



« L'être chrétien » selon Hans Küng

Henri-Marie Guindon

Volume 35, numéro 3, 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705749ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705749ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Guindon, H.-M. (1979). « L'être chrétien » selon Hans Küng. *Laval théologique et philosophique*, 35(3), 289–299. <https://doi.org/10.7202/705749ar>

Note critique

« L'ÊTRE CHRÉTIEN » SELON HANS KÜNG *

Henri-M. GUINDON

NOTRE ÉPOQUE aime les émotions fortes. Les longues queues de cinéphiles aux portes des cinémas se rencontrent là où est à l'affiche quelque film à sensation. En un temps où la théologie prend ses distances à l'égard du magistère, le monde théologique lui-même n'échappe pas à cette propension commune. Aussi dans la production des dernières années, Hans Küng devenait-il du coup un auteur de choix.

Si la parution française de « Être chrétien » ne date que de 1978, il y avait déjà quatre ans que la critique allemande s'y était intéressée. Dès la publication, en 1974, de *Christ sein*, onze théologiens allemands et non des moindres : J. Ratzinger (aujourd'hui Cardinal), H. Urs von Balthasar, K. Rahner, pour ne citer que ceux-là, y répondirent par un volume : *Diskussion über H. Küng « Christ sein »* (1974). Tout comme l'avait fait la Congrégation pour la Doctrine de la foi, les évêques d'Allemagne, de Suisse, d'Autriche, d'Italie et même de France désavouèrent cet ouvrage comme d'autres du même auteur : *Die Kirche* (L'Église), *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Infaillible? Une interpellation) qui avaient suscité antérieurement de vives réactions dans les pays germaniques. Les journaux firent état de ces tensions, ce qui valut à l'auteur d'être connu en dehors des milieux ecclésiastiques. Il n'en fallait pas davantage pour surenchérir et le présenter comme l'enfant terrible de l'Église post-conciliaire.

Autodéfense

À la suite de ces remous, l'auteur a cru bon, dans une Conférence de Presse donnée le 10 octobre 1974, de protester de ses intentions. Avec cette manière toujours incisive qui est sienne et, bien au courant de ce qui se colporte à son sujet, il demande : « Un théologien catholique avec des positions comme les miennes peut-il rester dans l'Église catholique? C'est là une question qui ne cesse d'être débattue de tous côtés » (*La Documentation catholique*, n. 1670, 16 fév. 1975, p. 182). Rappelant alors qu'il y a exactement 20 ans ce jour-là il était ordonné prêtre de l'Église

* HANS KÜNG, *Être chrétien*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, 800 pages, 14 × 20,5 cm.

catholique, il poursuit : « Et, comme j'ai conservé ma loyauté envers cette Église, en travaillant, en étudiant et en luttant pour elle, tout en la critiquant sans cesse, inévitablement, au long de ces vingt ans, vous comprendrez peut-être maintenant ce que j'ai à dire. À parler crûment, j'en ai par-dessus la tête de devoir sans cesse affirmer que j'ai l'intention de rester dans cette Église catholique, et que les raisons de mon attitude se trouvent dans l'Évangile. »

Même si je ne partage pas les opinions de l'auteur sur de nombreux points, j'ai tenu à le lire ligne à ligne, pour porter un jugement aussi juste et objectif que possible. Ce qu'il écrit n'est jamais banal. Critique extrêmement perspicace, cinglant, il devient sympathique à mesure que le lecteur avance dans sa lecture. S'il agace en donnant à première vue l'impression d'être seul en possession de la vérité, on le découvre, d'autre part, modeste, conscient de ses limites, respectueux même dans ses attaques, loyal et fidèle envers l'Église qu'il aime et visiblement désireux de travailler pour elle. C'est sans doute ce qui a inspiré les mesures prudentes du Magistère à son égard tout en soulignant les griefs sérieux que suscitent ses œuvres. « Sur la question de l'infaillibilité, et la nature de l'Église qui fait l'objet d'un large débat, déclarait H. Küng, il ne s'agit pas pour moi d'avoir finalement raison contre Rome et les évêques. La question n'est pas de savoir qui a raison mais où est la vérité. La vérité où elle se trouve, s'imposera. Pour moi en qualité de théologien et de prêtre, il ne s'agit que de donner une réponse chrétienne et persuasive aux questions pressantes des hommes d'aujourd'hui ». (*Le Monde*, 22 fév. 1975 ; *La Documentation catholique*, n. 1672, 16 mars 1975, p. 262).

Objectif pastorał

« Être chrétien » est une véritable Somme au dessin ambitieux. L'auteur destine son livre « aux chrétiens comme aux athées, à ceux qui savent comme à ceux qui ne savent pas, aux personnes pieuses comme aux esprits positifs, aux tièdes comme aux fervents, qu'ils soient catholiques, protestants ou orthodoxes » (p. 7).

L'orientation de l'œuvre est évidemment pastorale. « Le fait qu'aujourd'hui, après vingt ans, dit l'auteur, je ne travaille pas dans une paroisse, comme je voulais le faire alors, mais dans un poste académique pour lequel je n'avais aucune attirance particulière, peut être également considéré comme un accident. Mes intentions pastorales, aujourd'hui que j'ai derrière moi une carrière de quinze ans en tant que professeur d'Université et chercheur à Tübingen, sont restées les mêmes que lorsque j'étais aumônier suppléant au collège germanique, plus tard vicaire à Lucerne, et directeur ecclésiastique à Münster, en Westphalie » (*La Documentation catholique*, n. 1670, 16 fév. 1975, p. 182).

En posant la question : « Pourquoi être chrétien ? Pourquoi ne pas se contenter d'être homme, vraiment homme ? Pourquoi, à la qualité d'homme, ajouter encore celle de chrétien ? Être chrétien, est-ce plus qu'être homme ? Est-ce une superstructure ? Une infrastructure ? Qu'est-ce être chrétien ? Qu'est-ce être chrétien de nos jours ? » (p. 13), l'auteur s'amène à confronter, avec une information éblouissante, — 74 pages de notes en témoignent — les humanismes modernes, la crise

actuelle du christianisme dans un mode sécularisé, pour conclure : « La chose est assez étonnante : non seulement l'Église et la théologie se sont — finalement — accommodées de ce processus de sécularisation, mais, qui plus est, elles s'y sont ralliées avec détermination, surtout dans les années qui ont suivi le II^e concile du Vatican et la réorientation du Conseil œcuménique des Églises » (p. 16). Tout en reconnaissant l'ouverture des Églises, il reste que celles-ci sont toujours aux prises avec leurs problèmes *internes* : « dépasser l'absolutisme romain dans l'Église catholique, le traditionalisme byzantin dans l'orthodoxie d'Orient, les phénomènes d'éclatement dans le protestantisme » (p. 17).

Vision réaliste mais non défaitiste

Sa critique est sans ménagement : « Le Vatican, par exemple, défend énergiquement, à l'extérieur, la justice sociale, la démocratie et les droits de l'homme, mais emploie toujours, à l'intérieur, un style de gouvernement autoritaire et des procédés inquisitoriaux, et utilise les fonds publics sans contrôle public. Le Conseil œcuménique des Églises appuie courageusement les mouvements de libération en Occident, mais non ceux de la sphère soviétique ; il se préoccupe de la paix dans les pays lointains sans instaurer la paix dans son propre domaine, à savoir dans les Églises » (p. 18).

Poursuivant toujours avec la même logique son réquisitoire, l'auteur demande : « À quoi bon une Église qui prétend être à part au sein de l'humanité ? Dès lors qu'elle est à ce point moderne, progressiste, éclairée, émancipée, pourquoi reste-t-elle encore sur bien des points conservatrice, traditionaliste, toujours secrètement attachée au passé ? En un mot : si elle est à ce point humaine, pourquoi demeurerait-elle au fond chrétienne ? » (p. 21). « En poussant à l'extrême, la question se pose donc ainsi : n'allons-nous pas vers des Églises *démesurément ouvertes*, qui agissent au lieu de prier, s'immiscent dans tous les problèmes de la société, souscrivent à tous les manifestes, se solidarisent avec toutes les actions imaginables, vont si possible jusqu'à participer aux révolutions, au moins en paroles et de loin, cependant que, chez elles, les édifices se vident de plus en plus, la prédication se détériore, la cène est encore plus négligée, en sorte que le culte communautaire — dépouillé de son caractère liturgique et de sa substance théologique — dégénère en cénacles de discussion sociopolitique, en comités d'action ou en conventicules « d'avant-garde » (p. 22).

On ne peut bien comprendre Hans Küng qu'en le lisant en entier. Sa pénétration de la situation actuelle est d'un réalisme puissant, mais nullement défaitiste. Même si elle est souvent d'une franchise brutale, sa critique n'est pas amère et s'apparente au prophétisme. « L'Église a-t-elle perdu son âme, son identité ? se demande-t-il. La question s'est posée à l'Église catholique : sous Jean XXIII et pendant Vatican II, elle a accompli le changement de cap le plus audacieux de son histoire récente ; mais depuis la période conciliaire, elle souffre, à Rome et dans l'ensemble de l'épiscopat, d'une carence de direction intellectuelle qui rappelle le temps de la Réforme » (p. 24) « Le désarroi que connaît le peuple chrétien, loin d'être provoqué par la critique théologique, qui ne fait que découvrir ce qui est,

provient pour une bonne part des organes directeurs de l'Église et de leurs théologiens de cour. Depuis longtemps, ceux-ci ont cessé de préparer le peuple chrétien aux réformes doctrinales et pratiques constamment nécessaires, et l'ont, au contraire, systématiquement immunisé contre elles ; ils ont refusé de le former à la liberté critique, ne lui prêchant jamais, et avec quelle emphase, que l'unité, la prière et l'obéissance » (p. 25-26). On ne peut évidemment tout citer. Il faudrait y reprendre les 800 pages du volume.

Structure de l'œuvre

Divisé en quatre grandes parties sous l'étiquette des lettres A, B, C, D, subdivisées en chapitres, le volume ne se présente pas comme un travail structuré à la manière d'un Traité mais plutôt comme un discours-fleuve au développement serré où tout s'imbrique avec une logique sans fissure. Après quelques pages ou paragraphes, un condensé lapidaire en trois ou quatre lignes — excellent procédé pédagogique — reprend la doctrine énoncée précédemment.

Après la première partie « A » où, sous le titre « *L'Horizon* », il a traité des divers humanismes et de toutes les grandes religions, l'auteur en arrive, en « B » à « *La différence* », soit la *spécificité du christianisme* », son nom, l'histoire de ses origines, ce à quoi on le reconnaît. Pour illustrer ces condensés lapidaires dont je parlais plus haut, voici comment l'auteur s'exprime au sujet de cette spécificité chrétienne : « On ne peut qualifier de *chrétien* tout ce qui est vrai, bon, beau et humain. Qui pourrait nier qu'il y ait, hors du christianisme, vérité, bonté, beauté, humanité ? Mais on a le droit d'appeler chrétien tout ce qui, dans la pensée et dans l'action, a un rapport positif explicite à Jésus-Christ... On ne peut reconnaître le *christianisme* partout où l'on combat contre l'inhumanité, où les valeurs humaines sont mises en œuvre. Il est absolument vrai que l'on combat contre l'inhumanité et que l'on travaille à l'humanisation même en dehors du christianisme : chez les juifs, les musulmans, les hindous et les bouddhistes, chez les humanistes postchrétiens et chez les athées déclarés. Il n'y a pourtant christianisme que là où le souvenir de Jésus-Christ est activé dans la pensée et dans l'action » (p. 134-135).

Une Christologie pour l'homme d'aujourd'hui

Mais de quel Christ s'agit-il ? Le Christ de la piété ? Le Christ des illuminés, celui des poètes et des romanciers ? « Quel Christ est le Christ véritable ? » (p. 158). Le Christ du dogme ?

Nous abordons ici et dans les quelque 400 pages qui suivront la partie la plus délicate et la plus discutée du volume. L'intention de l'auteur est claire et sans doute légitime : rendre le Christ intelligible à l'homme d'aujourd'hui. Mais étant donné son attitude radicale de tout passer au seul crible de son jugement sans référence au Magistère et sans soupçonner à quel point il est, d'autre part, tributaire de l'exégèse et de la théologie les plus avancées, il n'est pas surprenant que ses positions heurtent les idées reçues touchant l'Écriture et son interprétation, le Christ, Marie, l'Église. Il serait impossible de donner une appréciation détaillée sur

tous ces points à moins de reprendre une foule d'énoncés ambigus parsemés au long de l'ouvrage.

Ainsi, s'arrêtant à la formule nicéenne « consubstantiel au Père » (325) et à celle de Chalcedoine (451) « consubstantiel à nous par son humanité », formulation classique de « l'union hypostatique », de « l'homme-Dieu », il en infirme singulièrement la portée en disant : « Au début les conciles œcuméniques n'ont revendiqué aucune infaillibilité pour leurs décrets, comme l'atteste Athanase, le chef de file de Nicée. La vénérable histoire des conciles n'est pas sans variations, ni même, dans une certaine mesure, sans contradictions » (p. 141). « Tout ce qu'on appelle la doctrine des deux natures est une interprétation, formulée dans la langue et les concepts hellénistiques, de ce que Jésus-Christ signifie réellement. Ne minimisons pas l'importance de cette doctrine : elle a fait l'histoire. Elle exprime une authentique continuité de la foi chrétienne et fournit des lignes directrices importantes pour l'ensemble de la discussion et pour toute interprétation future. Mais, d'un autre côté, il ne faudrait pas donner l'impression que le message relatif au Christ ne peut et ne doit se formuler aujourd'hui que par le truchement de catégories grecques, inévitables à l'époque, mais désormais insuffisantes ; que par le moyen de la doctrine chalcédonienne des deux natures ; que grâce, par conséquent, à la christologie dite classique. Qu'est-ce qu'un Juif, un Chinois, un Japonais ou un Africain, qu'est-ce qu'un Européen, ou un Américain moyen de nos jours ont à faire avec ce codage grec ? » (p. 142).

On voit ici l'idée de l'auteur qui reprend un point de vue de théologiens protestants tels que Tillich, Bultmann, Zahrnt cherchant « une nouvelle expression de la réalité de Dieu » en réaction à une théologie académique et stérile. H. Küng ne veut pas nier ce qu'ont recouvert jusqu'ici les concepts grecs. Ce serait refuser du coup la réalité que la foi a reconnue sous ces formules, mais il veut améliorer sinon le contenu du moins le contenant. « Quel Christ est le vrai Christ ? se demande-t-il. Quiconque, en matière de théologie comme de piété, cultive une tradition christologique déclarée seule orthodoxe devra se demander si ce Christ « orthodoxe », aseptisé, domestiqué, même logé dans une très belle église, est le vrai Christ. Car il n'y a pas que la poussière qui peut en voiler les véritables traits ; un excès d'or peut aboutir au même résultat.

« Le message chrétien vise à faire comprendre ce que Jésus-Christ signifie, ce qu'il est pour l'homme d'aujourd'hui. Or ce Christ deviendra-t-il réellement compréhensible aux hommes d'aujourd'hui, si l'on se contente de partir, par dogmatisme, de la doctrine trinitaire établie ? Si l'on suppose purement et simplement la divinité de Jésus, la préexistence du Fils ? Dans ce cas, la seule question qui se pose encore est de savoir comment ce Fils de Dieu a pu assumer une nature humaine et s'y unir ; mais alors la Croix et la Résurrection n'apparaissent plus que comme une conséquence de l'« Incarnation ». Rendra-t-on la figure du Christ intelligible si l'on privilégie unilatéralement le titre de Fils de Dieu, si l'on refoule à l'extrême l'humanité de Jésus et lui dénie l'être personnel humain ? Si l'on choisit plutôt d'adorer Jésus comme une divinité, au lieu de marcher sur les traces de son humanité terrestre ? Ne serait-il pas plus conforme aussi bien aux témoignages du Nouveau

Testament qu'à l'orientation historique de la pensée contemporaine de partir, comme les premiers disciples, de l'homme Jésus tel qu'il fut, de son message et de sa manifestation dans l'histoire, de sa vie et de son destin, de sa réalité et de son action historiques, pour s'interroger sur les relations de l'homme Jésus avec Dieu, sur son union avec le Père? Bref, il s'agit moins d'une christologie spéculative ou dogmatique, d'une christologie qui tombe « d'en-haut » à la manière classique, que d'une christologie historique qui, sans contester la légitimité de l'ancienne christologie, répond davantage aux questions de l'homme d'aujourd'hui ; d'une christologie que part « d'en-bas », du Jésus historique concret » (pp. 143-144).

Nous touchons ici le point principal de toute la pensée de l'auteur, autour duquel gravite tout le reste. En faisant abstraction de son procédé et en ne retenant simplement que les pages splendides qu'il écrit sur le Christ, certaines seraient dignes d'une anthologie spirituelle. Je pense à celles qui traitent, par exemple, de la mort et de l'abandon du Christ (pp. 389-392) particulièrement touchantes et d'une profondeur rarement atteinte. D'autres encore, et nombreuses, seraient à signaler, comme « Aimer Dieu et l'homme en même temps » (p. 288).

Prévenant la crainte que certains peuvent entretenir, il écrit : « L'étude historico-critique relative à Jésus et la science théologique en général sont-elles en mesure de me donner la foi, la certitude de foi, comme beaucoup l'espèrent? Non, elles ne peuvent pas constituer le fondement de la foi. Car je ne crois pas « à » l'étude, à la science théologique, aux résultats scientifiques qui se modifient souvent. Le message auquel je crois peut seul constituer le fondement de ma foi. Et encore, non pas le message comme tel, en tant que parole humaine, mais celui qui est annoncé, celui qui me parle dans ce message. Disons-le d'abord très simplement : je crois à Dieu tel qu'il me parle par Jésus.

« Inversement, l'étude relative à Jésus, la science théologique en somme. ne peut-elle pas détruire ma foi, comme d'autres le craignent? Non, elle ne peut pas détruire la foi. Ni la suffisance de l'expert en théologie, ni l'angoisse de l'homme sans formation théologique ne sont de mise. De même que la théologie ne peut constituer le fondement de la foi, elle ne peut la détruire. Ce n'est pas elle, c'est Dieu qui est le fondement de la foi. Et tant que je me tiens à ce fondement, aucune critique tendancieuse ou fausse ne peut par elle-même menacer ma foi, bien moins encore la détruire. L'histoire de l'exégèse et de la théologie montre que ce type de critique a toujours été vaincu par une critique authentique et objective. Et celle-ci, à son tour, ne peut être qu'un soutien pour ma foi » (p. 177).

Procédant souvent par paradoxes, l'auteur aime à condenser sa pensée en quelques lignes fortes : « Fût-il protestant, le chrétien ne croit pas à la Bible, mais à celui dont elle témoigne. Fût-il orthodoxe, le chrétien ne croit pas à la tradition, mais à celui qu'elle transmet. Fût-il catholique, le chrétien ne croit pas à l'Église, mais à celui qu'elle annonce... Les textes de la Bible, les paroles des Pères et les décisions du magistère ne veulent être — à des degrés divers — ni plus ni moins que l'expression de cette foi » (p. 179).

Les énoncés de l'auteur, tout au long de son volume, sont de cette qualité. De là vient que parfois, à première vue, ils sont surprenants, voire irritants. Le lecteur

aimerait des affirmations plus nuancées bien qu'il ne puisse les taxer simplement d'erronées; des critiques moins absolues bien qu'il ne puisse nier la part de vérité qui s'y trouve; des positions plus nettes au plan de la foi bien qu'il faille patiemment suivre le cheminement de sa pensée.

Jésus-Christ même, programme de vie

La troisième partie « C » comporte le *programme* même de la vie chrétienne. « Si la spécificité du christianisme n'est autre que Jésus-Christ, si ce même Jésus-Christ est aussi le programme du christianisme, alors se pose la question : qui est ce Jésus ? qu'a-t-il voulu ?... Jésus que veut-il, qui est-il ? Un homme de l'establishment ou un révolutionnaire ? Un gardien de la Loi et de l'Ordre ou un militant du changement révolutionnaire ? Le défenseur de la pure intériorité ou le champion de la sécularité émancipée » (p. 197). Cette seule partie qui couvre près de 400 pages, soit la moitié du volume, est d'emblée la plus importante. L'abondance des aspects où l'auteur étudie la vie du Christ empêche même de tenter un résumé. Il faut donner à l'auteur le crédit d'avoir présenté avec autant de vie et de profondeur la figure du Christ. S'adressant toujours à l'homme d'aujourd'hui, il tente tous les rapprochements qui peuvent lui donner une meilleure idée de ce que fut le Christ. « Jésus n'a rien eu d'un membre de la bonne société. Son cheminement n'a pas été ce qu'on nomme communément une « carrière ». Il y a dans sa vie des traits de style hippie. » L'esprit critique de l'auteur cependant en élimine tellement de traits ou de faits considérés comme légendaires que l'on se demande, en fin de compte, ce qui reste de véritablement historique. Ainsi, « nous ignorons si le séjour au désert, marqué par l'épisode de la tentation, est historique. Mais nous savons, en revanche, que son style de vie était très insolite. Jésus n'était certainement pas « socialement adapté ». Bien que fils de charpentier et, semble-t-il, charpentier lui-même, il n'exerce aucune profession. Il mène plutôt la vie itinérante des vagabonds, prêche et agit sur les places publiques, mange, boit, prie et dort le plus souvent au grand air... N'y avait-il pas en lui quelque chose de l'asocial, de l'illuminé, voire du fou ? Au long des siècles, tant d'originaux, tant de « fous de Dieu » en ont appelé à lui » (pp. 215-216).

Cette figure de Jésus reste attachante et l'auteur montre à quel point « il a voulu défendre la cause de Dieu... La volonté de Dieu est sa seule règle. Il en sera de même pour ses disciples : qui fait la volonté de Dieu est le frère, la sœur, la mère de Jésus. Ce qui nous conduit au royaume des cieux, ce n'est pas de dire : « Seigneur, Seigneur », mais de faire la volonté du Père. Aucun doute n'est possible et tout le Nouveau Testament le confirme : la norme suprême, c'est la volonté de Dieu » (p. 273). Mais l'auteur s'insurge contre tout *légalisme*. « Faire la volonté de Dieu est devenu, pour beaucoup de personnes pieuses, une formule pieuse : elles ont identifié la volonté de Dieu à la Loi. » Le *Sermon sur la montagne* a pour but de faire prendre très au sérieux la volonté de Dieu. « Le sermon sur la montagne n'entend certainement pas *renforcer l'éthique de la loi*. C'est se fourvoyer que de l'appeler, comme on l'a fait parfois, « Loi du Christ ». Car il y est dit précisément ce qui ne peut faire l'objet d'une réglementation légale. Ni une « plus grande justice »,

ni la « perfection » ne signifient une augmentation du nombre des exigences... Le message de ce discours n'est en rien une somme de commandements. En suivre les indications, ce n'est pas mettre en pratique un catalogue de prescriptions. Ce n'est pas pour rien que ce sermon culmine dans la série des béatitudes annoncées aux infortunés : la libéralité, le don, la grâce précèdent la norme, l'exigence, le précepte » (p. 276).

Si le Christ a pris parti pour la cause de Dieu, il ne travaille pas moins pour la cause de l'homme. Le bien de l'homme, telle est la volonté de Dieu. « De la première à la dernière page de la Bible, la volonté de Dieu vise le bien de l'homme sur tous les plans, vise le bien définitif et total, c'est-à-dire, en termes bibliques, le « salut » de l'homme et du genre humain. La volonté de Dieu est une volonté de salut : elle aide, sauve, libère. Dieu veut la vie, la joie, la liberté, la paix, le salut, le bonheur total et ultime de l'homme, de l'individu comme de l'humanité tout entière. Ce que signifient l'avenir absolu, la victoire, le royaume de Dieu dans la prédication de Jésus, c'est ceci : à l'homme est donnée la plénitude de la liberté, du salut, de la paix et du bonheur » (p. 284).

Tout ce qui précède appellera de très riches développements où il est difficile de suivre l'auteur dans l'immense éventail des points de vue qui s'y logent. Le service de l'homme a priorité. La cause de Dieu, ce n'est pas la loi, mais l'homme. De là la relativité des traditions, des institutions, des autorités. « Parce que *l'homme est en jeu* : — Jésus, qui en général se conforme pleinement à la Loi, ne craint pas de l'enfreindre ; — il récuse l'observance des rites et des interdits, et demande, au lieu d'une pureté légale extérieure, la pureté du cœur ; — il écarte l'ascétisme des jeûneurs et préfère, homme parmi les hommes, se faire traiter de goinfre et d'ivrogne ; — il ignore la hantise du sabbat et déclare que l'homme lui-même est la mesure de la loi. » (*ibid.*)

Mais qui est cet homme qui a aimé l'homme à ce point ou plutôt Dieu et l'homme, car l'amour est par nature *à la fois* amour de l'un et de l'autre car « l'amour de Dieu sans amour des hommes est finalement un leurre » (p. 289). « N'y a-t-il pas alors quelque excès dans cet amour de l'homme, du prochain et des ennemis qui prétend ignorer les frontières naturelles entre parenté, compatriotes, membres du parti, d'une part, et étrangers, d'autre part, entre amis et ennemis, entre relativisés proches et différents, entre bons et mauvais ? N'est-ce pas l'importance de la famille, de la nation, du parti, voire de la loi et de la morale... Cet ami des pécheresses et des pécheurs publics n'est-il pas allé si loin dans cette voie, qu'au lieu du châtement des coupables il préconise la grâce et accorde directement aux individus, ici et maintenant, avec une outrecuidance incroyable, le pardon de leurs fautes, comme si le royaume de Dieu était déjà là et comme si lui-même était le juge, le juge suprême de l'homme ? Finalement, la question devient : cet homme serait-il par hasard supérieur à Jonas qui a prêché la pénitence, supérieur aux prophètes ? (pp. 333-334).

Christologie fonctionnelle

Mandataire légitime de Dieu et de l'homme? se demande l'auteur. Qu'est-ce à dire? Cela l'amène à discourir sur Dieu, ses attributs, la Trinité; sur l'homme-Jésus, sa fin terrestre, ses souffrances, sa mort, sa résurrection. Mais comment exprimer la relation de Jésus à Dieu? « Nous pouvons la formuler ainsi: Jésus de Nazareth, *homme véritable*, est, pour le croyant, *la révélation* réelle de l'unique *vrai Dieu* » (p. 516). Nous avons déjà parcouru près des trois quarts du volume. Les relations du Christ avec Dieu sont apparues de maintes façons, souvent en des pages d'une rare profondeur et de grande beauté, mais le lecteur garde toujours l'impression de rester à la lisière du mystère. « C'est dans l'œuvre et la personne de Jésus que Dieu vient à notre rencontre, que Dieu se manifeste, d'une façon perceptible, non pour l'observateur neutre, mais pour l'homme qui croit et s'abandonne avec confiance à Jésus » (p. 516). Mais qu'est-ce à dire au juste? De tous ces textes, deux lectures sont possibles et, avec les mêmes mots, deux interprétations opposées. On ne peut que regretter le vague avec lequel l'auteur s'exprime quand il écrit: « C'est donc en Jésus que Dieu se montre tel qu'il est... Pour cette raison, on peut l'appeler le *visage* ou la *face de Dieu*, ou encore, comme dans le Nouveau Testament lui-même, l'*image* ou la *ressemblance de Dieu*. Et quand Jésus est désigné comme *Parole de Dieu* ou finalement comme *Fils de Dieu*, c'est la même réalité que ces expressions traduisent. Dans tous ces concepts imagés, il s'agit de signifier aussi bien la relation singulière du Père à Jésus et de Jésus au Père, que la relation singulière de Jésus aux hommes: c'est-à-dire son action et son importance comme révélateur de Dieu pour le salut du monde » (p. 517). Nous tournons toujours autour des mêmes expressions, mandataire et représentant de Dieu, révélateur de Dieu, mais sans dire positivement, sans nier davantage, s'il est ou non Dieu. « Dans le Nouveau Testament, nous le constatons, la dignité divine de Jésus est conçue d'abord dans une optique fonctionnelle et non pas physique ni métaphysique. Elle caractérise certes la personne de Jésus dans son essence, non toutefois au sens d'un énoncé abstrait sur la nature (« christologie de l'essence »), mais au sens d'un énoncé sotériologique, pour nous les hommes (« christologie fonctionnelle »). Par la suite, il est vrai, la dignité divine de Jésus a été interprétée au moyen des notions philosophiques du temps et expliquée comme une dignité métaphysique: on ne disposait pas alors d'un autre appareil conceptuel. Les perspectives actuelles nous obligent à dire que les concepts hellénistiques étaient, pour une part, peu adaptés au message originel » (p. 521).

Après une autre tentative d'explication « malgré les risques d'erreur » en essayant « de cerner de manière positive et actuelle la vieille formule « vrai Dieu et vrai homme », l'auteur écrit: « *Vrai Dieu*. Toute l'importance de ce qui est advenu dans et par Jésus de Nazareth tient à ce que, pour les croyants, en Jésus, c'est Dieu lui-même qui était présent et à l'œuvre, qui a parlé et agi, qui s'est définitivement révélé dans son amitié pour les hommes. Ainsi Jésus est apparu aux hommes comme le mandataire et le lieutenant, le représentant et le suppléant de Dieu, confirmé par lui en tant que crucifié et ressuscité. Les énoncés sur la filiation divine, la préexistence, la médiation créatrice et l'incarnation, souvent présentés

sous les formes mythologiques ou quasi mythologiques de l'époque, ne tendent finalement ni plus ni moins qu'à ceci : établir le *caractère unique, non déductible et insurpassable de l'appel, de l'offre et de l'exigence* qui ont été proclamés par et en Jésus, qui ne sont pas, en définitive, d'origine humaine mais divine et qui, pour cette raison s'adressent aux hommes de manière inconditionnelle et absolument irrévocable. *Vrai homme*. Aujourd'hui encore, il faut réaffirmer sans cesse, contre toutes les tendances à la divinisation, que Jésus a été *pleinement et totalement homme*, sans restriction et avec toutes les conséquences liées à la condition humaine : passibilité, angoisse, solitude, insécurité, tentations, doute, possibilité d'erreur. Non pas homme seulement, mais *l'homme véritable*. En tant que tel, il représente par sa prédication, son comportement et son destin, un *modèle d'existence humaine* comme on l'a vu à propos de la vérité à réaliser, de l'unité entre théorie et praxis, entre profession de foi et engagement, entre foi et action. Ainsi, l'homme qui s'abandonne en toute confiance à Jésus découvre et réalise le sens de la vie humaine et de sa liberté dans le choix d'exister pour autrui. En tant qu'il a été confirmé par Dieu, Jésus représente finalement la *norme ultime de l'existence humaine*, celle sur laquelle on peut toujours faire fond. »

Ces deux paragraphes sur *Vrai Dieu, Vrai homme* me paraissent condenser toute la pensée de l'auteur sur le Christ. C'est pour n'en rien trahir que, malgré leur longueur, j'ai tenu à les citer *in extenso*. Le Christ y est vraiment exalté comme celui qui a agi au plus haut degré comme représentant de Dieu et cela, confirmé par Dieu lui-même, mais rien ne dit davantage une qualité divine autre que *représentative*.

Sur le plan humain, les limites de la nature humaine sont celles du Christ. Quand l'auteur lui reconnaît une possibilité d'*erreur*, il ne fait que résumer ce qu'il développe ailleurs, par exemple au sujet du royaume de Dieu : « Il ne faut pas effacer la note d'étrangeté présente dans toute la prédication de Jésus sur le royaume de Dieu... N'a-t-il pas été prisonnier d'une illusion ? Bref : ne s'est-il pas trompé ? On devrait pouvoir l'admettre, le cas échéant, sans être forcément retenu par des inhibitions d'ordre dogmatique. Se tromper est humain. Si Jésus de Nazareth a été vraiment homme, il a pu se tromper. » (p. 244) À propos, après avoir remarqué que c'est Jésus lui-même qui a choisi les Douze, il note qu'il « semble s'être lourdement trompé sur le compte de Judas » (p. 322).

Il resterait encore beaucoup à relever dans cette partie où l'auteur traite, sous le titre de « né de Marie » des récits de la naissance, « généralement peu sûrs du point de vue historique » (p. 524), mais qui peuvent pourtant « être vrais à leur manière, annoncer une vérité » (p. 525), de la conception virginale, de Marie, du culte marial. À ce sujet, l'auteur note que « à partir de Pie IX, qui, après la définition de l'Immaculée Conception (1854), fit définir la primauté et l'infaillibilité pontificales par le concile Vatican I (1870), les *papes* ont, par tous les moyens, favorisé le culte marial. Depuis le XIX^e siècle, marianisme et papalisme vont la main dans la main et se soutiennent réciproquement » (p. 537).

On ne peut enfin ne pas signaler, pour terminer cette troisième partie, ce que l'auteur dit de l'Église qu'il présente sous une étiquette qui rappelle sensiblement la

devise de la République française : « *Communauté dans la liberté, l'égalité, la fraternité.* » En toute circonstance, l'Église peut et doit être une *communauté de personnes libres*. Si elle veut servir la cause de Jésus-Christ, elle ne peut jamais être une institution despotique ou une grande Inquisition... Des personnes qui n'ont à se soumettre qu'à Dieu seul, et donc ni à des puissances anonymes, ni à d'autres hommes... Nul dans l'Église n'a le droit de manipuler, d'étouffer, bien moins encore de supprimer la liberté fondamentale des enfants de Dieu, que ce soit ouvertement ou insidieusement ; nul n'a le droit d'instituer, au lieu du règne de Dieu, la domination de l'homme sur l'homme » (pp. 561-562). Cette partie sur l'Église donnera évidemment à l'auteur d'émettre des points de vue très personnels en la matière. « Dans l'Église, il n'y a qu'un Saint-Père, et c'est Dieu lui-même ; tous les membres de l'Église sont des fils et filles majeurs, qui ne sauraient être réduits à la condition d'enfants... Un seul est le maître et le seigneur, Jésus-Christ ; tous les membres de l'Église sont frères et sœurs » (p. 563).

La Praxis dans l'Église

Les quelque cent dernières pages de l'ouvrage formeront sous la lettre « D », la quatrième partie, consacrée à la *Praxis dans l'Église*. Comparée au programme établi précédemment et dont une idée très incomplète a pu être donnée, l'Église, dans sa praxis est peut-être fortement éloignée de ce qu'elle devrait être. « La critique la plus incisive de l'Église ne provient pas des nombreuses objections d'ordre historique, philosophique, psychologique ou sociologique, mais de l'évangile de Jésus-Christ lui-même, dont l'Église se réclame sans cesse » (p. 603). L'auteur propose une série de points pratiques : que les dirigeants des Églises ne soient pas seulement des « dignitaires ». Il s'était élevé précédemment comme le terme « hiérarchie » qu'« il faudrait supprimer dans l'Église, parce que trompeur » (p. 567). Il opte pour une désignation des évêques « pour un temps limité », et une élection du pape « par un organisme composé d'évêques et de laïques. » Que les prêtres soient libres d'être mariés ou célibataires, que les femmes puissent être ordonnées et que la question du contrôle des naissances « même par des moyens artificiels » soit laissée à la conscience du couple.

Conclusion

On ne peut être d'accord avec tout ce que l'auteur avance dans ce long ouvrage où il traite de tant de choses, mais on ne peut davantage rejeter à la légère tout ce qu'il avance. Ces pages renferment, si dures soient-elles, des vérités qu'il fallait dire courageusement et que personne ne réfutera dans l'avenir, mais aussi des pages vraiment émouvantes sur le Christ, sur la Croix et son mystère.

Avec toutes les réserves que j'ai mentionnées au cours de ces pages et d'autres encore, je peux dire que, si je les ai abordées avec appréhension, je ne les termine pas sans admiration.