

LE PROBLÈME CHRISTOLOGIQUE DANS LES RAPPORTS ENTRE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE ET LE JUDAÏSME D'UNE PART, L'ISLAM D'AUTRE PART, UN OBSTACLE OU UN PONT ?

Il s'agit du texte d'un exposé donné devant les Commissions « Israël et Église » et « Église et Islam ». La question posée : le problème christologique dans les rapports avec ces deux autres religions abrahamiques, est comprise comme suit : la confession de foi chrétienne concernant Jésus le Christ comme le Fils incarné de Dieu a-t-elle (est-elle), d'abord dans l'Église elle-même, puis pour les rapports de l'Église vis-à-vis du judaïsme et de l'islam, une force thérapeutique et intégrative ? La pierre d'achoppement (l'obstacle) qu'est la confession de foi chrétienne s'avère comme pont précisément à cause de cette force thérapeutique et intégrative.

Le sujet que vos deux Commissions m'ont posé, était formulé à peu près ainsi : le problème christologique dans les rapports entre l'Église (ou les Églises) chrétienne(s) et le judaïsme d'un côté, l'islam de l'autre côté.

Le sujet est en effet *bien* formulé ainsi : la christologie, c'est-à-dire la confession de Jésus comme le Christ, fait obstacle et est donc dans ce sens un problème entre l'Église chrétienne en général et les deux autres religions abrahamiques que sont le judaïsme et l'islam.

Le problème est à double sens.

C'est *d'abord* un problème de la part de l'Église vis-à-vis du

judéisme et de l'islam. Ceux-ci, tout en reconnaissant — comme c'est le cas de l'islam — Jésus comme un prophète et même comme un prophète éminent, ou en étant susceptible de le reconnaître comme un prophète — comme c'est le cas de certains théologiens juifs récents —, ne confessent pas Jésus comme le Christ au sens du Nouveau Testament et de l'Église chrétienne. (Je fais ici abstraction des Juifs « jésuaniques » ou messianiques, nouveaux judéo-chrétiens. S'ils sont importants pour le pagano-christianisme que représente l'Église en l'obligeant à se comprendre comme une seule réalisation — certes combien diverse déjà en elle-même — de la foi chrétienne, étant entendu qu'il y a l'autre forme qu'est le judéo-christianisme, celui-ci d'une part est trop passionnément voire passionnellement contesté pour le moment par le judaïsme pour pouvoir être facilement cité dans le dialogue judéo-chrétien, d'autre part incarne sans doute à la fois vis-à-vis de l'Église pagano-chrétienne et vis-à-vis du judaïsme quelque chose à quoi l'Église chrétienne tout entière est appelée ; ce quelque chose, ce n'est pas tant l'aspect proprement judéo-chrétien que l'aspect de « pontifex », de constructeur de pont de l'Église selon sa vérité. Si donc je fais abstraction des Juifs messianiques, je veux dire que je n'en parlerai pas, je ne veux pas dire que je n'y pense pas à chaque pas comme à une concrétisation particulière de l'« Idealtyp » (Max Weber) de la foi et de l'Église chrétienne).

En quoi le problème christologique est-il un problème de la part de l'Église vis-à-vis du judaïsme et de l'islam ? Il l'est par le fait que ces deux religions, l'une pré-chrétienne, l'autre post-chrétienne, qui rejettent la confession de Jésus comme le Christ, donnent à entendre à l'Église chrétienne qu'elle représente un « plus » par rapport aux deux autres religions et induisent ainsi chez l'Église l'idée de sa supériorité. Cette idée de supériorité fait problème. Elle fait problème *en soi* : l'affirmation de sa supériorité ne renie-t-elle pas le caractère de religion de la grâce de la foi chrétienne¹ ? Et elle fait problème pour les deux autres religions qui se considèrent, chacune à sa manière, comme supérieures à la religion chrétienne par ce qui précisément les sépare de cette dernière. Le

¹ Cf. mon article, *Pourquoi et comment la foi chrétienne est-elle concernée par les autres religions ?* in FOI ET VIE, 1989/1 ; p. 22ss.

problème, c'est qu'on est alors en présence de prétentions absolutistes opposées.

Si le problème christologique est ainsi d'abord un problème de la part de l'Église chrétienne vis-à-vis du judaïsme et de l'islam, il est *ensuite* un problème dans le sens inverse, de la part du judaïsme et de l'islam vis-à-vis de l'Église. Il l'est, comme dit, par la prétention de supériorité du christianisme, et il l'est par ce qui fonde cette prétention, à savoir l'affirmation de l'incarnation du Fils éternel de Dieu dans la personne de Jésus de Nazareth et, partant, l'affirmation trinitaire. La compréhension juive et musulmane du monothéisme se heurte à ces deux affirmations indissociablement liées de la foi chrétienne. À cela s'ajoute de la part du judaïsme l'objection que la confession de foi christologique de l'Église chrétienne est contredite par la non-venue, avec Jésus confessé comme le Christ, de l'ère messianique.

Comment aborder le problème christologique ainsi délimité, avec les deux composantes qui sont apparues : 1. la confession de foi christologique, et 2. l'idée de supériorité du christianisme à partir de là et du judaïsme et de l'islam par rapport à cela.

Concernant la première composante, je ne l'aborderai pas sous forme d'illustration et de défense, c'est-à-dire pour montrer plus en détail comment le problème se pose de part et d'autre. Non pas que cela ne serait pas nécessaire, mais cela a été souvent fait. Devant vos deux Commissions, je n'ai rien à vous apprendre sur la façon dont le problème christologique se pose de la part de l'Église vis-à-vis du judaïsme d'une part, de l'islam d'autre part, ni comment il se pose de la part du judaïsme d'abord, de l'islam ensuite, vis-à-vis de l'Église². Tout cela est ici présupposé, mais pour être repris à un autre niveau, comme cela apparaîtra.

Est donc présupposé ce qui est nécessaire. Si cela peut être ainsi présupposé, étant entendu que cela est pris en compte, c'est qu'en tout état de cause ce qui est nécessaire et qui est présupposé n'est pas suffisant, en tout cas pas suffisant quand on en reste au plan de la comparaison et de la confrontation. Cela en effet ne change rien à rien : les positions restent figées

² Je renvoie à des développements à ce sujet dans la *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (D.C.E.), I/2, à propos du judaïsme (p. 422ss) et de l'islam (p. 455ss).

et le problème christologique entre les trois religions abrahamiques devient le problème (pour ne pas dire la risée) de ces religions pour le monde, le problème (la risée) que ces religions sont pour le monde : le monde, en plus des antinomies et des maladies qu'il recèle en lui-même, est divisé et malade à cause des oppositions entre elles et des maladies des religions abrahamiques. Toutes ces religions sont, dans certaines de leurs expressions historiques, malades de leur supériorité ; celle-ci fonde les divisions à l'intérieur de chacune d'elles et de chacune par rapport aux autres.

C'est de là que nous partons. C'est un point de départ pris dans la positivité de ces religions, une positivité qui est un fait culturel, social et politique majeur non seulement dans le vaste monde mais jusqu'à l'intérieur de l'Europe et de notre propre pays. Nous vivons non seulement dans un monde mais aussi de plus en plus dans un pays multiculturel et multireligieux.

La question est tout bonnement celle-ci : le monde en général et notre pays (dans l'Europe) en particulier vont-ils éclater du fait de cette multiculturalité et de cette pluralité de religions (je me limite ici aux religions abrahamiques) ? Y aura-t-il une libanisation générale, une balkanisation générale, et ce non seulement par les forces centrifuges d'ordre ethnique, de classes sociales, d'intérêts économiques et politiques, mais aussi des religions — des religions abrahamiques — elles-mêmes ? L'enjeu, c'est cela, à savoir la cohésion ou la désintégration sociales.

Seule la prise en compte de cet enjeu est de nature à renouveler le problème christologique comme problème, entre l'Église et le judaïsme d'un côté, l'islam de l'autre côté. Nous n'aborderons pas cette question dans une tour d'ivoire, mais dans un monde déchiré et aux déchirements duquel nous-mêmes, c'est-à-dire nos Églises, l'Église tout court dont nous sommes solidaires, mais aussi les deux autres religions abrahamiques ont contribué et contribuent chacune pour sa part. Il y a eu Auschwitz, il y a le problème palestinien et donc le judaïsme politique, il y a l'islam politique, il y a l'intégrisme chrétien. Auschwitz a conduit à une révision de l'attitude du christianisme vis-à-vis du judaïsme. « Ce changement

n'a pas été déclenché par la théologie », écrit à juste titre H. Küng³, « mais par des événements historiques et politiques à l'égard desquels l'Allemagne porte une responsabilité particulière ». La question est de savoir si le problème palestinien pour le judaïsme, les fruits d'intolérance de l'intégrisme musulman pour ce qui est de l'islam, les mêmes fruits de l'intégrisme chrétien en ce qui concerne le christianisme, vont conduire les trois religions abrahamiques à une *métanoïa* telle qu'elle renouvellera l'auto-compréhension de chacune d'elles.

L'Église chrétienne ne peut pas s'attendre à voir changer le judaïsme et l'islam si elle ne change pas d'abord elle-même. La question, pour elle, concernant le problème christologique, est celle-ci : *la confession de foi chrétienne concernant Jésus le Christ comme le Fils incarné de Dieu a-t-elle (est-elle), d'abord dans l'Église elle-même, puis pour les rapports de l'Église vis-à-vis du judaïsme et de l'islam, une force thérapeutique et intégrative ?* Il est entendu, comme l'écrit H. Küng dans *Projekt Weltethos*, que de même qu'il n'y a pas de survie sans un éthos mondial, il n'y a pas non plus de paix mondiale sans paix religieuse et pas de paix religieuse sans dialogue des religions. La formulation du titre de notre réflexion nous renvoie à la contribution que la foi et donc l'Église chrétienne peuvent donner à la santé des religions abrahamiques et à l'intégration, dans une société donnée (la nôtre), de cultures et de religions différentes.

En conclusion, nous aurons à réfléchir alors aux nouvelles possibilités de dialogue concernant le problème christologique, nouvelles possibilités résultant à la fois de la *métanoïa* de l'Église elle-même et de la *métanoïa* des deux autres religions abrahamiques. C'est là que nous traiterons la question formulée dans le titre général : le problème christologique dans les rapports entre l'Église chrétienne et le judaïsme d'un côté, l'islam de l'autre côté : un obstacle simplement ou un pont ?

* * *

La confession de foi chrétienne concernant Jésus le Christ comme le Fils incarné de Dieu a-t-elle, d'abord pour l'Église chrétienne elle-même, puis pour les rapports de l'Église

³ *Le christianisme et les religions du monde*. Seuil, 1986, p. 24.

⁴ Piper, München, 1990.

vis-à-vis du judaïsme et de l'islam, une force thérapeutique et intégrative ?

Avant d'aborder la question posée en tant que telle, il faut noter les trois présupposés qui y sont impliqués.

Le *premier présupposé* concerne la légitimité de la question telle qu'elle est formulée et donc la justesse d'une compréhension de la foi chrétienne comme force thérapeutique et intégrative. Je ne peux évidemment pas traiter cette question dans tous ses tenants et aboutissants. Je me limiterai à trois thèses succinctes qui, je pense, suffiront pour ce qui est utile à notre réflexion.

Premièrement, le *principe de l'exclusivité* est présent à travers toute la Bible. Israël ne doit pas se mêler aux nations païennes mais préserver la pureté de son élection. Jésus dit qu'il n'est pas venu apporter la paix mais la guerre. Chez Paul se trouve l'affirmation du scandale de la croix (1 Co 1) et celle sur le Christ qui n'a rien en commun avec Bélial (2 Co 6,14ss). On pourrait multiplier à volonté les citations. Nous savons à quels méfaits — c'est ainsi que nous les jugeons — la compréhension littérale de ces affirmations a conduit dans l'histoire, et ce à l'intérieur de l'histoire biblique (Ancien Testament) elle-même : l'extermination des Cananéens par Israël, la boucherie des prophètes de Baal par Élie, etc., mais aussi, plus près de nous, les bûchers de l'Inquisition au Moyen Age, la persécution des « enthousiastes » par les luthériens, la mise à mort de Servet à Genève, etc., et tout cela ad majorem Dei gloriam, tout cela nous consterne et nous remplit d'effroi. Cela nous fait aussi comprendre qu'il y a, pour parler avec P. Tillich, quelque chose de démoniaque dans la religion là où elle s'absolutise, c'est-à-dire là où elle absolutise sa compréhension de Dieu, en faisant du même coup de Dieu une idole à la disposition et, partant, à l'image de l'homme. Le principe de l'exclusivité est autre chose que le principe de l'exclusivisme. Celui-ci absolutise l'exclusivité, alors que l'exclusivité est liée polairement à l'inclusivité⁵. Le Dieu exclusif, c'est-à-dire Dieu comme Dieu, est, là où il est reconnu comme Dieu, un Dieu inclusif. Le Dieu saint est le Dieu d'amour.

Deuxièmement, l'interprétation de la Bible, des affirmations qui ont toujours à nouveau été comprises, à l'intérieur de la Bible elle-

⁵ Cf. D.C.E. I/1, p. 70ss.

même, dans un sens exclusiviste (différent de « exclusif »), ne peut se faire qu'à partir du centre de la Bible, à savoir pour l'Église chrétienne à partir de ce, comme dit Luther, « was Christum treibet » (qui concerne le Christ). C'est là *le canon dans le canon*. La norme formelle de la foi — les saintes Écritures — renvoient nécessairement à la norme matérielle de la foi — le centre de l'Écriture : justification par grâce selon la Réforme du 16^e siècle, double commandement de l'amour ou le Dieu tri-un selon le catholicisme et l'Orthodoxie. La lecture de la Bible ne peut qu'être critique, discernante, le critère de cette lecture étant le Dieu de la Bible, le Dieu de la révélation à Israël et en Jésus le Christ.

Troisièmement, le message biblique est, bien compris, un *message sain*. Message de salut, il est un message thérapeutique. C'est ainsi que le comprennent les épîtres pastorales qui parlent de doctrine saine, de foi saine (litt. « hygiénique »). La santé est celle de la personne profonde, non nécessairement celle du corps ou de la psyché, même si certainement la santé de la personne profonde transfigure telle infirmité physique ou psychique peut-être — provisoirement ou définitivement — irréparable. Le message biblique est sain comme message du Dieu exclusif, qui renverse les idoles de toutes sortes et dévoile notre aliénation ou péché par rapport à lui, par rapport à nous-mêmes, par rapport aux autres et aux choses, *et* du Dieu inclusif, dans, avec et à travers le Dieu exclusif : par la mise à nu des idoles comme idoles et du péché comme péché, il renouvelle, recrée. Message sain, thérapeutique, le message biblique est aussi intégratif, intégratif à travers une rupture, à travers la désintégration de ce qui est aliénant. Le Saint-Esprit est Esprit de « koinonia », de communion, pour les juifs et pour les grecs, les hommes et les femmes, les riches et les pauvres...

Voilà pour ce qui est de la légitimité de la compréhension de la foi chrétienne comme force thérapeutique et intégrative.

Le *deuxième présupposé*, c'est que nous abordons le message biblique à partir de nos questions telles qu'elles nous sont données par notre vécu (personnel et collectif). Je l'ai dit à propos du rapport de l'Église au judaïsme : ce rapport a été renouvelé par l'horreur que nous inspire « la solution finale » préconisée par Hitler ; nous ne pouvons pas ignorer que le génocide juif n'a pas

été rendu impossible par une Église, une chrétienté où les ferments de l'anti-judaïsme ont été entretenus avec plus ou moins d'ampleur, selon les périodes, mais de manière continue et sans jamais être éradiqués, tout au long des siècles. Outre le rapport au judaïsme, il y a le rapport à l'islam. Notre question aujourd'hui, ne peut pas ne pas être : comment l'Église peut-elle contribuer à surmonter les ferments d'intolérance, de méfiance réciproques, dues à l'ignorance mutuelle des uns et des autres entre chrétiens et musulmans ? Le destin du Liban est, comme Auschwitz, riche d'enseignements douloureux mais contraignants, incontournables. Il y va non seulement de la survie de nos sociétés mais de la crédibilité de la foi chrétienne. Comme religion intégriste, exclusiviste, le christianisme n'a rien à apporter face à l'islam intégriste. On se situe alors au plan du rapport de force et donc de la guerre fratricide. Ce n'est pas là une vue théorique. La potentialité fratricide est présente dans un christianisme intégriste. En tout cas, un tel christianisme n'a pas de force thérapeutique à opposer à un islam intégriste, pas de force intégrative à opposer aux forces de désintégration sociale. C'est dire que nous recevons aujourd'hui notre manière d'aborder le message biblique du diktat de la situation présente, du diktat que représentent les maladies et les antinomies des religions abrahamiques. Elles nous dictent, à nous Église chrétienne, notre attente vis-à-vis de la foi chrétienne. Contient-elle un remède à cet état de fait ? La réponse, nous l'avons dit, est oui.

On peut trouver la démarche simpliste. Il est clair pourtant que les deux, message et situation, se conditionnent réciproquement. C'est la mise en rapport de la situation actuelle et du message biblique qui nous fait découvrir *et* le mal de la première *et* l'offre du second face à ce mal, nous fait donc découvrir le mal non comme un bien mais comme un mal, et comme un mal surmontable et pouvant être surmonté par l'évangile.

Le troisième présupposé a trait au caractère missionnaire de l'évangile et donc de l'Église chrétienne en tant qu'Église de l'évangile. Ce qui est demandé par la situation et par l'évangile, ce n'est pas l'abandon du caractère missionnaire de l'évangile et de l'Église mais son approfondissement, son actualisation. Ce que je dirai explicitera encore cette affirmation.

Tournons-nous alors vers la question posée. Il n'est évidemment pas possible de développer toute la christologie ici. Mais il est possible, et il suffit, de faire valoir l'affirmation christologique du Nouveau Testament et de l'Église chrétienne, c'est-à-dire la confession de Jésus le Christ comme le Fils incarné de Dieu, dans sa portée et dans sa pertinence pour la situation telle qu'elle a été décrite.

Ce qui est en jeu, c'est notre compréhension du Christ. Je voudrais en distinguer deux, *l'une* qui nourrit l'idée de la supériorité du christianisme (ou qui est nourrie par elle, peu importe) et qui s'avère démoniaque, destructrice de la christologie biblique elle-même dans sa plénitude et, partant, aussi de la force thérapeutique et intégrative de la foi chrétienne et donc de l'évangile ; *l'autre*, la christologie biblique dans sa plénitude trinitaire.

Je caractérise la première christologie de sectaire, légaliste et non trinitaire. Elle est en apparence biblique et se veut bibliciste, c'est-à-dire elle se base sur de claires affirmations bibliques. Il suffit d'en citer deux ou trois. Jn 14,6, la parole du Christ johannique : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi » ; Ac 4, 12 : « Il n'y a de salut en aucun autre (sous-entendu : que dans le Christ), car il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné parmi les hommes, par lequel nous devons être sauvés » ; 1 Tm 2,5s : « Il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus Christ homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous ». Nous savons que ces affirmations peuvent être utilisées — et qu'elles sont toujours à nouveau utilisées — comme des armes par lesquelles on réduit à néant ceux qui ne se laissent pas réduire à elles selon la compréhension qui en est donnée. Il est vrai qu'on affirme au départ leur caractère inclusif : elles constituent un appel à tous les hommes. Mais cet appel est assorti d'une interprétation exclusiviste (non simplement exclusive) : ceux qui n'entrent pas par la porte étroite — non pas celle qu'est le Christ et qu'il est effectivement, mais celle de l'esprit de ceux qui confondent le Christ avec la représentation étroite qu'ils en ont et s'instaurent en même temps en pape infaillible et donc leur compré-

hension en doctrine infaillible, — sont voués aux gémonies. J'ai l'air ici d'imiter les interprètes sectaires du Christ, en retournant simplement l'épée contre eux-mêmes. On pourrait, avec le présumé bibliciste, justifier la démarche (cf. par ex. l'affrontement entre Paul et Pierre à Antioche, Ga 2, 11ss). Et il est vrai qu'il est contraire non seulement à la vérité mais aussi à l'amour, contraire à la vérité dans l'amour (cf. Ép 4,15), de pactiser avec une compréhension de l'évangile et du Christ aussi désastreuse, parce qu'au lieu d'être thérapeutique elle est pathogène, au lieu d'être une force intégrative parce qu'elle est une puissance de foi (aussi de confiance), d'espérance et d'amour, elle est une force de désintégration par ses ferments de méfiance, de ressentiment et de volonté de puissance. Mais s'il est vrai qu'il faut stigmatiser la compréhension étroite, c'est-à-dire sectaire du Christ qui manie le Christ et l'évangile comme une *lex*, une loi discriminatoire au sens des pharisiens tels qu'ils sont décrits dans les évangiles, il faut en même temps voir trois choses. Premièrement, il faut distinguer entre les « chefs » tel Pierre-apôtre, tels les pharisiens, et puis ceux qui sont égarés par eux. Paul s'en prend à Pierre, Jésus aux pharisiens qui sont des chefs, des meneurs dans le judaïsme de l'époque. Deuxièmement, le combat de Paul vise la croissance théologique et spirituelle de Pierre ; c'est un combat positif, non négatif dans sa visée, et Paul vise la croissance théologique et spirituelle de toute l'Église, y compris la sienne propre, en portant le différend devant l'Église et ainsi dans la sphère d'action de l'Esprit Saint, comme cela apparaît au Concile de Jérusalem (Ac 15). Enfin, troisièmement, Paul distingue entre les faibles dans la foi et les forts : s'il refuse certainement que les faibles régissent l'Église, il demande aux forts dans la foi d'être forts dans l'amour et de porter les faibles (Rm 14).

Je n'ai montré encore que le caractère sectaire et légaliste de cette première compréhension de la christologie, non pas son caractère non trinitaire. Ladite christologie est non trinitaire du fait qu'elle isole les affirmations christologiques qu'elle met en avant et qu'elle absolutise de fait, par rapport à d'autres affirmations également christologiques que je vais dire dans un instant. Elle ne peut être guérie de son sectarisme et de son légalisme que par la christologie biblique plénière qui est liée à l'affirmation trinitaire. En présentant maintenant la christologie

biblique dans sa plénitude trinitaire, la compréhension évangélique des affirmations christologiques qui ont été mentionnées et qui, comprises non trinitairement, deviennent des affirmations sectaires et légalistes, devra apparaître en même temps que la portée thérapeutique de cette compréhension pour la maladie de la foi qu'est l'interprétation stigmatisée du Christ. Devra apparaître aussi la portée intégrative de la christologie biblique.

Je ne peux pas maintenant justifier méthodologiquement mon approche des textes scripturaires. Je me contente de dire que je pars — j'essaye de partir — de l'ensemble du témoignage scripturaire, comme l'Église chrétienne l'a fait dans sa confession de foi christologique et trinitaire. Mais je ne partirai pas de celle-ci telle qu'elle a été formulée dans les premiers conciles œcuméniques : je partirai des données bibliques elles-mêmes qui sont ouvertes à la confession de foi de l'Église et à partir desquelles celle-ci veut être comprise. Je comprends la diversité des affirmations christologiques telles qu'elles sont faites, en présupposant l'Ancien Testament, dans le Nouveau Testament, comme renvoyant chacune à sa manière à la même réalité fondamentale, celle du Christ. Je les comprends donc, avec l'Église chrétienne de tous les temps, comme des affirmations de foi, qui attestent une réalité objective, celle de Dieu se révélant, et dont le contenu attesté ainsi se vérifie, pour la foi suscitée par lui et par son attestation, dans la portée thérapeutique et intégrative qui est la sienne, en langage plus traditionnel : dans la portée sotériologique, étant entendu que celle-ci a tout à la fois une dimension personnelle et communautaire, voire sociale et donc aussi politique et même concernant toute la création.

Deux choses sont importantes pour nous concernant la christologie biblique. Je parlerai de son caractère trinitaire en deuxième lieu. D'abord il faut montrer qu'elle a un *double pôle*, un pôle « en bas » ou historique et un pôle « en haut » ou éternel.

Les deux sont dialectiquement référés l'un à l'autre, peu importe donc en définitive celui dont on part. L'expérience de foi de la première communauté chrétienne l'a conduite du Jésus Christ de l'histoire au Fils éternel de Dieu. À partir de là le kèrygma néo-testamentaire peut, en suivant la voie inverse,

attester Jésus le Christ de l'histoire comme l'incarnation du Fils éternel de Dieu. Il unit la *protologie* — le Fils de toute éternité —, *l'histoire* — Jésus, le Christ historique, qui évoque la protologie et invoque l'eschatologie —, et *l'eschatologie* — avec la résurrection de Jésus le Christ et l'attente de sa parousie et de la manifestation plénière du royaume de Dieu.

Je m'arrête un instant à ce double pôle dont le pôle en haut ou éternel se dédouble en deux, l'un protologique, l'autre eschatologique. On peut ainsi aussi parler du *triple pôle* de la christologie (mais sans confondre ce caractère ternaire de la christologie avec l'affirmation trinitaire dont il sera encore parlé). En partant du Jésus Christ de l'histoire, il faut affirmer alors un double rapport : celui au Fils préexistant (protologique) et celui au Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel (le Fils post-existant ou eschatologique).

Le premier rapport — caractérisons-le avec le prologue de Jean comme celui entre le Logos devenu chair (Jn 1,14) et le Logos créateur de l'origine (Jn 1,1ss) — pose l'unité dialectique entre la (première) création et la rédemption. L'auteur, pour ainsi dire, des deux est le même : le Logos de Dieu, ou le Fils de Dieu (outre Jn 1, cf. 1 Co 8,6 ; Col 1,13ss ; He 1,1-3). Le rédempteur, c'est le créateur, pas un autre. C'est dire que l'un interprète l'autre, le rédempteur interprète le créateur, et vice-versa : le créateur interprète le rédempteur ; de même pour création et rédemption. La sotériologie biblique impliquée dans la christologie biblique est référée à la cosmologie biblique, et réciproquement. Toute annonce du Christ Jésus qui le coupe du Fils créateur et qui coupe par conséquent le salut, de la création, est une annonce unilatérale, appauvrissante et, partant pathogène et désintégrante. Au nom du salut, que l'on absolutise sans le référer à la création, on oeuvre non dans le sens du salut mais du rétrécissement du salut. La sotériologie coupée de la cosmologie fait de l'homme idéologiquement un schizophrène. Liée dialectiquement à la cosmologie, la sotériologie impliquée dans la christologie biblique affirme le salut de l'homme comme créature, c'est-à-dire de l'homme dans la plénitude de son être personnel et collectif. Il est clair que cette affirmation est une affirmation de foi, non une affirmation empirique, mais on voit le caractère dynamique, ou

missionnaire, de cette affirmation de foi pour l'empirie, pour le réel. La sotériologie biblique fait de l'homme créature un acteur non de son salut mais, au nom de son salut, de la sanctification du monde.

Le deuxième rapport — celui du Jésus Christ de l'histoire au Fils eschatologique — pose l'unité dialectique entre la rédemption (dont nous venons de dire l'unité dialectique avec la première création) et la nouvelle création eschatologique, les cieux nouveaux et la terre nouvelle, le royaume manifeste de Dieu. À nouveau, notons qu'il s'agit d'une unité dialectique, non d'une identité. L'identité d'une part est contredite par la réalité (comme le voit avec justesse la critique juive qui en tire la conséquence, que nous n'en tirons pas à cause précisément du caractère *dialectique* de l'unité, que Jésus n'est pas le Messie), d'autre part ne respecte pas le caractère d'affirmation de foi de ladite unité. L'unité dialectique entre rédemption et nouvelle création signifie que la rédemption est tournée vers le royaume de Dieu, c'est-à-dire que dans la foi au Christ rédempteur le royaume de Dieu est anticipé. De l'unité dialectique entre rédemption et *première* création dont il a été parlé résulte que la première création est actualisée dans la rédemption et donc dans la foi au Christ : ce qui résulte de l'unité dialectique entre rédemption et *nouvelle* création, c'est que celle-ci est anticipée dans la foi au Christ. Toute annonce du Christ Jésus qui le coupe du royaume de Dieu ampute la sotériologie biblique impliquée dans la christologie de sa dimension d'espérance et casse l'amour qui, selon la belle formule de Paul Schütz, rend l'espérance proche de notre terre, autrement dit : l'amour a comme moteur l'espérance qui est celle de la foi.

La christologie biblique comme affirmation de foi concernant Jésus le Christ de l'histoire ou le Christ rédempteur et concernant dans, avec et à travers elle le Fils protologique et le même comme le Fils eschatologique, est thérapeutique et intégrative par son caractère de christologie de foi, d'espérance et d'amour. Le Christ Jésus de l'histoire en tant qu'avènement dans l'histoire du Fils protologique et en tant qu'anticipation dans l'histoire du Fils eschatologique, est une force de foi, d'espérance et d'amour, c'est-à-dire qu'attesté par l'Église et dans la foi il crée la foi, l'espérance et l'amour qui rend l'espérance agissante. Déjà par sa structure

ternaire, la christologie biblique surmonte l'étroitesse sectaire et légaliste de la compréhension des affirmations christologiques néotestamentaires concernant l'unicité du Christ. Son unicité est celle du Créateur-Rédempteur, celle du Rédempteur-Consommateur eschatologique. La porte étroite de la foi, c'est-à-dire le caractère de *décision* de la foi, qui implique une « abronuntiatio » (renonciation) aux idoles et à la séparation d'avec Dieu et du même coup avec soi-même et les autres, cette porte étroite, porte baptismale, conduit dans l'espace immense de la création de Dieu et de son projet de nouvelle création dans, avec et à travers la première création. Cet espace dynamique, ce temps-espace qui va de la création à la nouvelle création, s'ouvre en Christ et donc pour la foi.

La structure ternaire de la christologie biblique et qui fait comprendre *et* à partir de la protologie *et* à partir de l'eschatologie ce que la confession de foi chrétienne entend par l'affirmation de Jésus, le Christ comme Fils incarné de Dieu, jette ainsi une vive lumière sur l'unité dialectique du projet créateur-rédempteur de Dieu et sur l'orientation eschatologique de ce projet. Cette unité dialectique de la création et de la rédemption est renforcée encore par le fait que, selon plusieurs textes du Nouveau Testament, l'œuvre rédemptrice du Fils commence avec la création elle-même. Je renvoie en particulier à Ap 13,8 et à ce qui y est dit, si nous prenons le texte dans son énoncé littéral, sur « l'agneau immolé dès la fondation du monde » (cf. aussi 1 P 1,19s). Il y a une souffrance rédemptrice du Fils dès le commencement. Le Fils (ou Dieu dans le Fils) créateur et rédempteur depuis l'origine, qui est le Créateur universel et le Rédempteur universel, qui l'est réellement mais pour la conscience humaine seulement de manière latente, ce Fils — voilà l'affirmation décisive du kèrygma apostolique — s'incarne dans la personne historique de Jésus de Nazareth confessé, à cause de cette « charge » de Créateur-rédempteur qui est la sienne, comme le Christ. On peut lui appliquer la formule de Hegel, à savoir qu'il est « l'universel concret ». En lui, le Christ Jésus, devient concret, devient événement dans l'histoire, ce qui est, depuis l'origine, au principe, au fondement de l'histoire.

De là résulte une certaine compréhension des *religions*. L'affirmation ne peut pas maintenant être développée⁶. Il suffit de

⁶ Cf. à ce propos D.C.E. I2.

dire que, partant de la christologie biblique, les religions sont différentes expressions du « principe christique » (c'est-à-dire du Christ ou Fils protologique comme créateur et rédempteur qui est au principe, au fondement des choses), de la réalité christique telle qu'elle est pressentie confusément, parfois avec des éclairs prodigieux mêlés toujours à nouveau et plus ou moins profondément à des aveuglements, des altérations, des confusions conduisant à des fixations idolâtres et substituant ainsi à la foi l'idéologie comme tentative de main-mise sur Dieu, sur le principe christique, par des hommes soucieux de se prémunir contre lui : nous savons que cette définition générale ne vaut pas seulement pour les religions non-chrétiennes, mais qu'elle s'applique aussi, comme le montre la prédication prophétique de l'Ancien Testament et la prédication apostologique du Nouveau Testament, à bien des expressions historiques de la religion juive et de la religion chrétienne elles-mêmes. Aussi bien la critique de la religion est-elle essentielle à la religion, ce qui veut dire aussi et d'abord : la critique de la religion juive et de la religion chrétienne est essentielle à ces religions, leur critique à partir de, au nom du principe christique tel qu'il devient concret, dans l'histoire, dans l'événement Jésus de Nazareth confessé comme le Christ. La critique s'étend de là à l'islam et à d'autres religions. Quand je dis critique, il s'agit d'un défi (challenge) lancé à ces religions à partir du principe christique qui n'est autre que Dieu en tant que se révélant.

J'en viens maintenant à la deuxième caractéristique de la christologie biblique : elle présuppose ce qui vient d'être dit et le lie à *l'affirmation trinitaire*. Celle-ci est une implication de la christologie biblique tel qu'il vient d'en être parlé, comme à l'inverse la christologie biblique est une implication de l'affirmation trinitaire. Je me contente ici de dire que l'unité du Dieu biblique (cf. le « shema », Dt 6,4) est, dans son attestation néo-testamentaire et ecclésiale, celle du Père qui, dans le Fils, est tourné hors de lui-même et qui unit ce qu'il opère dans le Fils (créateur et rédempteur) à lui par le Saint-Esprit. Le Père est la manière d'être (Seinsweise, au sens de K. Barth, non dans un sens modaliste) transcendante de Dieu ; il désigne Dieu comme Dieu, mais s'il est le Tout Autre, il l'est en relation à ce monde, comme celui qui est le Dieu sur le monde et comme tel le (vrai) Dieu de ce

monde ; il s'avère comme Dieu de par ce que j'appelle sa paternité maternelle ou mieux : matricielle, c'est-à-dire par le fait qu'il est un Dieu fécond. Sa paternité matricielle est d'abord inhérente à lui-même, dans la relation qu'il entretient en lui-même avec lui-même, et qui est la relation entre le Père et le Fils. Mais elle dépasse aussi la vie intra-divine. La paternité matricielle de Dieu qui est sa paternité par rapport au Fils se vérifie à travers le Fils au-delà de lui, dans le fruit extra-divin qu'elle porte et qui est la création, le monde. Le Fils de Dieu est la manière d'être immanente du Dieu transcendant, sa manière d'être tournée hors de lui-même. Elle s'atteste en même temps que dans la création aussi dans la rédemption qui n'est autre que la création continuée. C'est pourquoi les deux, dans leur unité dialectique comme nous l'avons dit, sont attribuées par le Nouveau Testament au Fils éternel de Dieu. Sa filialité divine est ouverte à la qualité de fils de l'humanité créée par lui. Dans l'Ancien, le premier Testament Israël est nommé fils de Dieu, son premier fils faut-il préciser pour indiquer à la fois la particularité d'Israël due à son élection et le fait que tous les peuples sont, ou plutôt sont appelés à être, des fils de Dieu, chacun dans ce qui lui est propre et tous en concorde les uns avec les autres. Dans le Nouveau, le deuxième Testament, Jésus reçoit le titre de Fils de Dieu : il est l'envoyé par excellence du Père, celui dont la communion avec le Père s'atteste dans son obéissance parfaite à lui. En lui, le Fils, juifs et grecs, hommes et femmes, esclaves et hommes libres sont appelés à être des fils de Dieu, des fils et des filles de Dieu. Ils le sont en nommant Dieu *Abba*, Père (Rm 8,15), en le nommant ainsi avec Jésus, le Christ, et par lui et en lui. — Le Saint-Esprit, comme *vinculum amoris* (lien d'amour) entre le Père et le Fils selon la formule de saint Augustin, dépasse aussi la réalité intra-divine. Il est, dans les *opera ad extra trinitatis*, donc dans l'œuvre de la création et de la rédemption, la manière d'être présente de Dieu. Le temps-espace dont nous avons parlé et qui va de la création à la nouvelle création, temps-espace qui est l'œuvre de Dieu dans le Fils, est cette œuvre de Dieu dans le Fils par le Saint-Esprit. Le *Spiritus Creator* de la première (On 1,2) et de la nouvelle création (celle-ci est l'accomplissement de la création et donc sa pleine communion avec Dieu dans l'Esprit Saint ; d'où l'affirmation que par la foi au Christ, nous avons les prémices de l'Esprit et donc

de la nouvelle création ; cf. Rm 8,24 ; etc.), c'est la présence de Dieu. Le Saint-Esprit, c'est Dieu *dans* la création et en particulier dans l'homme ; c'est pouvons-nous dire, la foi en l'homme (ce que Tillich appelle le courage d'être), la foi ontique, de fait, qui précède la foi noétique, consciente. Le Saint-Esprit, c'est Dieu en nous, c'est — pour le dire plus pleinement — le Père qui se révèle dans le Fils en tant qu'il nous attire par le Fils à lui. C'est Dieu en nous qui nous fait reconnaître en Jésus le Fils et qui nous oriente vers le Père.

La Trinité, ce n'est rien d'autre que le *Dieu vivant*, Dieu qui est en relation en lui-même et dont la relation en lui-même est ouverte au-delà de lui, ouverte à notre monde (comme le montre remarquablement l'icône de la Trinité de Roublev). Par sa relation reconnue à Dieu, notre monde apparaît comme la création de Dieu, une création en cours, une création qui est le combat de Dieu pour l'accomplissement de la création, pour sa bonté eschatologique, telle qu'elle est inscrite comme visée dans le projet créateur de Dieu (cf. Gn 1 interprété eschatologiquement). On le voit : la confession de foi trinitaire implique l'affirmation christologique ; la confession de foi christologique implique l'affirmation trinitaire.

Nous pouvons étendre ce que nous avons dit concernant la portée thérapeutique et intégrative de l'affirmation christologique, à l'affirmation trinitaire. Celle-ci est *thérapeutique* parce qu'à la fois elle réfère le monde et l'homme à Dieu *et*, distinguant le monde et l'homme de Dieu, leur assigne un espace de liberté et de responsabilité. Ceci est commun aux trois religions abrahamiques. Ce qui leur est par conséquent commun, c'est ce qu'avec Luther nous entendons par les deux règnes, le règne spirituel, dernier, et le règne temporel, avant-dernier⁷.

7 Cf. D.C.E. II/1, concernant le rapport entre État et Église.

Cette distinction est saine, thérapeutique ; c'est elle que refuse le fanatisme qui est l'absolutisation du « fanum », du temple, du sacré, disons de Dieu, par rapport au *pro-fanum*, ce qui est devant le temple, à savoir le réel créé. Le fanatisme est malsain, une maladie parce qu'il refuse ou méconnaît la distance entre Dieu et le monde, entre Dieu et l'homme, et que, du coup, il étouffe la liberté et la responsabilité de l'homme : il aliène l'homme, le rend hétéronome et, partant, destructeur, démoniaque. Le fanatisme est une potentialité aussi bien juive et musulmane que chrétienne. Il n'est pas plus le fait du monothéisme non-trinitaire que du monothéisme trinitaire ; il est le fait d'une fausse compréhension du monothéisme, qu'il soit non-trinitaire ou trinitaire : il est le fait de la compréhension du monothéisme comme un absolutisme et donc une négation de la liberté et de la responsabilité de l'homme. Avec cela, *l'absoluité* de Dieu n'est pas en cause ; ce qui l'est, c'est sa méconnaissance dans le sens d'un absolutisme. C'est dire que le monothéisme bien compris est thérapeutique, étant entendu que c'est un monothéisme qui renverse les idoles et situe l'homme *coram deo*, en relation à Dieu, étant entendu aussi qu'il ne vide pas le ciel créé de sa substance et qu'il reconnaît en Dieu le Créateur des réalités visibles et des réalités invisibles. Ceci ne fait pas non plus problème entre les trois religions abrahamiques. Ce sont des religions thérapeutiques comme religions monothéistes, là où le monothéisme n'est pas perverti dans le sens d'un absolutisme.

Il faut ici reconnaître que, là où le christianisme (l'Église chrétienne) surmonte, à cause de sa confession de foi christologique et trinitaire, la tentation absolutiste, là donc où il est lui-même une doctrine, une foi *saine*, il peut aider le judaïsme et l'islam à le surmonter de son côté : il le peut par une critique à la fois ferme et solidaire, donc une critique au nom de la vérité mais aussi dans l'amour, une critique de tout ce qui pervertit le Dieu d'Abraham, d'Ismaël, d'Isaac, de Jacob, de Moïse, déjà de Noé, et aussi de Job, et éminemment celui de Jésus en autre chose. Un christianisme sain est un défi, une pro-vocation (Herausforderung) positive pour le judaïsme et l'islam ; il est sel de la terre et lumière du monde. Un christianisme malade lui-même ne peut pas aider un judaïsme malade et un islam malade, s'il est vrai qu'un judaïsme sain et un islam sain sont une pro-vocation positive pour un christianisme malade. Il faut reconnaître également que le principe christique tel que nous en avons parlé est au centre de chacune de ces religions, s'agissant de religions de révélation du Dieu d'Abraham et déjà de Noé. Le principe christique n'est certes confessé comme tel que par la religion chrétienne et ce à partir de l'affirmation de l'incarnation du Fils éternel de Dieu dans la personne de Jésus de Nazareth. C'est là une différence réelle, mais ce n'est pas une différence qui justifie, pour ce qui est de l'Église chrétienne, de ne pas reconnaître la même réalité christique à l'œuvre dans le judaïsme authentique et dans l'islam authentique, j'entends dans le judaïsme et l'islam devenant authentiques à cause du défi chrétien, comme en retour le christianisme n'est authentique que s'il accepte le défi du judaïsme et de l'islam ; c'est un défi dans le sens de l'humilité : l'affirmation christologique et trinitaire n'est pas reprise au sens chrétien et ecclésial par ces deux religions.

Le résultat possible de cette *interpellation critique réciproque* des trois religions abrahamiques n'a pas à nous préoccuper, mais doit nous préoccuper le fait qu'elle soit thérapeutique, saine, au service de la santé de ces religions, et cela veut dire au service de la *tolérance*, si toutefois on n'entend pas par là la résignation et la démission face à la différence des autres religions abrahamiques mais au contraire la reconnaissance en elles de l'action du même Dieu et l'engagement à discerner cette action en dépit de tout ce qui est susceptible de l'oblitérer et de l'occulter.

Quant à la portée *intégrative* de l'affirmation trinitaire liée à l'affirmation christologique, elle n'est pas le monopole de celle-ci. Le judaïsme est aussi intégratif, c'est-à-dire que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob l'est. Il laisse une place à Ismaël, en dehors certes d'Israël mais en référence à lui. L'élection d'Israël implique sa mission vis-à-vis de la lignée d'Ismaël et au milieu des nations, mais sans supériorité d'Israël. La particularité d'Israël et l'altérité de la lignée d'Ismaël et puis des nations par rapport à lui (Israël) s'impliquent mutuellement⁸. Il y a une relation critique réciproque entre les deux (Israël et lignée d'Ismaël) ou les trois (si nous incluons les autres nations), et elle est essentielle pour l'élection comme pour l'autre voie qui, référée à Israël, est une voie de salut, celle de Dieu avec Ismaël et les nations. C'est la rupture de la relation entre Israël et les autres, à savoir Ismaël et les nations, qui est désintégrante, c'est donc le monopole revendiqué soit par Israël soit par Ismaël ou les nations ; la relation critique entre eux est intégrative. De même, l'islam est intégratif, non dans le sens qu'il absorbe, mais dans le sens qu'il reconnaît la différence et la prend en compte : la différence des autres « gens du Livre », du judaïsme et du christianisme, est affirmée en même temps que le respect pour elle. Dans son principe, l'islam, par rapport aux autres religions abrahamiques, est tolérant⁹. La confession de foi christologique et trinitaire comprise selon sa plénitude biblique rend le christianisme intégratif de son côté et d'une manière éminente : la Trinité en effet est intégrative parce qu'elle est relation, relationnalité en elle-même et en rapport à la création. Elle est cette relationnalité par rapport à la création ou au monde de telle manière que, loin d'étouffer le monde, elle lui permet au contraire de respirer, comme cela est devenu clair (cf. les deux règnes). Le christianisme trinitaire est intégratif non de manière exclusiviste mais de manière incontestable, univoque : ce qui caractérise déjà le judaïsme et l'islam caractérise, à cause de la foi trinitaire, de manière particulière le christianisme. Et cela pour deux raisons : le christianisme authentique à la fois reconnaît et respecte la diversité des religions abrahamiques (Je ne dis pas cela comme une affirma-

⁸ Cf. à ce propos D.C.E. II/1, le chapitre sur l'élection.

⁹ Cf. H. KÜNG, *Le christianisme et les religions du monde*, p. 152ss. Cf. aussi R. GARAUDY, *Promesses de l'islam*. Seuil, 1981.

tion historique mais comme une affirmation dogmatique), c'est-à-dire il part de là, et ce dans une relation critique (dans la solidarité) à eux, comme il a été dit : *et il est, dans* cette relation critique, l'appel à ces autres religions abrahamiques comme à lui-même à croître dans la foi au Dieu vivant, en attestant ce dernier comme le Dieu de Jésus le Christ et en vivant inlassablement, dans la foi, l'espérance et l'amour, la puissance thérapeutique et intégrative, autrement dit salvifique de ce Dieu. Mais il ne peut attester le Dieu vivant qu'en reconnaissant et respectant, qu'en discernant donc sa présence et son action dans les deux autres religions abrahamiques ; il ne peut ainsi l'attester qu'humblement, sans arrogance, dans la conscience que Dieu n'est enfermé dans aucune religion, faute de quoi il serait une idole, dans la conscience donc que Dieu est Dieu, qu'il est au ciel et nous sur la terre, et que, avec tous les hommes créés à son image, nous sommes des mendiants : c'est là la richesse véritable, celle des juifs et des musulmans comme celle des chrétiens.

* * *

En conclusion, il est devenu clair que le problème christologique lié à l'affirmation trinitaire est un problème-provocation ou défi pour les trois religions et d'abord pour la religion chrétienne. L'Église chrétienne tient et tombe avec l'affirmation christologique et trinitaire : elle n'est chrétienne que par elle. Elle tient et tombe avec la compréhension thérapeutique et intégrative de l'affirmation christologique et trinitaire : elle n'est « relevante », significative pour elle-même et pour les autres religions abrahamiques, également pour la société humaine, qu'ainsi. Cela signifie : la solidarité critique par rapport à elle-même dans sa réalité empirique, mais aussi par rapport aux autres religions abrahamiques et d'une manière générale par rapport à la société humaine, est essentielle pour l'Église chrétienne ; le dialogue critique est essentiel pour elle. Elle n'est elle-même que comme levain dans la pâte.

Alors : le problème christologique qui implique l'affirmation trinitaire est-il un obstacle ou un pont dans les rapports entre l'Église chrétienne et le judaïsme d'un côté, l'islam de l'autre côté ?

Je répondrai d'une double manière à cette question.

Premièrement, la révélation de Dieu est toujours un scandale, une pierre d'achoppement pour l'homme idolâtre et pécheur. C'est-à-dire qu'elle est une pro-vocation et dans ce sens un obstacle. Vouloir supprimer cet obstacle, serait tuer la religion dans l'œuf. Ni Dieu ni l'homme ne seraient servis par là. Cela est vrai pour le judaïsme, pour l'islam et pour le christianisme.

Deuxièmement, seul l'obstacle, la pierre d'achoppement enduré(e) peut devenir un pont. Dieu dans le Fils par le Saint-Esprit est, selon le témoignage biblique et l'Église chrétienne, ce pont. L'Église n'est chrétienne, et « relevante » comme telle, que si elle met à l'épreuve l'affirmation christologique et trinitaire au contact des faits, et donc du judaïsme et de l'islam comme de la société humaine, c'est-à-dire si elle permet à la « crux » qu'est l'affirmation christologique et trinitaire de s'avérer pont. Cette mise à l'épreuve suppose que la vérité chrétienne soit attestée dans l'amour et qu'elle soit pensée en rapport avec la situation dans laquelle elle doit s'avérer comme force thérapeutique et intégrative.

Gérard SIEGWALT
Strasbourg