtant sans commune mesure avec nous ; et si, au surplus, la lecture s'enrichit d'une fréquentation intériorisée ou de ce qu'on peut appeler une découverte de Jésus en profondeur, il arrivera que surgiront des confessions sinon plus précises du moins plus existentielles : « Jésus, mon unique recours », ou « Jésus en qui l'on voit le Père », « Jésus, ma lumière et mon salut », Jésus, l'absolu au-delà duquel il n'y a plus rien à chercher. De telles formules commentent, développment ou complètent les formules chalcédoniennes. Et il n'est pas impossible qu'il s'en trouve pour égaler ces dernières, pour en rendre le sens tout entier. On a écrit : « Celui qui croit que Dieu a prononcé en Jésus-Christ le mot décisif et définitif, et l'a délivré par là même de toute captivité, celui-là croit à l'Incarnation du Verbe »[14]. Même si l'on conteste l'équivalence dans ce cas particulier, on ne contestera pas l'affirmation de principe ici impliquée : la foi du croyant individuel peut se donner des expressions qui rejoignent les formules de la tradition. Dira-t-on que seules ces dernières demeurent normatives, ayant seules été élaborées et proposées par la communauté hiérarchisée ? Sans doute, mais leur reconnaître valeur normative pour la rectitude de notre foi n'équivaut pas à les proclamer parfaites à tous égards. Prenons, par exemple, en christologie, l'énoncé traditionnel qui déclare Jésus « Homme-Dieu ». Nous y trouvons, sous la forme d'une identité logique, l'affirmation d'une double identité réelle : Jésus est homme, Jésus est Dieu. Mais, entre ces deux identités, l'énoncé ne constate ni n'exprime aucune distinction. Or c'est là une faiblesse. Procédons d'en haut, suivant la ligne d'une christologie descendante ; dans les deux propositions, Jésus est Dieu, Jésus est homme, le même sujet ontologique est désigné, et c'est immédiatement la personne du Verbe : la personne du Verbe est Dieu ; le Verbe est incarné, il est homme ; seulement, l'identité n'est pas la même dans les deux cas ;

---

14. K. RAHNER, art. *Jesus Christus*, dans *Sacramentum Mundi*, Fribourg, t. II, p. 953. Voir aussi, du même, *Écrits théologiques*, Paris, t. I, p. 145.

dans le premier cas, il y a sans doute une distinction, mais, nous disent les théologiens, elle n'est pas « réelle » ; entre la personne du Verbe et la nature divine, rien qu'une distinction de raison ; dans le second cas, la distinction, au sein de l'identité, est réelle ; l'unité du Verbe incarné avec la nature humaine singulière de Jésus n'a ni la rigueur, ni la nécessité de son unité avec la nature divine [15]. Autrement dit, quand nous confessons : le Verbe de Dieu est homme, nous visons une unité absolument singulière, analogue, si l'on veut, mais certainement pas univoque avec l'unité qu'exprime : le Verbe de Dieu est Dieu. Cette singularité, les théologiens cherchent sans doute à la désigner et en quelque mesure à la circonscrire (encore qu'elle constitue proprement le « mystère » positivement inconcevable de l'union hypostatique), et ils diront, par exemple, de la personne du Verbe qu'elle actue, dans l'ordre de l'existence, l'humanité individuée de Jésus. Mais objet de la réflexion théologique, et terme visé par notre confession de foi, reste que la singularité de l'identité réelle « le Verbe de Dieu est homme » n'est aucunement exprimée dans la formule Homme-Dieu ; peut-être faut-il voir dans cette carence la raison du malaise qu'éprouvent certains esprits à s'approprier ces deux mots ; ils ont tort, car, d'une part, nous l'avons dit, la réflexion théologique, elle du moins, s'efforce d'établir les distinctions nécessaires et, d'autre part, il n'est pas raisonnable d'exiger d'une confession commune et brève de la foi qu'elle exprime toute distinction absolument souhaitable [16]. Mais précisément, admettre cela c'est reconnaître que les formulations dogmatiques, même conciliaires, même consacrées par un long usage de la tradition, n'échappent pas à des insuffisances

---

15. Remarque semblable, si nous procédons d'en bas, selon la christologie ascendante. Ici, le sujet logique Jésus (Jésus est homme) désigne immédiatement non pas le Verbe, non pas la personne, mais cet ensemble de phénomènes visibles et audibles que l'histoire appelle Jésus ; dire de lui qu'il est homme, c'est l'identifier absolument avec cette humanité que nous lui attribuons. Mais en va-t-il de même de la proposition : Jésus est Dieu (interprétée dans la ligne de la christologie ascendante) ? Nullement, et même ici l'affirmation d'identité est d'abord simplement fausse ; « Jésus », entendu non comme personne, mais simplement comme ensemble de phénomènes visibles n'est pas Dieu, pas plus que la nature humaine singulière de Jésus n'est Dieu (n'est la nature divine). La proposition « Jésus est Dieu » ne devient vraie qu'ensuite, pour ainsi dire, et après que, *dans la foi* (cela non sans de bonnes raisons, les raisons de croire), nous avons changé son sujet : la personne en qui subsiste cet ensemble de phénomènes « Jésus » ne peut pas ne pas être vrai Dieu, personne divine. On le voit donc, l'énoncé Jésus Homme-Dieu considéré dans la ligne de la christologie ascendante, bien que vrai (grâce à la foi), est imparfait, non moins imparfait que dans la christologie descendante, car il ne tient pas compte de la distinction qu'il y a entre ces deux manières pour Jésus d'être homme et d'être Dieu : il peut être dit « homme » en tant qu'ensemble de phénomènes..., il ne peut être dit Dieu qu'en tant que personne divine.

16. Sur le « danger d'une fausse explication » auquel exposent, en christologie, les formules « est » (est Dieu, est homme), cf. K. RAHNER, art. *Jesus Christus*, dans *Sacramentum Mundi*, t. II, pp. 928, 929.

certaines. Et dès lors, à un chrétien qui, pour son profit spirituel, s'appuierait sur la confession « Jésus, mon unique recours », on serait mal avisé de faire reproche sous le prétexte que sa désignation de Jésus demeure trop indéterminée ; les autres formules sont largement indéterminées, elles aussi, plus qu'il n'y paraît. S'il en est ainsi, la vérité est donc bien que toutes ces approches du Christ ont besoin les unes des autres et que tous ces titres s'éclairent et se fortifient mutuellement. Or une telle remarque sur la complémentarité des formules en christologie s'appliquerait, on pourrait sans doute le montrer, à la dogmatique chrétienne tout entière [17]. Et ainsi se justifierait le souhait d'un pluralisme très élargi.

B - 3030 - Heverlee
St.-Jansbergsteenweg 95

L. MALEVEZ, S.J.

17. Par exemple, le dogme du péché originel. La formulation classique ne souligne pas « le rapport purement analogique qui existe entre un péché personnel et un péché habituel transmis d'une façon héréditaire » (K. RAHNER, *Le pluralisme en théologie et l'unité du credo de l'Eglise,* dans *Concilium,* n° 46, 1969, 105).