NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

105 N° 3 1983

Un seul Christ, plusieurs confessions. Une réponse au Père Renwart

Fr.J. VAN BEECK (s.j.)

p. 384 - 396

https://www.nrt.be/fr/articles/un-seul-christ-plusieurs-confessions-une-reponse-au-pere-renwart-913

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Un seul Christ, plusieurs confessions

UNE RÉPONSE AU PÈRE RENWART

Introduction

Dans la longue et savante revue qu'il a consacrée à près de quarante ouvrages récents de christologie[1], le P. Léon Renwart m'a fait l'honneur de réserver plusieurs pages (741-744) [2] à mon livre *Christ Proclaimed* [3]. Dans cette recension, comme dans le reste de son article, il se montre non seulement interprète souple et nuancé, mais aussi théologien averti, probe et courtois. L'article que voici a été originairement concu comme une lettre adressée au P. Renwart, lui disant mon estime pour son travail et lui donnant une explication. J'en ai entrepris la rédaction dans cette vue, mais bien vite la lettre a pris une vie indépendante en devenant un essai. Cela surtout parce que les remarques et les interrogations formulées par le P. Renwart m'ont contraint de clarifier ma pensée sur plusieurs points qui sont traités dans *CP* de manière plutôt diffuse et de les présenter sous une forme plus ramassée et plus précise que dans mon livre. De plus il m'est clairement apparu que les questions posées par mon confrère et collègue ne concernent pas proprement le seul *CP* ; d'une façon ou d'une autre elles visent tout un ensemble de productions récentes en matière de christologie. C'est pourquoi, bien que la *forme* de cet exposé laisse paraître mon intention première — qui était de formuler une appréciation et de proposer une *apologie* et des éclaircissements —, les questions critiques qui sont posées et les élucidations fournies peuvent, je crois, être appréciées et discutées pour elles-mêmes, indépendamment du livre qui en a été l'occasion.

Après un bref paragraphe relatif à certains mérites et caractères de l'étude à laquelle le P. Renwart a soumis mon ouvrage, je citerai intégralement deux de ses remarques critiques et proposerai pour l'une et l'autre un commentaire destiné à livrer une réponse et une clarification. Les thèmes de ces deux sections sont respectivement l'*adoptianisme* (objet d'un soupçon auquel donnent lieu un certain

1. « *Un signe en butte à la contradiction* » *(Lc 2, 34)*, dans *NRT*, 1980, 716-755.
2. Les chiffres mis entre parenthèses sans autre indication renvoient aux pages de l'article du P. Renwart.
3. New York, Ramsey ; Toronto, Paulist Press, 1979 (que nous citerons par le sigle *CP*, suivi du chiffre de la page).

nombre d'écrits contemporains en fait de christologie) et la *manière de concevoir la filiation du Christ* (une question qui occupe beaucoup actuellement tant les exégètes que les dogmaticiens). Concernant ces deux points, ma réponse s'efforcera pour une part de se placer sur le plan de la linguistique, en portant l'attention sur le rapport qui existe entre le langage terminologique (ainsi que la compréhension conceptuelle qui s'y trouve liée) et la réalité que ce langage entend désigner. Dans une dernière section j'indiquerai trois points qui doivent, à mon avis, dessiner le contexte où il faut discuter les deux sujets principaux de mon article, si l'on veut que cette discussion soit profitable et susceptible d'être prise au sérieux.

Objectivité, précision, charité

Dans la recension du P. Renwart — si je puis considérer simplement les quatre pages (741-744) relatives à mon ouvrage —, plusieurs traits méritent une vive admiration. Il s'agit en tout premier lieu de la suite des alinéas où il s'applique avec succès — « avec l'objectivité de la charité » (*CP* 20) — à rendre les lignes maîtresses de ce livre. Le résumé qu'il en donne est le meilleur que j'aie lu jusqu'ici [4].

Ensuite je relève le soin et la précision avec lesquels sont discutées certaines des considérations centrales du livre (spéc. 742-743). Là encore, loin d'imposer à mon texte sa propre interprétation, le P. Renwart n'épargne aucun effort pour une *exacte présentation* de ma pensée. Sa façon de rendre mon texte anglais en français est exemplaire ; si jamais mon livre devait être traduit, je ne saurais trouver meilleur traducteur. Je relève cependant une exception. Le P. Renwart cite en français le passage suivant :

> ... if we define the mystery of Jesus in terms of his being-related to the Father, we must also say that his divinity is a matter of actuality and grace (*CP* 427).
>
> Si nous définissons le mystère de Jésus dans les termes de son être-en-relation avec le Père, nous devons également dire que sa divinité est une affaire de réalité et de grâce (743).

Réalité correspondrait bien à l'anglais « reality » ; « actuality » désigne la réalité précisément pour autant qu'elle est *une expérience dynamique dans le présent*. En l'occurrence, ce que je souligne, c'est que la nature divine de Jésus n'est pas une substance inerte, morte (en termes sartriens un *en-soi*), mais une expérience dynamique de vie divine (cf. *CP* 356, 428-430). Le P. Renwart suggère d'ailleurs, comme formule équivalente, « une question de présence gracieuse » ; ce que je trouve excellent et que je puis accepter du moment qu'on n'entend pas par là quelque chose d'adventice ou d'accidentel par rapport à la personne de Jésus (cf. *CP* 427, lignes 21-24), mais le mode d'*être* qui lui est tout à fait propre (et, en ce sens, quelque chose de substantiel ; *CP* 409 ss).

Une troisième qualité signale la recension du P. Renwart. Je n'en relève que les exemples obvies. Il appréhende d'avoir à prendre un auteur en défaut ; il est sensible à la manière dont ses critiques peuvent m'affecter (743, lignes 5-6 du bas) ; il avoue sincèrement sa déception en présence d'un livre dont il perçoit (fort justement !) tout le respect dont il témoigne d'ailleurs à l'égard

4. Je fais abstraction de deux détails mineurs. J'aurais écrit, p. 741, ligne 16, « Jésus-Christ » plutôt que « le Jésus de l'histoire » ; et p. 742, lignes 24 s., « au cœur de Jésus et de Marie brûlant foyer d'amour » ; cf. *CP* 546 et n. 79.

de la grande tradition ; enfin il évite tout reproche direct. Ses critiques se tempèrent d'un « nous le craignons » et celle d'entre elles qui est la plus poussée et qui soulève la question d'adoptianisme, est énoncée en termes hypothétiques (« Si telle est bien la thèse de l'auteur »). C'est avant tout cette modération de sa part (la forme particulière que revêt la charité entre théologiens) qui m'a engagé à lui écrire : il est agréable de rendre compte de sa pensée à un critique compréhensif et charitable. En un certain sens, le P. Renwart n'est pas moins que moi l'auteur des pages qui suivent.

Adoptianisme ?

Nous pouvons maintenant aborder la première question du P. Renwart :

> Nous avons tenu à citer longuement ces textes nuancés mais qui ne laissent, nous le craignons, guère de doute sur la pensée de l'auteur : Jésus est une personne humaine unie au Père par grâce, de telle sorte que sa « divinité » est identique à son attitude de totale réceptivité (cf. [*CP*] p. 418). Si telle est bien la thèse de l'auteur, nous ne voyons vraiment pas comment elle échappe au reproche d'adoptianisme (743).

Tout en montrant à l'évidence la modération et la courtoisie de mon critique, ce passage renferme une question d'une extrême gravité ; il appelle donc un examen particulièrement attentif.

« Jésus est une personne humaine unie au Père par grâce » : c'est ainsi que le P. Renwart condense ce qu'il saisit de ma pensée ; « . . . sa « divinité » est identique à son attitude de totale réceptivité » : ces mots sont une citation de mon livre. Remarquons d'abord que celle-ci est empruntée à un passage qui donne un aperçu rapide, *préliminaire*, des arguments qui doivent être développés ensuite — ce qui n'est pas, je pense, le contexte le meilleur ou le plus valable d'où l'on puisse tirer la formulation nuancée de la position d'un auteur.

Mais encore, contexte mis à part, si l'on apprécie ce passage en s'en tenant à la terminologie traditionnelle, il constitue sans nul doute une déclaration d'adoptianisme. Voici néanmoins deux raisons qui font exclure cette interprétation :

1. *Tout* énoncé, quel qu'il soit, mais spécialement un énoncé terminologique, doit être interprété en harmonie avec le *sensus dicendi* originel — l'intention du locuteur [5]. Dans la terminologie développée dans le ch. II de *CP*, le *point* sur lequel insiste l'auteur est ce qui détermine le *sens* de l'énoncé, vu que l'expérience directe de la *parole* fournit le contexte herméneutique pour la considération du *sens*. Le fait que cette observation est spécialement importante dans le cas d'assertions terminologiques est dû au caractère franchement

5. Cf. Hilaire de Poitiers : « Omne enim dictum ex causa est, et dicti ratio ex sensu erit intelligenda » ; cf. *CP* 64, 592. (C'est à l'obligence du P. P. Smulders, éditeur de saint Hilaire, que je dois de pouvoir maintenant situer cette citation dans le *De Trin.* II, 31, 3.)

lâche (parce qu'artificiel) du rapport entre la terminologie technique et sa signification (*CP* 132).

2. La phrase citée par le P. Renwart laisse de côté plusieurs qualifications importantes que *CP* emploie pour caractériser l'être-en-relation de Jésus à l'égard du Père : des adverbes comme « absolument », « d'une manière totalement englobante », « totalement », etc., qui montrent que nous n'avons pas affaire à un caractère relationnel qui serait accidentel par rapport à la personne de Jésus. Or l'expression du P. Renwart, « par grâce », donne l'impression que mon ouvrage présente la grâce comme une perfection *instrumentale, accidentelle,* du Christ humain. C'est là perdre de vue que *CP* présente l'abandon de Jésus à son Père et l'autodonation du Père à Jésus comme immédiats, « sans réserve » et « au-delà de toute mesure définissable » (*CP* 437). Une note importante de mon livre pose la thèse en excluant toute espèce de doute :

> Augustin et Léon le Grand formulent la réalité que nous essayons maintenant d'exprimer en disant que l'humanité du Christ n'a pas d'existence indépendante différente du fait qu'elle est assumée dans la personne du *Logos,* de sorte qu'on doit dire qu'elle est créée dans l'acte même d'être assumée : *ipsa assumptione creatur* (*CP* 438) [6].

Pour rendre justice à ma position je voudrais donc reformuler comme suit la paraphrase du P. Renwart :

> Jésus est (la) personne humaine unie *de manière absolue* au Père *dans* la grâce (ce qui, dans le langage traditionnel, signifie : dans la nature divine), de telle sorte que sa divinité est identique à son attitude *active* de totale réceptivité à l'égard du Père — une attitude qui détermine totalement son identité relationnelle.

Ce qui, je pense, sauve ma pensée de l'adoptianisme, c'est que je dénie de manière cohérente et insistante à la présence humaine de Jésus toute espèce d'autosuffisance, d'autonomie autarchique — ce type d'autonomie qui transformerait son union dans la grâce avec le Père en quelque chose d'adventice, d'« incidentel » (en langage traditionnel : « accidentel ») par rapport à sa personne.

Conception de la filiation du Christ

Le P. Renwart écrit :

> Nous ne voyons pas non plus — et sans doute l'auteur sera-t-il plus sensible encore à cette remarque — comment il échappe lui-même au reproche d'avoir atténué la résurrection et l'acte direct de foi qu'elle a suscité dans la communauté primitive : d'où tire-t-il en effet que c'est « dans une exagération audacieuse que la *parrhesia* (audace *confiante*) chrétienne a pu arriver à renverser les termes » ([*CP*]436), c'est-à-dire

6. La note de *CP* renvoie à F. MALMBERG, *Ein Leib — Ein Geist,* Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960, p. 315-333 ; ID., *Über den Gottmenschen* (*Quaest. Disp.* 9), ibid., 1960, p. 27-70. *CP* est conscient du problème résultant du fait que traditionnellement on caractérise la grâce comme accident ; *CP* 379-381.

> à traiter comme une hypostase ce qui, pour notre auteur, ne peut être qu'un mode d'être ? Nous qui n'avons pas été témoins directs de la résurrection, ne devrions-nous pas faire confiance à ceux qui en ont été les bénéficiaires et y ont eu la révélation que ce Jésus, dont l'humanité bien réelle ne pouvait faire aucun doute pour eux, était cependant personnellement le propre Fils de Dieu (743-744) ?

Pour comprendre ce passage important, il nous faut rappeler la thèse centrale de *CP* : la présence du Christ ressuscité dans l'Esprit, laquelle est rendue accessible en sa résurrection, est l'origine et la source permanente de toute christologie (*CP* 119-125, 232-235), cela aussi en ce sens qu'elle confère à la communauté chrétienne l'assurance essentielle (*parrhesia*) qui lui fait affirmer que « cet homme Jésus » est réellement le Fils de Dieu (*CP* 349-352). *CP* conclut qu'en christologie aucun énoncé ne peut être autorisé à atténuer la résurrection (*CP* 253), puisque cela soustrairait la base sur laquelle est fondé tout l'édifice christologique. Après quoi *CP* s'applique à élucider l'affirmation chrétienne de la filiation divine du Christ en employant le concept de *modus essendi* de préférence à celui d'*hypostasis*. Or, si cet emploi impliquait réellement un degré inférieur d'affirmation dans la confession du Christ, chacun peut voir combien le P. Renwart aurait alors raison de s'inquiéter. Ainsi c'est un sujet de la plus grande importance qui est en cause et appelle une explication attentive. Deux points méritent notre attention.

1. Commençons par la dernière phrase. En fait il n'est pas douteux que diverses traditions néotestamentaires et les documents qui les conservent et qui tous reflètent certainement la manière usuelle de parler chez les premiers chrétiens, il n'est pas douteux que ces témoignages désignent Jésus comme « (propre) Fils de Dieu ». Mais ici il nous faut être attentifs. James D.C. Dunn a montré de façon convaincante que le titre « Fils de Dieu » comme tel « n'était pas d'une manière obvie porteur d'une christologie d'incarnation ou de préexistence » (celle-ci est limitée au quatrième évangile et se trouve peut-être dans *Hébreux*), et que « la manière de comprendre Jésus comme Fils de Dieu n'a pas, apparemment, fourni le point de départ à une christologie de préexistence ou d'incarnation » [7]. Pareillement Raymond E. Brown a remarqué que les récits de la conception virginale, celui de Matthieu et celui de Luc, n'impliquent pas la préexistence [8]. En d'autres termes, il était possible de confesser la véritable filiation divine du Christ sans le penser en même temps comme une personne préexistante, dans le style de l'évangile de Jean, dans le style de la connexion (établie au cours du II[e] siècle) entre préexis-

7. *Christology in the Making*, Philadelphia, Westminster, 1980, p. 60-64, citations p. 64.

8. *The Birth of the Messiah*, Garden City, N.Y., Doubleday & Company, 1977, p. 140-143, 291.

tence et conception virginale, et en conformité avec ce qui sera la tradition formée aux IV^e^ et V^e^ siècles sur la base de ces antécédents et utilisant le concept d'*hypostase*. Il importe de rappeler qu'ici nous parlons non pas de correction de la pensée (il n'y a aucune raison de qualifier d'incorrects les développements que nous venons d'évoquer), mais de *nécessité*. Le fait que, concernant la préexistence, l'adoption et la filiation divine, on trouve une ambiguïté notable dans un document aussi ancien que le *Pasteur d'Hermas* et dans les écrits judéo-chrétiens qui sont en rapport avec lui [9] devrait nous rendre circonspects.

Concluons : *dato non concesso* qu'on puisse démontrer que le titre « Fils de Dieu » remonte non seulement à la première génération chrétienne, mais même aux « témoins directs de la résurrection », selon l'expression du P. Renwart, notre confiance et notre fidélité à leur égard ne nous imposent pas une interprétation hypostatique de la filiation divine de Jésus. Autrement dit, la connexion entre l'emploi du concept d'*hypostase* et la réalité de la filiation divine de Jésus n'est pas aussi étroite que le P. Renwart le suppose.

2. J'en viens maintenant à la première partie de notre énoncé. Ce que je viens de dire quant au caractère vraiment peu strict du lien entre la filiation divine et le terme d'*hypostase* n'est qu'une application particulière d'une vérité beaucoup plus générale : il y a *toujours* une distance notable entre un *terme* et la réalité qu'il vise (*CP* 132). Assurément, les termes conservent un lien résiduel avec le langage naturel ; il est donc bien rare (faudrait-il dire que cela n'arrive jamais ?) qu'ils soient totalement et exclusivement heuristiques (*CP* 170, 496). Reste cependant qu'ils ont *à titre primordial* une fonction instrumentale et que la consistance de leur signification est régie par leur définition plutôt que par leur référence naturelle (cf. *CP* 32, 131-133, 134). Cela veut dire qu'*en eux-mêmes et d'eux-mêmes, en tant que termes,* ils n'impliquent pas de jugements de valeur — encore qu'ils puissent en *connoter* — et ainsi ils donnent lieu à reconnaître que les terminologies différentes supposent des approches différentes et, par suite, des *modèles* différents. Mais en ordre premier les termes sont des moyens, des instruments de découverte, servant à un discours qui apporte intelligence et rationalité. Leur utilité repose sur leur définition, la consistance de leur emploi et l'aptitude clarificatrice que l'expérience leur fait reconnaître, et cette utilité cesse quand disparaissent ces éléments. La connotation résiduelle qu'ils peuvent avoir gardé du langage naturel doit autant que

9. Cf. p.ex. P. SMULDERS, « Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie », dans *Mysterium Salutis*, edit. J. FEINER-M. LÖHRER, Einsiedeln, Benziger, vol. 3/1, 1970, p. 392-399, et la bibliographie qui s'y rapporte.

possible être soigneusement identifiée et neutralisée par une définition précise et un usage bien réglé.

Dans notre cas, le terme *modus essendi,* en soi et de soi, n'implique pas un statut ontologique inférieur à celui qu'implique le terme *hypostase* — contrairement à ce que suppose le P. Renwart : « ... *ne* peut être *qu'*un mode d'être » (743 ; voir le contexte cité *supra,* p. 388 ; ici je souligne). Pour moi le problème n'est donc pas de *choisir* entre *modus essendi* et *hypostase* : *les deux* termes sont des outils, et *tous* deux sont utiles aussi longtemps qu'on s'en sert avec précision et de manière cohérente. C'est pourquoi j'exprime le mystère du Christ *premièrement* à l'aide du concept de personne humaine subsistant dans le *modus* d'être absolument relationnel à l'égard du Père (*CP* 406-438), et *ensuite* je me mets à expliquer comment et pourquoi la grande tradition a jugé bon d'exprimer la foi orthodoxe à l'aide du terme *hypostase* (*CP* 455-463, avec le passage crucial 457-458).

Cela dit, les deux termes *modus essendi* et *hypostasis,* en raison des connotations qu'ils tiennent du langage naturel, possèdent des limites aussi bien que des avantages qui affectent leur valeur d'instruments heuristiques.

Dans le cas de *modus essendi,* le désavantage majeur consiste dans le caractère d'apparente inconsistance [10] ; pour écarter celle-ci, j'ai constamment parlé d'« être-en-relation » en termes explicitement ontologiques (*CP* 406-417, 434-436), et à ce propos je ne dissimule pas ma sympathie pour Martin Buber (*CP* 408 ; cf. 117, 125-126, 358). Autrement dit, ce que je désigne par *modus essendi* ne se situe pas à un niveau d'intensité ontologique inférieur par rapport à ce que désigne *substantia* ou un terme similaire. J'ai fait également remarquer que je considère « être-en-relation » comme aussi affirmatif qu'*hypostase* entendu selon l'usage traditionnel (*CP* 394). — A l'emploi de *modus essendi* je trouve pour ma part un quadruple avantage. (a) Cette façon de parler me permet d'appeler Jésus, sans équivoque, une personne humaine (*CP* 167-173) et de prendre tout à fait au sérieux sa vie humaine (*CP* 52-53, 360-379) — deux profits importants, réclamés par les préoccupations contemporaines, théologiques et humaines. (b) Elle me permet de prendre au sérieux et d'expliquer de façon affirmative la relation d'abandon total au Père qui caractérise la vie du Jésus historique (*CP* 394, 418-438). (c) Elle m'autorise à rendre compte *positivement* de ce que la tradition s'est efforcée — souvent de manière confuse — de traduire à l'aide du concept négatif d'*anhypostasia* (*CP* 51, 177-179, 394-395*n*, 423). (d) (un point que je n'ai pas signalé dans *CP* :) Cette manière de parler me rapproche de la tradition qui, au moins en Occident, a caractérisé les *hypostases* divines comme *relationes subsistentes.* Elle me rapproche aussi de la théologie trinitaire des deux théologiens les plus importants du XX[e] siècle, Karl Barth et Karl Rahner, qui tous deux ont caractérisé les personnes divines comme *Existenzweisen* sans pour autant verser dans le modalisme.

10. Je me rappelle un de mes professeurs de philosophie qui, il y a une trentaine d'années, s'exclamait avec emphase : « Modus est tenuissima quaedam entitacula ! »

Dans l'emploi d'*hypostasis* (et de *persona*), les avantages sont, à mon sens, les suivants. (a) Ces termes font droit à la tradition et à la continuité avec la tradition : la filiation divine de Jésus se trouve exprimée de façon très affirmative (*CP* 403, 458). (b) La nature une et trine de Dieu est entendue d'une façon réaliste, non modaliste (et donc, indirectement, ces termes soulignent de façon appropriée cette vérité centrale, si souvent perdue de vue de nos jours, que la foi introduit le chrétien à une participation personnelle à la vie divine et non à une rencontre assez froide (et, comme on la conçoit souvent, principalement morale) avec une Monade sans visage, ou bien à une participation impersonnelle à un infini anonyme). — D'autre part, *hypostasis* et *persona* présentent des inconvénients. (a) « Personne », dans l'usage moderne, connote liberté et conscience individuelles. D'où il suit que le terme ne peut s'appliquer au *Logos* préexistant qu'au détriment de son usage naturel (*CP* 71, 169-170). De plus, il peut détourner beaucoup d'esprits d'attribuer à Jésus ce que nous percevons comme l'une des propriétés les plus précieuses et les plus précaires de l'humanité, je veux dire la personnalité ; de la sorte il compromet ce que *CP* appelle la rhétorique d'inclusion (*CP* 171-173). (b) L'usage de *hypostasis* et de *persona* a tendance à réduire l'humanité de Jésus à une entité anhypostatique, non sans un certain gauchissement crypto-monophysite, comme Karl Rahner ne s'est pas lassé de le remarquer (cf. *CP* 170-171). (c) Corrélativement, il tend à diminuer la crédibilité de la vie humaine de Jésus (*CP* 52-53, 375-379) et à déformer la véritable nature de l'incarnation, en associant à celle-ci l'idée d'une intrusion et d'une causalité instrumentale ou efficiente plutôt que celle d'une assomption et d'une causalité formelle (*CP* 458-463). (d) Enfin (de nouveau un point non mentionné dans *CP*) *hypostasis* comporte une tendance (à laquelle ont succombé pas mal de théologies, même parmi celles qui étaient « sainement traditionnelles ») menant à un trithéisme non réfléchi ; il est significatif que récemment Karl Rahner ait dénoncé ce danger avec la vivacité qui le caractérise [11].

J'en reviens au texte du P. Renwart et je formule brièvement ma réponse. Les deux termes *hypostasis* et *modus essendi* servent, dans *CP*, à transmettre l'*actus directus* de foi engendré par la résurrection et qui affirme sans équivoque la véritable filiation divine de Jésus-Christ *aussi bien qu'*il confesse sa véritable humanité.

En fin de compte, il peut être utile de rappeler que je rends hommage à la terminologie traditionnelle, et cela pour deux raisons principales. Premièrement, étant donné le caractère relativement flottant du rapport unissant des termes et leur signification et, par suite, le fait que des termes sont marqués par leur dépendance à l'égard de leur définition, j'écris qu'il n'y a pas de raison d'ordre *linguistique* qui empêche les autorités de l'Eglise de « continuer à maintenir l'usage du (des) terme(s) dans leur acception traditionnelle » (*CP* 169). En second lieu, je reconnais expressément qu'un changement de formulation dogmatique peut avoir un contrecoup indésirable sur la *communion ecclésiale*, qui dépend pour une part de la stabilité des formules comme d'un symbole de l'*agapè* (*CP* 181). Mais ici encore les théologiens ne doivent pas donner dans les illusions de la

11. *Reflections on Foundations of the Christian Faith*, dans *Theology Digest* 28 (1980) 209-213, citation 212b.

toute-puissance ; en réalité un livre comme *CP* ne suggère pas, et moins encore il tend à faire passer un changement doctrinal (tout en comprenant le plaidoyer de Schleiermacher en faveur d'un changement continuel — *CP* 568-569). Son seul propos est d'*élucider*, d'*expliquer* et de *reformuler*, d'une façon moderne, *ce que* Chalcédoine a entendu affirmer, et de dire *comment* et *pourquoi* il l'a fait. En d'autres termes, *CP* cherche à montrer que la christologie du *Logos-Sarx* et celle du *Logos-Anthropos* ne sont point exclusives l'une de l'autre (sauf *peut-être* au niveau de la terminologie technique), parce qu'elles ont la même visée affirmative. Pour mettre cela en langage technique : les deux christologies ont la même « fonction performative », bien qu'elles ne puissent être parfaitement harmonisées sur le plan de ce qu'elles disent (*CP* 303-307, 401-402).

Perspectives élargies

1. « *Réinterprétation* ». Dans l'article du P. Renwart comme en tant d'autres discussions similaires, l'autorité de Chalcédoine est invoquée à plusieurs reprises. Le P. Renwart aboutit à la conclusion que mon livre, comme d'autres qui représentent les « nouvelles christologies » (716), a pour objectif de « réinterpréter le dogme christologique autrement que ne l'a fait la théologie classique du Verbe Incarné, s'appuyant sur la définition de Chalcédoine » (742). C'est là, pense-t-il, que se trouvent « les pieds d'argile de cette colossale statue » (742).

CP est bien sûr une réinterprétation du dogme christologique ; mais à une entreprise de « réinterprétation » ne laisse pas de s'offrir un large éventail d'options ouvrant des voies diverses, depuis celle de Jacques Maritain, par exemple, dans *De la grâce et de l'humanité de Jésus* [12] — une interprétation aussi engagée et personnelle que strictement traditionnelle et thomiste — jusqu'à celle de Friedrich Schleiermacher, qui se distance de toute la grande tradition, à l'exception de ses *intentions* [13]. La voie particulière suivie par *CP* pour réinterpréter le grande tradition consiste en une *transposition*. Le P. Renwart en est bien conscient, car il cite, avec la sûreté du lecteur attentif, le passage essentiel :

> Ce que la tradition présente comme « nature humaine enhypostasiée », nous l'appelons « la personne humaine de Jésus-Christ dans sa nature individuelle concrète » ; ce que la tradition nomme « l'hypostase (ou la personne) du Logos », nous l'appelons « l'irréductibilité absolue de Jésus à sa propre nature concrète en vertu de son abandon total au Père » (734 ; *CP* 422-423).

12. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1967.
13. *Der Christliche Glaube*, § 95.

Il faut ici noter trois choses. D'abord une réinterprétation n'est pas toujours et nécessairement dirigée *contre* l'interprétation traditionnelle ; en fait, je soutiens que *CP* est une réinterprétation conçue comme *appuyant* et *éclairant* la christologie traditionnelle du Verbe Incarné. De la seconde guerre mondiale je garde ce souvenir : les avions alliés qui opéraient la nuit, une fois pris dans les feux croisés de deux projecteurs, offraient à l'artillerie anti-aérienne allemande une cible beaucoup plus facile à atteindre. D'autres comparaisons viennent à l'esprit : l'idée de convergence des probabilités dans la *Grammaire de l'assentiment* de John Henry Newman et la notion de modèles complémentaires dans *Models and Mystery* de Ian Ramsey.

Seconde remarque : il n'y a vraiment pas lieu d'appréhender que *CP* — ou tel autre ouvrage moderne de christologie traitant le même sujet — gagne jamais assez d'autorité pour mettre de côté Chalcédoine et la tradition qui en découle. La mentalité largement répandue parmi les chrétiens qui pensent — le *sensus fidelium !* — est, bien sûr, une tout autre affaire. Aussi Chalcédoine a-t-il actuellement moins besoin de défense que d'élucidation, et spécialement d'une mise en lumière de son ouverture à de nouveaux développements. Si à l'heure actuelle Chalcédoine est mis en danger, c'est que bon nombre des théologiens qui en exposent l'enseignement négligent de montrer la compatibilité de la doctrine de cet admirable concile avec des vues nouvelles et le choix de formulations différentes dont l'expérience montre qu'elles sont aujourd'hui plus éclairantes. C'est aussi la raison pour laquelle, après avoir développé sa construction christologique, mon ouvrage revient sans problème à la grande tradition (*CP* 455-463).

En troisième lieu, il n'est pas outré de prétendre que *CP* est profondément chalcédonien du fait qu'il utilise un système de terminologies exactement parallèle à l'outillage chalcédonien et néo-chalcédonien. On peut en dresser le tableau comme suit.

Terminologie traditionnelle	*Terminologie de* Christ Proclaimed
La personne divine du *Logos*	L'identité relationnelle de Jésus-Christ à l'égard du Père
La personne divine du Verbe Incarné	Le caractère absolument relationnel de la personne humaine de Jésus-Christ comme fond de son absolue irréductibilité à sa propre nature humaine individuelle concrète
Nature divine	Grâce, celle-ci étant le mode d'être-en-relation dans la vie divine
Nature humaine de Jésus-Christ enhypostasiée	La personne humaine Jésus-Christ
Nature humaine	Etre-en-relation à l'humanité entière

Les *termes* sont changés ; ce qu'ils donnent à *comprendre* est, j'ai la faiblesse de le penser, tout à fait traditionnel, encore qu'avec une différence. Celle-ci réside dans les avantages qu'offrent les conceptions énoncées dans la seconde colonne. Ces avantages sont tous en rapport avec des préoccupations qui, à mes yeux, sont au cœur des luttes de nombreux chrétiens qui pensent, avec qui j'ai fait connaissance, que je respecte et qui m'ont appris quelque chose. Ces préoccupations ont pour objet : la recherche active de l'expérience d'une véritable identité et de la présence du Dieu vivant ; la recherche d'une humanité nouvelle assurant un espace à la personnalité et à la communion véritable ; la recherche d'une image de Jésus-Christ qui soit crédible comme expérience historique, y compris l'expérience de la faiblesse. Avec cela est rompu, j'en conviens, le parallèlisme élégant des « deux natures » ; à la place nous avons un *modus essendi* pour rendre la divinité de Jésus et un concept relationnel de nature (dans une perspective dynamique et ouverte ! — *CP* 367-368, 448-450) pour rendre son humanité. Mais il peut bien y avoir, je pense, quelque mérite à interrompre, au moins pour un instant, l'habitude de désigner à l'aide du même concept heuristique de « nature » deux réalités aussi incommensurables que Dieu et l'humanité. Cela pourrait être profitable spécialement si l'abandon temporaire de « nature » nous amenait à mieux réaliser que la « qualité intime » de la « nature divine » est grâce et que la « profondeur » de la « nature humaine » est ouverture, réceptivité et liberté (*CP* 423-438, 440-451). Récemment Piet Schoonenberg a encore souligné le peu de consistance que garde la conception duelle ou binaire de la personne de Jésus-Christ quand on l'apprécie selon les normes du Nouveau Testament ; à quoi nous devrions être attentifs, ici également [14].

14. *Alternativen der heutigen Christologie*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift* 128 (1980) 349-357, réf. 352 ; *Denken über Chalcedon*, dans *Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 295-305, réf. 296-297. — Quand le P. Renwart écrit : « était *cependant* personnellement le propre Fils de Dieu » (dans le passage cité *supra*, p. 388 ; ici je souligne), il attribue au Nouveau Testament un contraste qui ne s'y trouve pas. — Enfin il est peut-être opportun de citer une des conclusions que James D.G. Dunn tire de sa laborieuse recherche des cautions que le Nouveau Testament donne à la doctrine de l'Incarnation. Si la complexité de l'enseignement du Nouveau Testament a une signification normative pour la théologie moderne, écrit-il, « elle consiste en ceci : *la christologie ne saurait se confiner étroitement dans une seule manière de concevoir le Christ ; elle ne peut pas opposer telle conception à telle autre ; elle ne doit pas essayer de synthétiser toutes les différentes conceptualisations du Nouveau Testament dans une « forme » particulière ; mais elle devrait reconnaître dès l'abord qu'il n'a été possible de saisir la signification du Christ qu'à l'aide d'une variété de formulations qui, bien que pas toujours compatibles entre elles, n'étaient pas considérées comme excluant la validité les unes des autres.* En même temps il ne serait pas sage d'essayer de mettre en jeu toutes les formulations différentes à la fois, et il n'y aurait pas moyen de revendiquer pour chacune d'elles une validité égale en toute circonstance » (*Christology in the Making*, p. 266-268 ; c'est l'auteur qui souligne).

2. « Une saine christologie traditionnelle ». Le P. Renwart loue mon intention « de respecter tout ce qu'il y a de valable dans la grande tradition » (742). Ce qui, pense-t-il, vient frustrer mon intention, c'est le parti que j'ai pris de suivre Schoonenberg proposant de « retourner » la christologie en refusant au *Logos* le caractère d'hypostase (742-743) ; tout ce qu'il y a de valable dans *CP* pourrait être maintenu si j'avais opté pour une « saine christologie traditionnelle » (744).

J'ai déjà observé que *CP*, sain ou non, est à tout le moins plus traditionnel qu'il peut le paraître au premier regard, et que mon adoption du « retournement » de Schoonenberg (avec quelques corrections que j'y apporte) vise à ménager à l'étudiant la possibilité de choisir une approche nouvelle et éclairante du mystère du Christ. Il faut cependant noter autre chose. En qualité de théologien j'exerce un ministère dans l'Eglise. Cela veut dire que je me dois en ordre premier aux membres de l'Eglise plus qu'à des systèmes doctrinaux, et aux membres actuels de l'Eglise plus qu'aux maîtres du passé. Ce n'est que tout récemment, alors que j'expliquais la différence entre l'apollinarisme et l'orthodoxie à une classe de trente-six étudiants de l'université où j'enseigne, qu'une question formulée sans arrière-pensée par l'un d'entre eux leur a révélé le fait étonnant que *tous* ces jeunes gens avaient jusque-là fait leur ce que maintenant ils découvraient être une hérésie. Le parti que j'ai pris, dans *CP*, de dénoncer les déviations de la grande tradition est dû à des découvertes de ce genre. C'est simplement un fait que de grandes théologies, traditionnelles et tout à fait saines, comportent des limites, des accentuations unilatérales, voire des erreurs, et que cela même qu'elles ont de plus solide n'est parfois compris qu'à moitié. Comme professeur de théologie, j'aime mieux amener les gens à comprendre que leur reprocher leurs erreurs de compréhension. Je préfère aussi éclairer les personnes qui se trouvent fourvoyées que de louer ou de blâmer les autorités du passé. Quand le P. Renwart semble penser que je me plais à confondre la grande tradition avec ses déviations et à les lui reprocher (744), je dois protester. La critique que j'adresse à la grande tradition résulte de mon combat avec « le vieil establishment doctrinal » (*CP* 3) et de ma sympathie pour l'ignorant plutôt que de la satisfaction éprouvée à dénoncer les défaillances de la théologie d'autrefois.

3. *Culte et témoignage*. La théologie est au service de la communauté de foi, parce qu'elle ne partage et ne reflète d'autre foi que celle de la communauté. Cette foi — *CP* ne se lasse pas de le redire — trouve son expérience primordiale dans le culte et le témoignage. **C'est par cette double activité que l'Eglise éprouve et proclame, dans l'Esprit, son identité relationnelle à l'égard du Seigneur Ressuscité**

— une identité marquée par l'espérance, la patience et l'inclusion de tout ce qui est humain. Autrement dit, l'humanité est ramenée chez elle, rétablie et promue à sa propre perfection en se trouvant entraînée à la louange de Dieu par, avec et en Jésus-Christ. Rien d'humain n'a besoin de rester hors de l'étreinte divine ; rien n'est si profondément humain que ce qui est saisi par le Père. La formulation de la christologie constitue, j'en suis convaincu, la relation, toujours en train de s'écrire, de cette rencontre dans l'amour (p.ex. *CP* 510).

Dans la réflexion par laquelle il conclut sa recension (744), le P. Renwart me renvoie à la pensée de Karl Rahner sur la liberté parfaite assurée à l'humanité de Jésus-Christ par sa parfaite union à Dieu. Je suis d'accord là-dessus, tout comme je suis d'accord avec cette éloquente déclaration de saint Augustin que rien ne saurait être opposé à Dieu que le néant [15] et qu'ainsi, comme l'a énoncé Schoonenberg, « Dieu ou homme », c'est « un faux dilemme » [16]. Mais Augustin observe que la chose est claire pour les « personnes spirituelles » [17]. L'étonnante assurance avec laquelle les chrétiens affirment la pleine humanité du Fils de Dieu ne naît pas d'une démonstration ontologique mais du culte et du témoignage — expérience dans lesquelles l'Eglise se sent entraînée *elle-même* (parfois non sans résistance) dans la perfection « divinement humaine » du Christ. Loin de présenter le dogme christologique comme un *fait accompli, Christ Proclaimed* est un ouvrage consacré à la christologie comme au récit de ce *processus* au terme duquel « nous devons tous parvenir à la pleine unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à une humanité pleinement épanouie, ayant pour mesure la taille atteinte par le Christ arrivé à sa plénitude » (*Ep* 4, 13).

Chestnut Hill, MA 02167, U.S.A. Fr. J. VAN BEECK, S.J.
Boston College, Dept. of Theology