NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

140 N° 4 Octobre-Décembre 2018

Deux christologies d'aujourd'hui

Pascal IDE

p. 625 - 639

https://www.nrt.be/fr/articles/deux-christologies-d-aujourd-hui-2299

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 140 (2018) 625-639
P. Ide

Deux christologies d'aujourd'hui

À propos de

Emmanuel Durand, *Jésus contemporain. Christologie brève et actuelle*, Paris, Cerf, 2018, 14x21, 330 p., 18 €. ISBN 978-2-204-12624-3.

Vincent Holzer, *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, coll. Philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2017, 13x21, 434 p., 29 €. ISBN 978-2-204-12579-6.

Deux professeurs de théologie dogmatique, qui furent collègues à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris, viennent de publier de manière indépendante chacun un essai de christologie. Si ces ouvrages se ressemblent en ce qu'ils portent sur la pensée du Christ aujourd'hui et la « diastase » moderne entre « Jésus » et le « Christ »[1], ils diffèrent sur bien des points.

I. — Le Christ de la foi inséparable du Jésus réel

Emmanuel Durand (E.D.) est peut-être le « jeune » théologien français le plus fécond et le plus original en théologie spéculative de sa génération. En une quinzaine d'années, il a produit une œuvre considérable, surtout en théologie trinitaire – deux monographies correspondant à sa thèse de doctorat et à sa thèse d'habilitation, deux directions de collectifs et un « manuel » –, mais aussi en protologie, sotériologie, anthropologie théologique et christologie[2]. C'est

1. Cf. V. Holzer, « Le Christ devant la raison. La christologie dans tous ses états. La christologie et sa "diastase" moderne : "Jésus" et le "Christ" », *Communio*. *Les magistères* 43/1 (2018), p. 115-122.

2. Cf., respectivement : E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, coll. Cogitatio fidei 243, Paris, Cerf, 2005 ; *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, coll. CF 267, 2008 ; E. Durand et V. Holzer (éd.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XXe siècle*, coll. CF 266, 2008 ; Id., *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle*, coll. CF 273, 2010 ; E. Durand, *Dieu Trinité. Communion et transformation*, 2015 ; *Évangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, coll. CF 292, 2014 ; *L'offre universelle du salut en Christ*, coll. CF 285, 2012 ; *L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, coll. CF 301, 2016 ; *Jésus contemporain*, 2018.

ce dernier livre qui retiendra notre attention. Pour être bref et simple d'accès, il n'en est pas moins riche en doctrine et apports novateurs.

« Est-il possible de présenter Jésus de Nazareth à nos contemporains avec un minimum de présupposés élaborés, issus de la tradition et de la théologie ? » (p. 7) La phrase qui ouvre l'introduction en dicte l'objet (Jésus le Christ), le public (le monde actuel) et la méthode (la moins spéculative et la plus adaptée possible). Considérons les conclusions principales et le mouvement de l'ouvrage.

Celui-ci procède en trois vagues successives. La première introduit la personne de Jésus par deux chemins très actuels : l'histoire (chap. 1) et le martyr (chap. 2).

Le chapitre 1 qui s'intitule malicieusement « Jésus au milieu des historiens », par allusion à Jésus « assis au milieu des Docteurs de la Loi » (Lc 2,46), vrille tout entier autour de la pertinence de la dissociation entre le « Christ de la foi » et le « Jésus de l'histoire », ce qu'E.D. appelle le « Jésus réel ». Alors que l'exégète catholique John P. Meier plaide en faveur d'une « disjonction méthodologique » (p. 16 ; cf. p. 18-19), notre auteur argumente avec le théologien luthérien Martin Kähler contre cette objectivation à partir de la distinction fameuse entre *Historie* et *Geschichte* : le Jésus de « l'histoire » (*Historie*) ou de l'historien est devenu « historique » (*Geschichte*) parce qu'il « influence de façon déterminante sa postérité » ; or, son « efficace retentissante (...) ne fut rien d'autre que la foi de ses disciples[3] »[4].

Autant le premier accès proposé est informatif, autant le second est existentiel : peut-on identifier les si nombreux martyrs contemporains au Crucifié, ainsi que tant le font ? Le chapitre 2 procède d'abord à deux recentrages, à propos de la vision triomphante du Christ sur les puissances du mal, et de la tentative de justifier moralement toute souffrance et tout malheur. Il peut alors plaider en faveur de deux extensions : des sujets du martyre (les victimes de la Shoah et les morts par violence moyennant cinq conditions égrenées p. 96) et de la nature du martyre (qui ne doit plus être défini seulement à partir

3. M. Kähler, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Vortrag auf der Wuppertaler Pastorenkonferenz*, 1892, München, Kaiser, 1961, p. 37-38. Cité par *Jésus contemporain*, p. 21 et 22.

4. E.D. ne fait pas allusion à la lamentable négation par Michel Onfray de l'existence historique du Christ (*Décadence*, Paris, Flammarion, 2017) et à la réponse remarquable de Jean-Marie Salamito, *Monsieur Onfray au pays des mythes. Réponses sur Jésus et le christianisme*, Paris, Salvator, 2017. À en juger par la date du *nihil obstat*, l'ouvrage d'E.D. était achevé avant la parution de celui d'Onfray.

de la foi, comme mort en *odium fidei*[5], mais à partir de la charité – ce qui est l'apport le plus décisif du chapitre). Cette requalification du martyre introduit non seulement une nouvelle extension à la foule des opprimés et une « identification objective entre les persécutés et la figure du Crucifié », mais aussi une « reconnaissance salvifique » (p. 111)[6].

La deuxième vague s'interroge sur l'identité du Christ, en se fondant sur ce qu'en disent Paul (chap. 3) et les Conciles (chap. 4).

E.D. approche la christologie paulinienne de manière inédite en prenant en compte non pas sa « théologie », mais sa pratique. En effet, loin d'être une éthique de la loi ou du bonheur, le propos de l'Apôtre est une éthique de l'imitation ; or, imiter le Christ, c'est « sans cesse être modelé suivant l'exemple du Christ » (p. 119), et cela de l'intérieur. Quatre passages le montrent : être chrétien, c'est épouser la nouveauté scandaleuse de la Croix et du Crucifié qui est puissance et sagesse de Dieu (1 Co 1,17-25) ; c'est agir comme le Christ qui n'est que « oui », « Amen » à Dieu son Père (2 Co 1,12-24) ; c'est être généreux non pas en distribuant ses biens, mais en imitant Jésus qui s'est donné lui-même (2 Co 8,1-9) ; c'est se laisser conformer à la trajectoire du Christ Jésus qui ne cherche pas son propre gain, mais préfère le fruit pastoral qu'est le bien de l'autre (Ph 2,1-11).

Passant de l'Écriture à la Tradition, comment ne pas s'inquiéter d'un paradoxe : plus l'être du Christ est défini par les Conciles, plus son Église se divise ? Est-ce à dire que les affirmations conciliaires trahissent les affirmations scripturaires ? Une nouvelle fois, la démarche proposée est aussi actuelle qu'originale. Après avoir campé le décor – l'opposition des écoles théologiques d'Alexandrie et d'Antioche, sur fond de Rome occupée par d'autres débats théologiques –, E.D. retrace l'évolution qui va de la deuxième lettre de Cyrille d'Alexandrie à Nestorius en 430 à la déclaration de Chalcédoine en 451, commentant attentivement, outre ces deux textes, l'admirable *Lettre sur la paix* de Jean d'Antioche en 433 qui, au-delà des divergences linguistiques et conceptuelles, permit une réconciliation entre Alexandrins et Antiochiens, et le précieux *Tome à Flavien* du pape Léon en 449, qui conjure la posture monophysite d'Eutychès. Malheureusement, le concile d'Éphèse s'est soldé par la rupture avec les Églises

5. J'ajouterai : non plus d'abord comme acte suprême de la vertu de force (cf. *CEC* 2473).

6. Le dossier mériterait d'être enrichi de la récente étude systématique et fine (quoique discutable) d'E. Schockenhoff, *Fermezza e resistenza. La testimonianza di vita dei martiri*, coll. Giornale di teologia 401, Brescia, Queriniana, 2017.

dites « nestoriennes » et le concile de Chalcédoine avec les Églises dites « monophysites », rupture qui a duré pendant plus de quinze siècles ! Mais un remarquable et patient dialogue entre théologiens catholiques et théologiens orthodoxes de tradition byzantine et orientale a permis d'aboutir à quatre déclarations communes signées par Paul VI et Jean-Paul II : le détail atteste une foi commune à partir du moment où celle-ci est formulée au-delà de « la grammaire linguistique et conceptuelle » « toujours datée » d'« une assemblée conciliaire » (p. 196).

La troisième vague propose une lecture « à frais nouveaux » (p. 10) des trois événements décisifs du Christ : l'Incarnation (chap. 5), la Passion (chap. 6) et la Résurrection (chap. 7).

Pour réinterpréter de manière actualisée l'humanité et la divinité du Christ, E.D. distingue d'abord la christologie classique chalcédonienne des deux natures en un seul sujet ou hypostase, conduisant aux paradoxes de l'Incarnation (l'éternel dans le temps, etc.), et une christologie phénoménologique de l'apparaître où la divinité du Fils se donne à voir et à entendre dans la chair sans s'y épuiser, donc en renvoyant à une profondeur inaccessible aux sens. Puis, il applique cette distinction à deux épisodes de la vie du Christ. Le premier est l'interpellation dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,14-30) : le phénomène d'interpellation atteste à la fois la singularité du Christ qui intrigue les familiers de Jésus et son autorité, qui est plus qu'humaine, face à ses adversaires meurtriers. Le second est l'empathie compatissante éprouvée par Jésus vis-à-vis de la veuve de Naïm (Lc 7,11-17) : se fondant sur une analyse des notions phénoménologiques de chair, d'empathie et de compassion, E.D. conclut que « l'empathie de Jésus est humaine, tandis que sa compassion est d'une efficacité divine » (p. 228).

Pour « envisager de façon actuelle l'événement de la réconciliation par la Croix » (p. 235), E.D. rappelle les (trois) modèles bibliques et cinq théologies développées jusqu'à ce jour. Une nouvelle fois, le modèle propre qu'il déploie est ascendant, c'est-à-dire part de l'expérience humaine. E.D. s'inspire d'abord de la Commission Vérité et Réconciliation pratiquée par l'Afrique du Sud, qui invite à graduer une réconciliation réciproque et extérieure, le pardon intime non réciproque et une combinaison des deux. Puis il analyse trois philosophies françaises contemporaines du pardon : Jankélévitch (qui en demeure au paradoxe entre un pardon hyperbolique et un refus du pardon effectif), Derrida (qui défend le pardon de l'impardonnable, sans réconciliation, c'est-à-dire sans réciprocité) et Ricœur (qui, sans

négliger la profondeur de la faute, seul, intègre l'inconditionnalité du pardon et la conditionnalité de la demande, donc de la symétrie). E.D. applique ensuite ces catégories à la nouveauté apportée par le Christ. Dans la parabole du débiteur impitoyable (Mt 18,23-35), le pardon donné est précédé par un pardon reçu. Toutefois, paradoxalement, elle se conclut par un renversement : Dieu ne pardonne que si l'homme pardonne « du fond du cœur ». La contradiction se lève si l'on distingue le pardon antécédent et le pardon conséquent : notre pardon n'est requis qu'au titre de « condition conséquente » (p. 276). Et saint Paul explicite cette réconciliation primordiale (Ep 2,11-18) : infidèles à l'Alliance, les Juifs sont séparés des païens par un mur de haine que le Christ, par son sang, a brisé. Désormais, tout pardon humain est précédé et enraciné dans la réconciliation première obtenue par la Croix.

Pour « approcher ici-bas la gloire de la Résurrection » qui concerne non pas seulement le vécu relationnel, mais le corps organique, « nous avons besoin d'analogies » (p. 301). E.D. en mobilise trois. La première est la transfiguration qui est une anticipation de la gloire, « réelle » (308), mais « partielle, car segmentée » (p. 309). La deuxième réside dans les récits d'apparitions pascales où, paradoxalement, la gloire se dit au mieux dans le moment de la disparition, « avec tout ce qui l'accompagne dans l'ordre de la nouveauté : foi, mission, joie » (p. 310) : c'est ce que, mieux que les commentaires exégétiques, attestent certaines œuvres picturales. La troisième est la parabole du grain de blé (Jn 12,24-25) : le corps de Jésus ressuscité dit la gloire par la fécondité qui le multiplie.

L'ouvrage s'achève par une brève conclusion qui, revenant sur la clé méthodologique ayant déterminé sa perspective – l'inséparation du Christ de la foi et du Jésus réel –, nomme les deux actes permettant non pas de saisir Jésus contemporain, mais de se laisser saisir par lui (dans la foi) : « s'étonner des paroles et s'approprier les événements à l'intime ».

Chemin faisant, le lecteur retrouve tel ou tel thème cher à E.D., par exemple, celui de la « condition » humaine (p. 207-209) qui, emprunté à Montaigne et développé dans sa sotériologie, lui permet d'articuler de manière neuve la singularité personnelle et l'universalité relationnelle[7]. Il appréciera la clarté de l'écriture, le style direct, le souci, qui

7. Cf. E. Durand, « L'universelle amplitude de la singularité du Christ Jésus », V. Holzer et J.-L. Souletie (éd.), *De Jésus à Jésus-Christ. II. Christ dans l'histoire,* coll. Jésus et Jésus-Christ, Paris, Mame - Desclée, 2011, p. 91-109 ; *L'offre universelle du salut en Christ*, p. 381-386.

est plus que pédagogique et pas seulement pastoral, de contextualiser le propos et de partir des questions actuelles, l'abouchement aux questionnements et aux sources nord-américains (après avoir enseigné à Paris entre 2001 et 2014, le dominicain est désormais professeur au collège universitaire d'Ottawa depuis début 2015), l'enracinement de son propos théologique dans l'Écriture, finement scrutée et relue dans la Tradition, la créativité conceptuelle qui, pour autant, sait à l'occasion s'arrimer aux grands apports de l'École.

À côté de quelques questions plus ponctuelles, concernant l'édition[8] ou le contenu[9], nous nous demanderons si un certain nombre de notions neuves, voire les apories qu'elles suscitent, ne gagneraient pas à s'emmembrer d'une neuve métaphysique de l'être comme amour-don. Cela est surtout vrai des trois chapitres les plus spéculatifs : l'approche phénoménologique (qui ne distingue pas assez une ontophanie immanente à tout étant et l'épiphanie propre à la Personne du Christ) s'enrichirait d'analyser le « mouvement » par lequel le fond devient figure ou apparition, comme une autocommunication interne, un « se-donner » *ad intra* ; l'articulation complexe entre le pardon antécédent et le pardon conséquent s'éclairerait aussi d'une dynamique ontodative[10] où le don gratuitement reçu du pardon divin suscite la réponse en cascade du don humain tout aussi gratuit ; les « analogies » disponibles pour « contempler la gloire » ne trouvent pas « rien » dans les sources extra-scripturaires (p. 302), d'autant que la parabole cosmologique du grain convoquée par le Christ en fournit l'exemple ; or, elle convoque fécondité et multiplication qui sont elles aussi des lois du don.

8. À l'instar du suivant, cet ouvrage est dénué d'un *index nominum* qui en faciliterait grandement l'usage, ainsi que d'une bibliographie minimale.

9. Si E.D. souligne à juste titre que la commune confession de foi peut se passer de l'adoption du vocabulaire et de la conceptualité techniques des troisième et quatrième Conciles œcuméniques, déclarer que cette « grammaire » est « datée », c'est nier la distinction entre une entente sur l'essentiel et le progrès qu'apporte sa formulation rigoureuse, voire trop concéder à une sorte de méfiance à l'égard du concept que je crois repérer de plus en plus dans cette œuvre par ailleurs si inventive.

10. Le néologisme « ontophanie » exprime la propriété qu'a l'être de se manifester (*phaino* en grec). Le néologisme « ontodatif », composé à partir du préfixe *on-ontos*, « étant », et d'un suffixe renvoyant au don, précise que ce dynamisme ontophanique est aussi une autocommunication : *se manifester* ou *se montrer* est une modalité du *se donner* (cf. H. U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln, Johannes, 1987, B. 5-7).

II. — Le Christ au défi de la philosophie

Autant l'écriture d'E.D. est concrète, fluide et sans présupposé, autant celle de Vincent Holzer (V.H.)[11] est abstraite, âpre et requiert une ample culture théologique et philosophique. Autant le propos du premier, sans ignorer l'histoire, est d'abord doctrinal, autant le souci du second, sans ignorer la doctrine, est d'abord historique. Autant la théologie d'E.D. est ascendante, c'est-à-dire privilégie la continuité entre l'expérience humaine et Dieu, autant celle de V.H. est descendante, c'est-à-dire creuse la distance entre Créateur et créature, demeurant sauve, dans les deux cas, l'analogie entre Dieu et l'homme.

Le sous-titre de l'ouvrage de V.H. en exprime la thèse : *la christologie devenue philosophème*. Précisément, celle-ci s'est déployée en une *Christozentrik*. Ce dernier terme présente un sens notionnel : le Christ est « la synthèse idéale » de l'« *ordo rerum* » (p. 58), c'est-à-dire du monde. Autrement dit, au lieu d'être (seulement) le Rédempteur de l'homme et le Révélateur du Père (ce que dit la théologie à la suite de l'Écriture), il apparaît comme le centre synthétique du cosmos (et en ce sens intéresse la philosophie). Mais la « christocentrique » possède surtout un sens historique très tôt identifié à une « intensification métaphysique de la christologie » (p. 15). En effet, son apparition est réactive à l'égard d'une approche seulement apologétique, et donc instrumentale, du Christ ; or, cet usage réducteur a conduit à ce que V.H. aime appeler le « désarroi conceptuel » (p. 15. Cf. aussi p. 9, 33, 114, 135, etc.) de la raison théologique.

En revanche, la trop grande généralité du titre – *Le Christ devant la raison* – invite à une précision. Le passage à la christocentrique est advenu à un certain moment de l'histoire, que V.H. appelle « seconde modernité », c'est-à-dire le « segment temporel qui correspond à l'abandon du modèle apologétique moderne » (p. 7). Et il va l'explorer en détail – même s'il n'hésite pas à dire que l'entrée du Christ en philosophie remonte au « Nouveau Testament, par le vocabulaire du principe (*archè* ; *prôtos*) et de la fin (*télos* ; *eschaton*) » (p. 79), celui de la « plénitude et totalité (*panta*) » et celui de « médiateur (*mesitès*) » (p. 35). De fait, les deux termes de la problématique sont d'apparition récente : le premier, la christologie, dans le contexte de la "crise moderniste" » (p. 22), non sans l'influence de la *Vie de Jésus* de David Frédéric Strauss, en 1835-1836 (p. 138, n. 2) ; le second, la christocentrique, encore plus près de nous, comme titre d'un chapitre de la

11. V. Holzer, *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, coll. Philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2017.

monographie que Balthasar a publiée sur Barth en 1951 (p. 15). En cela, même s'il traite de « christologie philosophique », le projet de V.H. diffère de celui, fameux, de Xavier Tilliette[12] (p. 57s) : autant celui-ci est « historiographique », autant celui-là se veut plus explicitement doctrinal, c'est-à-dire propose « une vision et une interprétation unifiées » (p. 26) ; par ailleurs, autant le premier part presque exclusivement de la philosophie, autant le second se situe à l'ajointement « philosophie et théologie » (cf. la précieuse détermination p. 52-55), selon le titre de la collection créée et dirigée par Philippe Capelle-Dumont qui accueille l'essai.

Le projet de V.H. se présente donc comme un récit hautement spéculatif de la christologie devenue, les « premières décennies du XXe siècle » (p. 119), philosophie et, en grande partie, métaphysique.

Selon la pulsation d'expansion et de rétraction, chère à Schelling – philosophe qui aura les faveurs de V.H. et dont il rappellera combien la *Philosophie de la Révélation* influence la *Theodramatik* balthasarienne (92-112)[13] –, l'ouvrage commence par une ample délimitation de son thème (ouverture, chap. 1 et 2), puis le déploie en ses différentes figures (chap. 3 à 6) avant de se concentrer en une synthèse et un discernement (chap. 7 et épilogue). Là encore, présentons les grandes articulations sans entrer dans le détail des analyses.

Après une introduction générale montrant comment le Christ est devenu un « objet » pour la raison philosophique, le chapitre 1 en délimite quatre figures[14] qui sont autant d'acclimatations d'un concept philosophique en théologie : l'ontologie trinitaire, avec ici Theodor Haecker et Clemens Kaliba (p. 68-70) et, plus loin, Klaus Hemmerle (p. 313-317)[15] ; le transcendantal comme réinterprétation

12. Cf., notamment, X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, coll. Cogitatio fidei 155, Paris, Cerf, 1990 ; *La Semaine sainte des philosophes*, coll. Jésus et Jésus-Christ 53, Paris, Desclée, 1992 ; *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et Vérité, 1993 ; *Qu'est-ce que la christologie philosophique ?*, coll. Collège des Bernardins, Paris, Parole et Silence, 2013.

13. Cf. V. Holzer, *Hans Urs von Balthasar*, coll. Initiations aux théologiens, Paris, Cerf, 2012, p. 206-213.

14. Elles ne recouvrent pas exactement la tripartition ébauchée p. 58.

15. Le lecteur demeure étonné que, même s'il n'est pas à l'origine de ce syntagme, Piero Coda qui a grandement contribué à sa diffusion et à son approfondissement ne soit pas cité. Il est impossible de tout citer. Cf. deux synthèses : « Trinità. 2. Ontologia trinitaria », J.-Y. Lacoste (éd. fr.) et P. Coda (éd. it.), *Dizionario critico di Teologia*, Rome, Borla - Città Nuova, 2005, p. 1409-1416, ici p. 1412-1415 ; « L'unità e la Trinità di Dio nel ritmo di un'ontologia trinitaria », dans P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, coll. Per-corsi di Sophia 1, Rome, Città Nuova, 2012[2], p. 553-583.

univociste de l'*esse* thomiste avec Karl Rahner (p. 71-79) ; la médiation qui, élevée à une interprétation personnelle avec saint Augustin (p. 79-89), est reprise dans la christologie blondélienne du *vinculum substantiale* (p. 89-92)[16] ; l'histoire de l'Absolu avec Schelling (p. 92-112).

Le chapitre 2 explore en général l'ambivalence de la *Christozentrik*. D'un côté, elle vient sauver la christologie de sa réduction fonctionnelle par l'apologétique. De l'autre, elle recourt à une métaphysique, voire une surenchère rationalisante qui tend à dissoudre les paradoxes constitutifs de ce que l'Écriture dit du Christ. V.H. en explore les origines, notamment en direction de la tradition allemande – marquée par la *Theologia Deutsch* (la « Théologie germanique »), Kant et Strauss – et les multiples réfractions, par exemple chez Merleau-Ponty (p. 113-135). Surtout, il évalue combien, dans la théologie de la Révélation qui caractérise cette « seconde modernité », la christocentrique sépare théologie et christologie tirée de l'événement de l'Incarnation en déduisant une christologie *a priori* d'une précompréhension de l'Absolu (p. 135-142) ; même si cette « domestication conceptuelle » (p. 142) de la *veritas fidei* remonte aux tout premiers Pères, notamment à saint Irénée (p. 142-148), elle est, dans la seconde modernité, une tentative rationaliste qui mesure la nouveauté de la foi à « l'étalon » de la métaphysique des deux natures (p. 149-156).

Face au déficit rationnel que fut sa réduction à « la sphère instrumentale de la preuve » (p. 113), la christologie philosophique va réagir par un excès de rationalisation dont V.H. explore quatre formes (la première étant plutôt un prélude) qui constituent la matière d'autant de chapitres : la prédestination (chap. 3), la transcendantal (chap. 4), l'analogie (chap. 5) et la *theologia crucis* (chap. 6).

Nicolas Malebranche est un exemple presque caricatural d'une construction *a priori* de l'Incarnation, à partir de sa métaphysique de l'infinité divine héritée de Descartes, et de l'occasionalisme qui lui est propre (p. 157-166). Ce faisant, il radicalise le modèle scotiste de la prédestination (p. 166-168), que l'on retrouve à l'œuvre dans l'axiome

16. Là aussi, on regrettera que ne soit pas fait mention de deux philosophes qui ont largement aidé à transmettre et développer cette philosophie de la médiation, M. Leclerc (*L'union substantielle. I. Blondel et Leibniz*, Namur, Culture et Vérité, 1991) et E. Gabellieri, celui-ci allant jusqu'à proposer le concept original de « métaxologie » (cf., p. ex., « Incommensurabilité et médiation : la triple puissance de la métaphysique », dans *La métaphysique du dernier Blondel*, Leuven, Peeters, 2000, p. 101-118).

barthien de subordination de la création à l'Alliance et à l'élection éternelle du Christ (p. 168-177).

Dans le chapitre 4 joliment intitulé « Vers un "âge transcendantal de la christologie" », en écho à l'ouvrage fameux de Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, V.H. n'expose pas la christologie transcendantale, mais en reconstitue minutieusement la filiation, montrant ainsi les liens plus connus ou plus invisibles qui nouent ensemble Karl Rahner (p. 182-193, 201-204), Emmanuel Kant (194-201), René Descartes (cf. le remarquable exposé en p. 211-221), Maurice Blondel (p. 222-230) et Michel Henry (p. 230-247) – sans oublier Jacob Boehme (p. 249-251) ou Duns Scot (p. 206-208) qui, en ontologisant la doctrine sotériologique de la prédestination, étend son ombre immense sur toutes les christologies philosophiques et sur tout l'ouvrage. Or, « s'il est possible de dessiner » cette « relation de filiation (...) c'est en raison d'une volonté d'intégration des données de la révélation dans un système de la raison où la postulation d'un agir de Dieu est coextensive à la spontanéité de la conscience réfléchie » (p. 208), autrement dit au nom de ce que Balthasar appelle la voie (ou la réduction) anthropologique (p. 252s).

L'analogie de l'être offrirait-elle des ressources pour sortir la christologie de ce risque de philosophisme ? Le chapitre 5 répond négativement en relatant le combat de l'*analogia entis* contre « sa rivale, la *différence ontologique* heideggérienne » (p. 264). Il en expose d'abord les présupposés philosophiques, notamment à la suite des travaux de Jean-François Courtine, en remontant, non pas à saint Thomas, mais à Suarez qui, justement, univocise l'être (p. 264-280) et le conceptualise (p. 280-282), avant de conduire à l'invention de la *theologia naturalis* chez Christian Wolff (282-289). Dès lors, V.H. peut déployer le débat théologique ayant opposé la critique barthienne de l'*analogia entis* (p. 289-298) qui « vit d'un présupposé latent, (...) la christologie » (p. 294), et sa défense balthasarienne qui, elle aussi, est « confirmée » par le « fait » de l'Incarnation (p. 299-305). Certes l'analogie de l'être est fondée sur la distinction, mieux, la *compositio realis*, de l'être et de l'essence, réinterprétée à partir du don (p. 306-312), et, ultimement, dans la distinction intradivine entre « l'essence identiquement commune aux Personnes et les caractères distinctifs de ces dernières » (*Theodramatik* IV, 60, cité p. 313). Certes aussi, cette origine trinitaire permet de faire du Christ « l'*analogia entis* concrète[17] » et Przywara en théorise les attendus par son analogie intracréaturelle (p. 312-321).

17. Cf. V. Holzer, « *Analogia entis* christologique et pensée de l'être chez Hans Urs von Balthasar », *Théophilyon* 4 (1999), p. 463-512.

Toutefois, V.H. oppose, à l'analogie de l'être que Balthasar défend contre l'*identitas entis*, l'analogie christologique élaborée par Jüngel (p. 322-327) et objecte à ce prétendu principe « catholique » de pensée sa trop grande identification à la distinction réelle, venue du débat avec Heidegger (p. 327-331).

Enfin, même si la *theologia crucis* se déleste de l'*organon* métaphysique traditionnel et cherche à fonder ses raisons au plus près du Christ, elle n'échappe pas non plus totalement à la tentation de constitution d'une christologie *a priori*. Après avoir rappelé le cadre général qu'est la recherche de « raisons nécessaires » en théologie trinitaire, notamment dans le cadre d'une analogie univociste de l'esprit connaissant à laquelle succombe Rahner (p. 335-342), le chapitre 6 l'applique à l'événement de la Croix comme fondement de la doctrine trinitaire (p. 342-345). Selon sa perspective historico-spéculative, il en cherche les sources philosophiques, ici chez deux théologiens : Eberhard Jüngel et Hans Urs von Balthasar. Si proche de Luther soit le premier (p. 345-352), il demeure grandement influencé par Hegel (p. 353-363) et donc suspect lui aussi de « réduction anthropologique ». De même, si enracinée soit la staurologie du second dans la doctrine trinitaire et donc éloignée de toute négativité intradivine (p. 363-368), elle n'échappe pas à « l'influence de Luther, associée à celle de Hegel et Schelling, sans omettre celle de Karl Barth » (p. 374 ; cf. 369-377). Donc, à son corps défendant, l'*analogia crucis* christologique élaborée par le Lucernois subit l'influence de la dialectique hégélienne (p. 377-395). V.H. élargit sa critique à toute l'économie balthasarienne (création et salut) qui est mesurée à l'aune de la doctrine trinitaire, elle-même « conditionn[ée] de manière univoque » par la théologie de la croix (p. 400) ; et celle-ci est ultimement reconduite à une conception kénotiste de l'amour comme « transcendantal pur et simple » (p. 395-404).

Nous aboutissons au bref mais décisif chapitre 7 où V.H. récapitule les différentes métaphysiques sous-jacentes à la christologie ou plutôt se focalise sur une opposition centrale : la « querelle des ontologies » de Rahner et de Balthasar. Certes, nous retrouvons la bipolarité qui a fait l'objet de la thèse fameuse de l'auteur sur le différend théologique Balthasar-Rahner[18]. Mais le théologien semble aussi ressaisir la totalité de sa démarche où, non sans forcer quelque peu, on pourrait discerner un moment plus rahnérien, en tout cas plus anthropologique et continuiste (chap. 3 et 4), puis un moment plus balthasarien,

18. Cf. Id., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, coll. Cogitatio fidei 190, Paris, Cerf, 1995.

en tout cas plus discontinuiste (chap. 5 et 6). Quoi qu'il en soit de cette interprétation, V.H. propose une suggestive bipartition des présupposés philosophiques que l'on pourrait résumer en un tableau :

	Karl Rahner	**Hans Urs von Balthasar**
Ontologie	*Ontologia generalis* (*allgemeine Ontologie*)	*Ontologia specialis*
Composition ontologique être-essence	Dépassée	Centrale
Composition réelle et différence ontologique	Distinguées	Quasi-confondues
Relation être-pensée	Être en réflexivité (*reditio subjecti in seipsum*)	Être en kénose
Relation aux Personnes trinitaires	Absente	Fondatrice
Modalité de l'être	Univociste (suarézienne)	Analogique
Connaissance de l'être	Concept d'être	Acte d'être inconceptualisable
Le néant	L'esprit anticipe l'être (*Vorgriff*) et produit pour soi l'unité du monde	L'esprit « néantise » le monde comme totalité

Enfin, un épilogue non moins laconique clôt et ouvre le livre. Fidèle à la démarche de tout l'ouvrage, V.H. propose une ultime remontée à l'origine historique de cette christologie de la seconde modernité qui ne parvient pas à s'extraire des catégories de la métaphysique, qu'il s'agisse de la *Schulmetaphysik* ou de l'*ontologia crucis* : jusqu'à Descartes (p. 412-417) et Kant (p. 418-424). Réagissant contre l'univocisme d'une logique de la gratuité et de l'excès, bref du don – « le don n'est pas un transcendantal » qui synthétiserait le don divin et le désir humain (p. 426) –, V.H. fait une proposition positive pour accorder une place à la « christologie métaphysique, propre au théologien » dans sa différence d'avec la « christologie philosophique » (p. 242) dont il a souligné mérites, limites et périls : la sotériologie chrétienne se fonde sur « un christianisme doxique », « un événement de rencontre », « une précédence instauratrice » (p. 424-427).

Comment ne pas honorer l'impressionnant travail de lecture des philosophes, notamment ceux de l'idéalisme allemand – d'autant plus

qu'il est l'œuvre d'un théologien et qu'il se confronte à leur langue originelle ? Par ailleurs, l'ouvrage minutieusement informé de V.H. ne se contente pas de proposer de fécondes hypothèses sur certaines influences historiques, parfois sur le long terme, avec Duns Scot – osant parler de « crypto-scotiste » (p. 128) – ou Suarez, mais il offre de précieux critères de discernement – par exemple, dans quelle mesure la notion heideggérienne de différence ontologique a-t-elle déformé l'interprétation de l'analogie de l'être ? dans quelle mesure un appel à l'automanifestation de Dieu dans le Christ est-il spécifiquement chrétien et non point païen ?

Passons certaines questions plus latérales, relatives à la forme[19] et au contenu[20]. Dans l'espace réduit de ce compte rendu, j'interrogerai deux affirmations, l'une centrale, l'autre terminale, mais nullement latérale.

V.H. paraît affirmer l'incompatibilité entre la métaphysique et « une christologie qui veut rester chrétienne, c'est-à-dire enracinée dans l'Écriture de la promesse » (p. 252) : « Le domaine de la christologie semble réfractaire à toute intégration dans un système de représentation métaphysique » (p. 417) ; la querelle entre Diepen et Déodat de Basly est « révélatrice d'un épuisement des ressources de la seule *metaphysica* pour résoudre des problèmes christologiques qui resurgissent de manière inattendue » (p. 149, n. 1). Les raisons le plus souvent

19. L'ouvrage, mal unifié, est répétitif. Plus gênant, l'auteur cite, parfois littéralement, des passages entiers de son précédent ouvrage, sans le mentionner. Deux exemples parmi d'autres : *Le Christ devant la raison*, p. 65-70 = *Hans Urs von Balthasar*, p. 112-115 ; *Le Christ devant la raison*, p. 159-160 = *Hans Urs von Balthasar*, p. 229.

20. C'est ainsi que, parlant du « mode de réalisation des natures, sous le prisme de la substantialité et de la subsistence » (p. 155), V.H. semble confondre substance et subsistence – ce qui est d'autant plus regrettable qu'il y voit un argument contre ce qu'il appelle « l'étalon intelligible des catégories de la *metaphysica* » (*ibid.*). De fait, l'auteur paraît ignorer les fins travaux, exégétiques, théologiques et historiques sur ce sujet des pères dominicains A. Patfoort (*L'unité d'être dans le Christ d'après S. Thomas*, Paris, Desclée, 1964), M.-V. Leroy (« L'union selon l'hypostase d'après saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* 74, 1974, p. 205-243), J.-H. Nicolas (*Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 301-358) ou P.-M. Margelidon (*Les christologies de l'*Assumptus homo *et les christologies du Verbe incarné au XXe siècle. Les enjeux d'un débat christologique, 1927-1960*, Paris, Parole et Silence, 2016[2]). Dans le même ordre d'idées (c'est-à-dire un déficit de saisie de la portée et de la nouveauté des apports métaphysiques thomasiens), V.H. n'a pas perçu l'importance de la composition réelle, plus encore, de l'*actus essendi*, lorsqu'il survalorise « l'influence qu'a exercée » l'opuscule du *De ente et essentia* sur Balthasar (311-312), et ignore celle, beaucoup plus grande, de la *Q.D. De potentia, via* Gustav Siewerth et Ferdinand Ulrich.

avancées sont l'événement indéductible de l'Incarnation et le paradoxe caractéristique de la vérité même de la foi.

Certes, d'autres affirmations semblent nuancer le propos. Par exemple : « Il n'y a pas un Dieu métaphysiquement constitué qui se distinguerait d'un Dieu trinitairement constitué » (p. 423). Toutefois, est-il si aisé d'isoler une métaphysique qui, selon un terme apprécié par V.H., serait « l'étalon » de la vérité de foi, d'une métaphysique qui, au contraire, en serait le fruit et donc serait mesurée par la nouveauté scripturaire ? Par exemple, le concept de *subsistentia* – qui n'est justement pas celui de substance – fut élaboré grâce à la provocation de la Révélation pour interpréter l'Incarnation. Ne faudrait-il pas plutôt penser la relation métaphysique-christologie, y compris dans une *Schulmetaphysik* trop uniformisée pour les besoins de la critique, comme un va-et-vient ou un cercle ?

Par ailleurs, ces critiques ne concernent-elles pas davantage des philosophies qui se sont construites sous l'égide du « principe de raison » élaboré par Leibniz, principe qui absorbe et donc neutralise « l'inouï du don » (p. 142) ? Il est révélateur que V.H. interroge les ressources contenues dans ces deux grandes vérités thomasiennes que sont l'*actus essendi* et l'*analogia entis* seulement à travers des commentateurs qui en sont souvent des corrupteurs[21]. Quand bien même, ce qui n'est pas établi par l'ouvrage, le « désarroi conceptuel » affecterait une telle métaphysique de l'être, il demeurerait les ressources d'une métaphysique de l'amour, voire de l'être comme amour-don, qui justement est à même de sauver l'indéductibilité descendante et de réinterpréter le paradoxe à partir du mystère.

Et tel est l'objet de notre deuxième propos. Alors qu'il semble citer en bonne part les propos de Jüngel sur l'*analogia amoris* (p. 347-352) ou l'interprétation hégélienne de la mort du Christ à partir de l'amour (p. 381s), V.H. se rétracte dans les dernières pages pour affirmer avec une assurance que la réserve des précédentes analyses ne laissait pas présager : « Le don n'est pas un transcendantal » (p. 426). En effet, « la logique du "trop plein" [de l'excès] et de la gratuité est une logique de la continuité » ; or, « la sotériologie chrétienne ne repose pas sur

21. Il est par exemple étrange que, dans le chap. 5, ne soit pas fait mention de l'étude, par certains côtés définitive, de B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, coll. Philosophes médiévaux 6, Louvain - Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, 1963, rééd. coll. Bibliothèque de la Revue Thomiste, Paris, Parole et Silence, 2008. Ce travail rend en grande partie caduques les analyses de Przywara et de Balthasar pourtant citées en détail par V.H., p. 320s et 329s.

une logique de la continuité, du perfectionnement du comblement » (p. 425). Très surprenantes affirmations qui ferment de manière péremptoire la *via amoris* (car, en christianisme, l'amour est don : Jn 15,13) et font fi de la nouveauté de l'*agapè* qui conjugue gratuité et sortie de soi ou extase, donc discontinuité.

V.H. semble donc suivre une évolution qui, après l'avoir invité à faire dialoguer Rahner et Balthasar, l'a peu à peu éloigné du premier pour privilégier la perspective descendante du second et, maintenant, abandonnant la référence balthasarienne à l'analogie de l'être et surtout à l'être comme amour, voire à l'être[22], garde du théologien de Lucerne la méfiance à l'égard de la réduction anthropologique et la tension paradoxale[23].

Après cette passionnante relecture historique qui toutefois ressemble plutôt à une déconstruction sans réelle proposition positive, le lecteur attend impatiemment que, à l'instar d'E.D., V.H. se risque à lui-même tenter une synthèse en christologie ou en théologie fondamentale.

Fr – 33081 Bordeaux cedex
Maison Saint Louis Beaulieu
145 Rue de Saint-Genès
pi.roma@laposte.net

Pascal Ide
Séminaire Saint Joseph

Mots-clés. — Christologie | Incarnation et philosophie | Jésus historique | Christ de la foi

P. Ide, **Two christologies today**

First lines. — Two professors of dogmatic theology who were colleagues at the Faculty of theology of the Institut catholique de Paris, have just published, quite independently of each other, an essay on Christology. If these works resemble each other in that they are concerned with the thought of Christ today and the modern separation between "Jesus" and the "Christ", they differ on a number of points. (…)

Keywords. — Cristology | Incarnation and philosophy | Historical Jesus | Christ of faith

22. V.H. n'avance pas de réserve à l'égard de « la déclaration [heideggérienne] d'indisponibilité de l'Être pour écrire une théologie » (p. 258, n. 1).

23. De cette évolution témoigne la comparaison des conclusions des deux derniers livres (*Hans Urs von Balthasar*, p. 292-295 ; *Le Christ devant la raison*, p. 424-427).