



Les états de la christologie au sortir de la période moderne

Lorsque le Christ demeure « seul »

En 1954, au moment où l'on se mit en demeure de célébrer le 15^e centenaire du Concile de Chalcédoine (451), la christologie s'était dissoute comme traité unifié et stabilisé par les affirmations-cadres du célèbre Concile. Écrire cette histoire relève d'une entreprise trop vaste pour que l'on puisse raisonnablement y satisfaire. Il est préférable d'entrer de plain-pied dans les controverses et métamorphoses qui, dès les années 1903 avec la parution d'*Histoire et dogme* de Maurice Blondel, ont conduit le traité du Verbe incarné à se muer en une discipline appelée d'un nom nouveau, *christologie*. Qu'on ne s'y trompe pas. C'est un nom de science apparu lorsque la science historique et son corrélat, la philologie, eurent raison de l'unité dogmatique du canon des Écritures en le fragmentant en autant d'unités disparates soumises à la critique. L'odyssée christologique coïncide avec l'entier XX^e siècle, siècle chargé de refaire les unités brisées, en les reconquérant selon de nouveaux principes. Pour y parvenir, il fallut accepter les distensions et diastases que la science historique n'allait pas tarder à produire, jusqu'à ce que l'édifice se lézarde de l'intérieur et finisse par se fragmenter en énoncés contradictoires, ou que l'on considérât tels. Pour y voir clair et ne pas devoir arpenter méandres et recoins d'une discipline nouvelle en voie de constitution, tâchons à tout le moins de comprendre et de situer comment est né ce mot de science appelé « christologie » et comment il demeura longtemps enclos dans des disputes internes, des essais de résolution endogènes, source de solutions étriquées, enserrées et corsetées par un *Christ laissé seul* face aux injonctions de la raison « métaphysique » et « historique ».

L'entrée du terme *christologie* dans le lexique scientifique

Nul n'a mieux décrit ce phénomène que Karl Rahner dans un texte inaugural, publié en 1954, *Probleme der Christologie von Heute*, et dont voici l'une des questions qui permit de désenclaver un traité de christologie qui croyait pouvoir trouver dans la doctrine des deux

natures, divine et humaine, de quoi « résoudre » l'énigme insoluble d'une personne divine ayant assumé une nature humaine qui demeurerait intacte quant à ses opérations les plus propres et les plus spécifiques : « [...] Comment le dogme christologique dans son ensemble peut-il être formulé pour que, de prime abord, ou, du moins, avec suffisamment de clarté, le Christ apparaisse vraiment comme le rédempteur messianique, c'est-à-dire comme un homme véritable (*wahrhafte Mensch*) qui, dans sa libre obéissance devant Dieu, reste chez nous et soit médiateur, non seulement dans l'union ontologique de ses deux natures, mais encore à travers toute son activité orientée vers Dieu comme obéissance à la volonté du Père, activité qu'on ne peut pas concevoir seulement comme un pur agir divin dans et à travers une nature humaine, purement instrumentale qui, en face du Logos, resterait ontologiquement et moralement passive¹ ? ». L'horizon des relations trinitaires apparaît, mais il ne s'impose pas encore comme la norme qui puisse lever les apories qui se logent dans le seul traité du Verbe incarné, comme si l'union des deux natures suffisait à rendre possible et concevable un rapport obéissant à Dieu en tant que Père. Mais, dans ce cas, qui se rapporte à Dieu comme Père ? Le Verbe, qui est Dieu, peut-il, comme unique sujet, se tenir devant Dieu, dans une libre obéissance qui revendique tout son être ? L'introduction de la préposition « vor » (devant) était loin d'être acquise et admise. Les textes christologiques des premières décennies du XX^e siècle font preuve d'innovation grammaticale pour que l'histoire et l'historicité d'une condition humaine pleinement assumée ne deviennent pas un motif de contradiction à résoudre par la science des textes, mais la condition de l'élan filial par lequel toute vie d'homme puisse se concevoir à l'image du Christ dans sa relation au Père. Ce que les théologiens appellent l'union hypostatique passe d'une structure d'être (unité postérieure de deux réalités qui, avant d'être unies, subsisteraient chacune pour soi) à un élan communionnel unique, celui de Jésus devant et pour le Père à qui il se doit comme Fils de son amour. Où se trouve exactement la brèche, la voie nouvelle que Karl Rahner tente d'ouvrir ? Elle tient en une proposition qui se doit encore entièrement à la « métaphysique » et à ses catégories : « L'humanité concrète du Christ ne peut être en elle-même pensée différente du Logos que dans la mesure où elle lui est unie. C'est l'unité avec le Logos qui la constitue dans sa différence² [...] ». Certes, Karl

Vincent
Holzer

1 Karl RAHNER, « Probleme der Christologie von Heute », in *Schriften zur Theologie*, Band I., Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1954, p. 181 ; (c'est nous qui mettons en italique). On trouvera une traduction française de ce texte

dans : Karl RAHNER, *Écrits Théologiques* I., Paris, DDB, 1958, p. 131. Nous traduisons nous-mêmes.

2 Karl RAHNER, « Probleme der Christologie von Heute », *SzTh* I., *op. cit.*, p. 202 ; p. 157 pour la trad. fr.

Rahner pose la bonne question : l'on dit que la nature divine et la nature humaine sont unies dans la personne du Verbe, mais par quelle unité sont-elles unies ? La réponse, Karl Rahner la cherche et la trouve dans une structure d'être, un Logos qui pose le différent en s'unissant à ce qui est autre que lui. Mais le Père n'apparaît pas dans cette « opération ». Elle est toute entière laissée à la discrétion du Verbe. Deux figures s'effacent d'emblée, et celle du Père et celle du Fils. La Trinité est mystère séparé. Rien ne semble passer de la Trinité à la christologie.

Le « moment » français : la christologie de Maurice Blondel

Il est assez rare que l'on fasse appel à Maurice Blondel dès lors que l'on cherche à comprendre comment le traité du Verbe incarné s'est réformé au sortir de la période moderne. Dans le monde francophone, cette œuvre compte et se distingue des tentatives entreprises dans le monde germanique. Elle ne s'y accorde que très latéralement. Profondément irriguée par le spiritualisme français, elle n'en est pas moins le témoin d'une préoccupation qui traverse toute la recherche christologique des premières décennies du XX^e siècle, revenir en amont des synthèses dogmatiques pour les éprouver à nouveau de l'intérieur en vérifiant leur capacité à éclairer et à renouveler ce que l'on traduisait sous la forme d'un *desiderium*, d'une attraction, d'une tendance jamais satisfaite (*cor inquietum*). En 1961, le théologien Hans Urs von Balthasar s'en plaignait encore. La solution blondélienne lui semblait insuffisante, trop inféodée au dynamisme de l'esprit qui tend vers Dieu. Il aurait fallu consentir à un renversement plus radical : « [...] La force systématique, active et constructive, ne doit pas être surestimée au détriment de la force de Dieu qui s'exprime et s'affirme elle-même dans son témoignage historique³ ». Balthasar n'ignorait pas que la quasi-reconstruction du traité de « christologie » était pour une part entièrement dépendante des thèses qui avaient éclos et se diffusaient au sujet de la *Révélation* et de ses modalités de manifestation et de réception. Dans cette odyssée tourmentée, l'œuvre de Maurice Blondel tient une place déterminante, d'autant plus déterminante pour notre propos qu'elle se polarise sur des questions de nature christologique. Elles affleurent dans *L'Action* de 1893 et se développent significativement dans *Histoire et dogme* de 1903. La pensée de Blondel est tendue, comme s'il connaissait par anticipation les griefs que l'on ne tarderait pas à lui opposer.

3 Hans Urs von BALTHASAR, *Gloire. Une esthétique théologique*. I. Voir la figure, Johannes Verlag, Œuvres complètes,

traduction revue (Eric Iborra), Einsiedeln – Paris, 2019, p. 177.

Où demeurerait la part de l'extériorité, de l'histoire, du phénomène pour que l'énoncé du prologue johannique ne fût point dissout, le devenir chair du Verbe ? Le pathos qui se dégage des textes blondéliens demeure palpable, un pathos qui traverse l'écriture la plus technique. Qu'on en juge par ces lignes écrites en 1909. Elles sont contemporaines de l'entrée du terme *christologie* dans le lexique scientifique.

La thèse selon laquelle tout, dans le christianisme, vient du dehors, *extrinsecus*, n'est pas moins exacte que la thèse selon laquelle tout vient du dedans, par *efférence*. A cette doctrine fautive de l'*efférence*, à la doctrine incomplète de la simple *afférence* par voie externe que, pour fixer l'erreur en un mot, on pourrait appeler un monophorisme, il faut, afin de rester dans l'intégrité de la doctrine, opposer et préposer la doctrine de la double afférence, celle qui n'attribue certes pas au mouvement immanent de l'âme, fût-il pénétré déjà de stimulations surnaturelles, le pouvoir de discerner par lui-même son origine et son terme, mais qui n'attribue pas non plus à la vérité objective, par cela seule qu'elle est impérativement proposée à l'esprit, la puissance de se faire agréer et assimiler [...]. L'afférent immanent est non pas libre expansion du moi, mais au contraire crucifixion intérieure et dépossession du *statu quo* terrestre, non pas glorification de l'humaine personnalité, mais disjointure et écartèlement et passion qui exige action consentante et adhésion intérieure meurtrière et joyeuse⁴ [...].

Vincent
Holzer

Reconquérir des équilibres perdus

Il n'est nullement nécessaire de s'appesantir ici sur la technicité des concepts employés. *Efférence* et *afférence* correspondent peu ou prou à extrinsécisme et immanentisme, à extériorité et intériorité. Blondel cherche à reconquérir des équilibres perdus. Ces équilibres, Blondel croit pouvoir les recueillir dans le mystère du Christ total, non pas seulement sous la forme d'un phénomène historique ou d'un apparaître phénoménal, mais aussi sous la forme d'un lien immémorial et

4 Dans la correspondance que Blondel entretient avec Auguste Valensin, le terme « immanence » fait l'objet de précisions réitérées, comme en témoigne, parmi tant d'autres, la lettre du 4 novembre 1909. Blondel y évoque un article dans lequel apparaît le terme « monophorisme extrinséciste » : *Corres-*

pondance Blondel – Valensin (1899-1912), Paris, Aubier, 1957, pp. 103-104. La coïncidence entre les deux termes apparaît ici clairement. Le monophorisme est ce qui advient depuis l'extérieur et ne trouve en celui qui reçoit aucun point d'appui, aucune structure d'appel.

immédiat entre le Verbe illuminateur et toute conscience humaine. C'est sous l'aspect d'une christologie de la conscience que le traité du Verbe incarné semble avoir trouvé une voie lui permettant d'échapper au seul verdict de l'histoire-science établissant d'incontestables faits.

Si la conscience de l'homme n'est point absorbée en lui (Jésus) par la lumière du Verbe, c'est que toutes nos humanités servent d'écran à la sienne ; c'est que, si nous sommes par lui, en un sens il est par nous ; qu'il est à la lettre le Fils de l'Homme, et que si la création a sa consistance en la connaissance et en la volonté amoureuse du Christ, le Christ a sa réalité singulière d'être contingent par l'universel aboutissement de toute vie et de tout être créé en Lui⁵.

Il faut noter que le terme « christologie » appartient bien au lexique blondélien et qu'un tel état de fait n'a rien d'anodin. Le terme, nous l'avons vu, emprunte plus à la science – historique et philologique – qu'à la foi et au système doctrinal qu'elle a engendré. Maurice Blondel fut désireux de ne pas renoncer à une « théologie de la raison » dans laquelle il va insérer le dilemme légué par la science historique entre « fait » et « sens », dilemme qui supporte des corrélats célèbres, « histoire » et « dogme », « extrinsécisme dogmatique » et « historicisme », « Christ historique » et « Christ de la foi », un ensemble de dualités qui demeurent béantes et sans horizon de synthèse possible. Quelle est la logique de fond qui sous-tend cet ensemble ? Tout semble demeurer à l'intérieur de la christologie. On semble ne pas pouvoir sortir des dualités internes, tout n'est qu'une réplique des disputes métaphysiques d'autrefois au sujet de la distinction des natures (divine et humaine unies dans l'unique personne du Verbe), *comme si le Christ avait la charge de s'auto-justifier par-devant le tribunal de la raison, qu'elle soit de nature métaphysique ou historique*. Puisqu'il unit en lui deux pôles incommensurables et distincts, cette seule structure d'être devrait suffire à résoudre les problèmes que pose leur possible point de convergence et de rencontre. Le Christ demeure seul face aux sollicitations d'une raison métaphysique et historique. Où est le Père qui l'envoie et auquel le Christ se doit ? Où est l'Esprit qui « repose sur lui » et par lequel il s'offre en le remettant au Père sous la forme d'une offrande de soi ? Maurice Blondel perçoit que la critique des sources qui atteint la synthèse christologique est en passe de détruire la dévotion immémoriale vouée au Christ. Il ne craint pas de faire entrer l'acte dévotionnel dans le problème métaphysique et historique.

⁵ *Histoire et dogme*, op. cit., publié dans la Quinzaine de 1904, Paris, PUF, 1956, 149-228.

Science et piété : une nécessaire congruence

La *Frömmigkeit*, la piété, deviendra le centre de toute considération portant sur la crédibilité de la foi au Christ⁶ : « Est-ce que depuis dix-neuf siècles la dévotion s'est repue d'un rêve – d'un rêve dont elle pourrait un jour se passer – en croyant à l'intuition personnelle du Sauveur en chaque âme, à sa présence vive, à la réalité de sa grâce, à notre action en sa Passion et à l'action de sa Passion en nous⁷ ? ». Pour que la dévotion ne soit pas livrée à l'indétermination du sentiment religieux qui risquerait de se muer en un *a priori* formel, pour qu'elle conserve sa force théologique enracinée dans le « fait » de l'Incarnation, c'est au statut épistémologique de l'histoire-science qu'il faut s'atteler, de telle sorte « ... qu'il n'y ait plus deux histoires différentes, l'une selon la science, l'autre selon la foi. Avouez que l'embarras est grand : est-ce donc que les deux puissances dont on se proposait la conciliation [...] ne peuvent s'entendre que par l'extermination de l'une ou de l'autre⁸ ? ». Les ambitions blondéliennes sont à la mesure de la crise qui affecte le rapport entre raison philosophique et révélation, cette dernière étant de plus en plus confinée dans l'ordre « ontique » d'un dépôt qui s'impose en vertu de l'autorité de celui qui en garantit l'origine plus que par la rationalité universelle à laquelle il semble faire défaut. Dans l'*Action* de 1893, une note, fort rare dans cette thèse atypique, donne le ton de l'ambition blondélienne :

Vincent
Holzer

Je montre comment l'idée même d'une Révélation rentre dans le développement intérieur de la conscience humaine ; en sorte que, venant du dehors, elle ne peut cependant agir du dedans qu'en vertu d'une convenance préalable [...] Il faut qu'elle (l'idée de révélation) serve et qu'elle ait une efficacité pratique, si l'on veut que la mystérieuse connaissance de l'Incompréhensible révélé ait un sens et s'*humanise en quelque façon*. Elle aussi vient donc prendre

6 La considération de la piété apparaît formellement dans le texte de 1954 signé par Karl Rahner. En voici la référence exacte : « Probleme der Christologie von Heute », SzTh I., Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1954, p. 208. Je cite le texte original et le traduis : « Denn diese *Frömmigkeit* kann nur darum faktisch vom historischen Christus leben, weil der Mensch immer getragen ist von existentiellen Not, Gott konkret haben zu wollen und zu müssen ». Nous traduisons ce texte capital : « Car cette dévotion (au

Christ) ne peut vivre concrètement (*faktisch*) du Christ historique que parce que l'homme est toujours porté par le besoin existentiel concret de vouloir et de pouvoir posséder Dieu ». La catégorie scientifique de « Christ historique » correspond chez Karl Rahner au « Christ réel » de Maurice Blondel, c'est-à-dire au Christ en tant qu'il est archétype de l'homme devant Dieu.

7 Maurice BLONDEL, *Histoire et dogme* (1903), Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 225.

8 *Ibid.*, p. 200.

place dans le dynamisme de l'action. La science humaine n'a pas à rechercher si c'est réel ni même si c'est possible : elle doit montrer, au nom du *déterminisme* que c'est possible⁹.

L'extériorité des signes, qu'ils soient de l'ordre de la preuve ou du miracle, ne peut atteindre le déterminisme que Blondel cherche à faire venir au jour en usant de la célèbre *dialectique* entre « volonté voulante » et « volonté voulue » : « Vouloir l'Infini, n'est-ce pas le point de départ et comme la pétition de principe de toute votre recherche¹⁰ », confie Boutroux au moment où Maurice Blondel soutint sa grande thèse sur l'Action de 1893 ? Volonté voulante (incoercible *desiderium naturale vivendi et videndi Deum*) et volonté voulue (combinaison ou synthèse « achevée » du déterminisme et de la liberté) sont une forme de distension permanente de l'être qui cherche à atteindre le Bien suprême, sous l'aspect d'une finalité de l'agir dont l'existence du Christ est la synthèse idéale. Il ne s'agit pas d'une conformation à la loi morale, ou à la législation universelle, mais d'une conformation progressive à l'appel de la conscience qui tend vers le Bien suprême, dans un désir de « possession » de ce Bien. L'élan initial et permanent du vouloir humain cherche l'Infini, non pas comme Idée mais comme don. Blondel sait que cette quête « mystique » élevée au plan de la métaphysique a besoin d'un principe de vérification : « Il faut donc que même l'élan de la recherche qui nous porte à Dieu soit, en son principe, un *don*. Sans cette indispensable médiation, nous ne sommes et nous ne pouvons rien. Il n'y a donc de révélation, donnée ou reçue, que par un *médiateur* : première et essentielle exigence¹¹ ». L'extériorité est ainsi reconquise, la christologie restituée à sa forme phénoménale et historique.

Blondel cherche ainsi à l'éclairer à partir d'une *forme de réalisation dans l'histoire*, c'est la raison pour laquelle le « problème christologique » constitue le point nodal d'*Histoire et dogme* de 1903 : « Il n'y a qu'un seul problème, le problème de la relation, dans le Christ, de l'homme et de Dieu, et, par conséquent aussi, celui de la relation du Christ avec chacun d'entre nous¹² », ce que Blondel appelle précisément le « Christ réel ». Reliant le problème de l'histoire à une dialectique de l'action, Blondel convoque tout naturellement la question de la Révélation, à laquelle il ne donne pas nécessairement et toujours un contenu doctrinal dont le périmètre correspond au dépôt

9 *L'Action* (1893), Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1993, p. 388.

10 Maurice BLONDEL, « Une soutenance de thèse », in *Études blondéliennes*, fasci-

cule n° 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 80 (propos synthétisés et rapportés par Maurice Blondel).

11 *L'Action* (1893), *op. cit.*, p. 398.

12 *Histoire et dogme*, *op. cit.*, p. 224.

de la foi, mais qu'il étend au dynamisme de la volonté (disproportion entre l'élan de la volonté et le terme humain de l'action) et non pas à celui de la connaissance. De ce point de vue, la synthèse blondélienne faisant appel aux ressources de l'histoire n'est pas totalement éloignée de ce que les exégètes allemands ont appelé la *Wirkungsgeschichte*, autrement dit une « histoire des effets » dont les cercles concentriques dessinent une constellation autour d'un noyau. La tradition n'est pas le pendant de l'histoire, comme si elle n'en était que le produit frelaté et toujours suspect, comme si elle n'en était que le succédané ou le miroir déformant : « ...Toute herméneutique historique doit commencer par abolir l'opposition abstraite entre tradition et science historique (*Historie*), entre l'histoire (*Geschichte*) et le savoir de l'histoire. L'action (*Wirkung*) de la tradition restée vivante et celle de l'investigation historique forment une action unique dans laquelle l'analyse ne saurait jamais trouver qu'un tissu d'actions réciproques [...]. La recherche historique moderne elle-même n'est pas seulement recherche, mais aussi transmission de tradition¹³ ».

Une christologie prisonnière de sa structure interne : le dilemme entre le « fait » et le « sens »

Vincent
Holzer

Blondel est hanté par la question de l'extrinsécisme dogmatique et de son contrepoint apparent, l'historicisme. Il cherche à naviguer entre ces deux écueils, et de manière inavouée, il cherche peut-être à les réconcilier. *Histoire et dogme* de 1903 en est une illustration patente. On voit qu'il ne parvient pas à sortir de la dichotomie entre « fait » et « sens », puisque c'est du dedans de cette dichotomie qu'il cherche la solution de leur conciliation possible : « Comment, en un mot, l'histoire et le dogme peuvent se contrôler et se vivifier encore et toujours ? » (p. 153). Blondel pressent les apories et les appauvrissements auxquels acculent l'une et l'autre voie : « L'extrinsécisme et l'historicisme sont [...] deux solutions diversement *incomplètes*, mais également périlleuses pour la foi [...] 1° L'extrinsécisme [...] Ce qu'ils (les tenants de l'extrinsécisme) demandent aux faits uniquement, c'est de servir de signes aux sens et de preuves au bon sens. Une fois les signes fournis, un raisonnement élémentaire en tire la démonstration du caractère divin de l'ensemble auquel ces faits significatifs appartiennent [...] » (p. 155). Tous les mots comptent. Ils dessinent une sorte de constellation à trois termes : faits / signes / preuves. Affirmer que l'extrinsécisme et l'historicisme sont deux solutions « incomplètes » révèle que Blondel a quelque peine à

13 Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 304-306.

sortir de la dichotomie entre « fait » et « sens » et qu'il cherche, à leur sujet, une sorte de troisième voie. Il progresse dans son argumentaire en notant, de manière ferme, que l'histoire « ne suffit pas au dogme, ni les faits à la foi » (p. 157), nouvelle marque de la dichotomie dans laquelle il continue de se mouvoir. Mais c'est bien sa pensée de l'histoire qui va lui permettre d'opérer une percée conséquente. Lorsqu'il définit l'historicisme par opposition à l'extrinsécisme, il semble vouloir montrer que, de l'histoire, l'on peut tirer bien plus de virtualités qu'il n'y paraît. L'histoire est aussi rétrospection et futurition, elle est actualité par l'action et le sens de la foi : « [...] Il faut à l'acte de foi la matière d'un acte humain » (p. 157), et si cette liaison a du sens et peut faire l'objet d'une vérification probante, dans ce cas l'acte de foi et l'acte humain concourent tous deux à l'élucidation du problème de la connaissance : « [...] Il s'agit [...] de saisir l'unité du problème de la connaissance, et de comprendre que le problème de l'existence ne peut être posé qu'en fonction de l'activité totale de l'esprit » (p. 166). Blondel resserre la question en la ramenant au cas spécifique de la foi et de ses réalités singulières. Elles exigent un traitement qui soit à la mesure de leur retentissement dans l'histoire. C'est l'effectivité des données d'histoire dans le temps long qui décide en quelque sorte de leur interprétation adéquate. Blondel a l'intuition d'une *Wirkungsgeschichte* dont les ressorts n'échappent pas toujours à une tendance au psychologisme. Mais une brèche apparaît, salutaire s'il en est : « Quelle attitude l'historien purement historien sera-t-il amené à prendre en présence des faits chrétiens : tout est là » (p. 163). La réponse de Maurice Blondel invite à la transgression de l'empirisme historique, aveugle s'il ne considère plus les faits en cause comme des phénomènes qui ne se présentent que sous l'aspect de leur pouvoir transformateur.

[...] le formulaire intellectuel de la dogmatique chrétienne ne s'est déterminé qu'au sein d'une société croyante, ne peut être vivifié et développé encore que par une foi vivante, et que, pour entendre pleinement le dogme, il faut porter virtuellement en soi la plénitude de la Tradition qui l'a mis au jour [...] Le principe de la synthèse n'est ni dans les faits seuls ni dans les idées seules, il est dans la Tradition qui résume en elle les données de l'histoire, l'effort de la raison, et les expériences accumulées de l'action fidèle (p. 206-207).

Thème

Passer d'une christologie de la destinée humaine à une christologie *filiale*

Une logique de fond demeure inchangée. Tout est résolu de l'intérieur de la christologie, comme si elle formait un en-soi sans dehors, comme si elle s'auto-fondait. Quel est l'ultime étalon de ce modèle christologique ? C'est la conscience humaine qui décide, fût-elle reliée à Dieu par le Verbe illuminateur. La christologie reste enfermée et enfermée dans sa structure interne et ne parvient pas à atteindre le Père qui l'illumine de l'intérieur et la déloge de son inscription dans une logique de l'être : « La raison est naturellement chrétienne : c'est le Verbe ». Mais où est le Père qui envoie son Verbe de Vie et lui confie de quoi nourrir notre élan filial en l'appelant à la libre remise de soi dans un amour de dépossession ? Chez Blondel, se dissimule encore, y compris pour le Verbe, une volonté de persister dans l'être et de transférer en l'homme cette même volonté voulante. Hans Urs von Balthasar a vu juste. La christologie reste au service de la destinée humaine. Elle la finalise sous la forme d'un *conatus*, c'est-à-dire d'un effort persévérant et d'une tendance constante. Ultimement, la Passion endurée par le Verbe devenu chair reflète notre propre quête et en révèle le caractère crucifiant. Mais face à nous, le Verbe ne demeure-t-il pas seul, exemplifié pour nous, certes, mais toujours à partir et en fonction de sa structure d'être, de sa forme propre d'existence, sans que la Trinité ne vienne illuminer de l'intérieur le mouvement du Verbe vers nous et de nous vers lui ? Tout semble devoir se résoudre en une science répondant à une autre science, hégémonique et destructrice, dont il faut déjouer les pièges et les contradictions. La christologie ne parvient pas à sortir des cadres que lui impose une métaphysique de l'esprit, occupée à délimiter l'ampleur illimitée du connaître et de la volonté. Le divin est mesuré par l'humain.

Vincent
Holzer

Je voudrais amener à l'état de science l'antique discipline chrétienne des mœurs, science entièrement originale et unique, suspendue non à un postulat de l'esprit, mais à l'hypothèse d'un don d'en haut que tous admettent *implicitement* [...] science qui a son objet, l'être libre, sa méthode, l'expérimentation complète, sa logique propre, la conquête de tous les aspects contraires de l'ample vérité [...] La raison est naturellement chrétienne : c'est le Verbe. Malheur à ceux qui font de la raison naturelle une machine de guerre contre le christianisme. Mais ce qui n'est pas chrétien, c'est le mouvement spontané de l'action ; il a fallu la Passion pour enfanter l'Esprit

Saint qui meut nos cœurs et nos bras, pour que le naturel devînt surnaturel et participât à la vie divine¹⁴.

Dans les jugements parfois sévères que Hans Urs von Balthasar élève à l'endroit du blondélisme, c'est bien le problème christologique qui occupe le devant de la scène. Craignant que la révélation ne soit réduite à une fonction du moi croyant, il écrit qu'un danger est menaçant :

lorsque le point de vue existentiel est joué contre le point de vue de la critique historique (*historisch-kritischen*) (ce qui oblige la théologie à accepter le concept moderne de vérité et de science), et qu'on en vient à opposer un *Christ de la foi* à un *Jésus historique*. À cette dialectique tragique dont est victime avant tout la théologie protestante, il manque exactement la même chose qu'à l'orientation rationaliste dans l'apologétique catholique : la dimension de la vision esthétique (*die Dimension der ästhetischen Anschauung*). La figure (*die Figur*) qui nous apparaît venant de la sainte Écriture est désagrégée par la critique historique jusqu'à ce qu'il ne reste, de l'organisme vivant, qu'un amas inerte de chair, de sang et d'os. Dans le champ de la théologie, c'est la même incapacité à voir la figure (*dieselbe Unfähigkeit zum Gestaltsehen*), qu'une biologie et une psychologie mécanistes montrent à l'évidence, à tous les degrés, en face du phénomène de l'unité du vivant (*Einheitsphänomen des Lebendigen*) [...] Les deux orientations restent attachées au formalisme kantien, pour lequel il n'y a rien de plus qu'un matériel sensible, ordonné et élaboré par les formes catégoriales ou par les idées et postulats¹⁵.

Le texte balthasarien demeure lui aussi enfermé dans la dualité du « fait » et du « sens ». Le théologien parviendra à s'en extraire lorsqu'il fera littéralement éclater la dualité entre un « Jésus historique » et un « Christ de la foi », mais pour y parvenir il faudra accepter de sortir du « psychologisme » qu'entérina, à son corps défendant, la science historique s'estimant capable de rendre compte des intentions exactes de Jésus et des surinterprétations qu'une communauté de foi aurait indûment produites à son sujet, sous l'effet d'un « enthousiasme » de type apocalyptique et messianique. On dit trop peu que la dichotomie, la séparation ou la diastase entre un « Jésus historique » et un « Christ de la foi » sont imputables à une forme de psychologisme historien.

14 Maurice BLONDEL, *Carnets intimes* I, 10 février 1840, *op.cit.*, pp. 322-323.

15 *Herrlichkeit* I. *Eine theologische Ästhetik. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 167 (Nous traduisons).

Christologie et « psychologisme » : les contradictions de la science historique

En cherchant à établir l'origine lexicale du terme « christologie » plusieurs documents d'une même époque m'ont paru pouvoir être convoqués. Celui qui semble le plus fiable et le plus déterminant revient sans nul doute à l'œuvre étonnante de David Frédéric Strauss, *La Vie de Jésus* (1835-1836), publiée en deux volumes traduits par Littré. Les syntagmes « christologie » et « christologie scientifique » y apparaissent expressément, et sans doute l'une des toutes premières fois. À ses origines, le terme « christologie » ne s'apparente nullement à une partie de la dogmatique pour laquelle on dispose du traité du « Verbe incarné » (*De Verbo Incarnato*), comme il existe un *De Deo Trino*. Le mot « christologie » et ses corrélats – *Jésus de l'histoire*, *Jésus historique*, *Christ de la foi* – naissent dans le contexte de la « crise moderniste », ouverte en France par les travaux d'Alfred Loisy dans les textes qu'il publie dans les années 1883-1884 : « L'antagonisme de la théologie et de la critique est donc réel... : il subsiste par le fait de l'opposition absolue de la théologie à toute critique, à tout mouvement de la science exégétique, à tout effort pour introduire dans la science catholique la connaissance historique de la Bible... Il est, certes, impossible de formuler une hypothèse ou une conclusion nouvelle sur un point important de philosophie naturelle, rationnelle ou historique, sans trouver en face de soi la barrière d'une opinion théologique¹⁶... ».

Vincent
Holzer

Si, en théologie catholique, on utilise avec parcimonie le terme « christologie », au cours des dernières décennies du XIX^e siècle, c'est en un sens précis : il désigne la pensée des « modernistes » et des théologiens et historiens libéraux du dogme. En aucune manière le terme ne peut ni ne veut désigner la doctrine de la filiation divine de Jésus en son fondement scripturaire. Il désigne bien plutôt le problème de la « messianité » de Jésus, et en particulier celui de la possibilité de faire correspondre la manière dont Jésus a probablement lui-même conçu le rôle du messie et celle qui eut cours « après l'événement », selon l'expression de David Frédéric Strauss, autrement dit après sa mort ignominieuse. La question de la coïncidence entre l'instauration messianique du Règne et la médiation d'un messie

16 A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, I, Paris, 1930, p. 467. Sur toutes ces questions, on se référera à l'étude documentée de Christoph THEOBALD : « L'entrée de l'histoire dans

l'univers religieux et théologique au moment de la "crise moderniste" », in *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris, « Théologie historique », Beauchesne, 1977, vol. 24, pp. 7-85.

souffrant est jugée par Strauss comme postérieure à « l'événement¹⁷ », pour tenter d'en surmonter le caractère énigmatique et scandaleux : « Pour amener ce dilemme à une solution, nous devons d'abord voir si les idées qu'on se faisait alors du Messie renfermaient, ou non, dès avant la mort de Jésus ou indépendamment de cette mort, les attributs de la passion et de la mort [...] Le Nouveau Testament ne fournit aucun motif solide d'admettre que l'idée en question ait, dès le vivant de Jésus, existé parmi ses contemporains¹⁸ ». Au terme d'une enquête intertextuelle (paraphrases chaldéennes d'Onkélos et de Jonathan ; Targum Jonathan), D.F. Strauss conclut : « En conséquence, Jésus, par un *travail psychologique*, pourrait être arrivé à penser qu'une pareille catastrophe était avantageuse au développement spirituel de ses disciples, et indispensable à la spiritualisation de leurs idées messianiques ; et de là, conformément aux idées nationales, et en se référant aux passages de l'Ancien Testament, il serait passé de lui-même à l'idée que sa mort messianique possédait une vertu expiatoire. Mais il se pourrait aussi que les paroles que les synoptiques prêtent à Jésus concernant sa mort comme sacrifice d'expiation, appartiennent davantage au système qui se développa *après la mort de Jésus* ; il se pourrait que ce que le quatrième évangéliste lui fait dire sur le rapport entre sa mort et le *Paraclet*, eût été dit *d'après l'événement*. De la sorte, ces expressions de Jésus sur le but de sa mort auraient aussi besoin qu'on y distinguât ce qui est général, de ce qui est spécial¹⁹ ». Les motifs « psychologiques », philologiques, historiques et littéraires sont étroitement imbriqués et cherchent à reconquérir, sur la base de cette imbrication ordonnée, la possibilité de construire une christologie « scientifique ». La christologie scientifique n'est pas la seule résultante d'une enquête historique et philologique. Elle est également philosophique et spéculative. Son schème directeur lui est fourni par la conception kantienne de l'intention morale et de son archétype intelligible, autrement dit sa « représentation » parfaite, son « Image originaire » (*Ur-Bild*). L'Idée de l'Homme-Dieu vient au secours de la particularité d'une existence que la « légende primitive chrétienne » attribue à Jésus. L'Idée ne se réalise pleinement que dans l'« espèce » : « Telle est la clef de toute la christologie²⁰ ». La « conscience pieuse » demeure la norme. D.F. Strauss fait allégeance à Schleiermacher : « Tout le XIX^e siècle se meut au sein de la conception fondamentale créée par Schleierma-

17 D.F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, § CL., *Dissertation finale*, Paris, 1853, p. 758, traduction d'É. Littré : 2^e section. Neuvième chapitre. § XCVIII, pp. 183-185 ; pp. 327-337.

18 *Vie de Jésus*, op. cit., p. 327 ; p. 331, trad. de Littré, (1853).

19 *Vie de Jésus*, op. cit., p. 337 ; (c'est nous qui soulignons).

20 *Vie de Jésus*, op. cit., vol. II, « Dissertation finale », § CXLIX, p. 755, dans la traduction de Littré.

cher ; l'ellipse entre la personnalité unique de Jésus vivant historiquement en tant que l'archétype d'un homme pénétré par Dieu et la conscience pieuse de l'homme ecclésial, qui éprouve cette conscience comme l'effet de cette cause historique²¹ ».

* * *

Dans la période contemporaine, le modèle « ontique²² » de la christologie s'est essentiellement cristallisé et développé sous la forme d'une christologie de la conscience, un développement qui atteste que l'on ne parvint guère à sortir des impasses charriées par une forme d'empirisme « psychologiste ». Ce mouvement a pris une ampleur inattendue dans le champ de la christologie catholique. En dresser ici l'histoire exigerait que l'on y consacraît des développements conséquents²³. Point n'est besoin de le faire. Rappelons un seul élément de ce modèle pré-trinitaire, incapable d'y conduire. L'ego de Jésus est censé contenir en lui de quoi illuminer son propre mystère. C'est le degré de son auto-possession conscientielle qui devient la norme ultime de sa filiation et de l'étendue des connaissances dont il est capable. Cet ego esseulé trouve les ressources de son autoconstitution dans la dualité des natures qui le compose. Karl Rahner n'a pas échappé à ce piège. Il y est entré de plain-pied, et ce n'est que tardivement qu'il y renonça au profit d'une christologie de la filiation rapportée à un mouvement d'oblation filiale. N'écrivait-il pas en 1962 que « le caractère conscient de la filiation et de l'identité divine (connues non de l'extérieur comme une chose, mais de l'inté-

Vincent
Holzer

21 Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique divine*, II. *Les personnes du drame* 2. *Les personnes dans le Christ*, Paris-Namur, 1978, p. 57.

22 Un modèle « ontique » de christologie consiste à traiter et à résoudre les questions qui s'y rapportent dans le cadre étroit et exclusif d'une conceptualité qui prend la forme d'énoncés doctrinaux jugés autosuffisants, sans éprouver le besoin de les rapporter à la narration qui les rend possibles et leur impose de ne jamais s'auto-suffire.

23 Dans la mouvance des recherches entreprises par l'école allemande avec Marianus Dobmayr (1753-1805), Georg Hermes (1775-1831), Anton Günther (1783-1863), Johann B. Baltzer (1805-1871), Paul GALTIER publie en 1939 à Paris, *L'Unité du Christ. Être, personne, conscience*. Il cherche à distinguer trois fonctions

cognitives dans l'ego du Christ, la conscience, le JE (un Moi "psychologique") et la personne. La christologie de la conscience prend le pas sur toute autre question : l'union hypostatique produit-elle dans l'âme humaine du Christ une donnée immédiate de la conscience, ou le type de connaissance induit par cette structure d'être lui est-il accessible uniquement par l'intermédiaire de la *visio beatifica*, telle une connaissance en vis-à-vis ? Puisque la conscience n'est rien d'autre que l'activité par laquelle la personne se perçoit comme le sujet de ses actions et de ses passions, il faut postuler pour le Christ deux consciences distinctes, et semblablement deux ego, car l'ego n'est que l'expression du principe rationnel par lequel sont perçus et auquel sont attribués les actes de la conscience. La relation au Père n'éclaire plus le mystère christologique.

rieur, comme expérience de Dieu, identiquement réalité et conscience) se situe donc nécessairement au pôle subjectif de la conscience de Jésus²⁴ ». C'est la dualité des natures et la volonté expresse d'en rendre compte comme d'une structure d'être hors norme qui guide les résolutions théologiques. L'horizon trinitaire apparaît comme un point aveugle de l'argumentaire, l'ego esseulé du Christ y suffisant. Ce qui fut inaperçu se donne comme une réalité simple et inépuisable : « La forme d'existence du Fils, *qui le constitue* Fils de toute éternité, est cette *réception ininterrompue* de tout ce qu'il est, et par conséquent de lui-même, comme *don* venant du Père²⁵ ».

Né en 1963, Vincent Holzer, ordonné prêtre en 1989, Docteur en théologie de l'Université Grégorienne de Rome en 1994, est actuellement Professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris où il dirige le Collège doctoral et l'Unité de Recherche. Il est Membre « Ordinaire » de l'Académie Pontificale de Théologie, Titulaire du Grand Prix "Jean-Marie Lustiger" de l'Académie Française en 2014. Dernières publications : *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophie*, Paris, Cerf, 2017, 433 p. ; *En collaboration avec Jérôme de Gramont : La Révélation. Lectures philosophiques et théologiques*, Paris, Hermann, De Visu, 2020.

Thème

24 « Considérations dogmatiques sur la science et la conscience de soi du Christ », in *Schriften zur Theologie*, Band V, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1962, p. 202 ; en édition française : *Exégèse et*

dogmatique, Paris, DDB, 1966 pp. 185-210.

25 Hans Urs von BALTHASAR, *Théologie de l'Histoire*, Paris, Plon, 1950, p. 41 ; (c'est nous qui soulignons).