

Eduardo Arens SM

JESUS-CHRIST

*Fils du Père
et fils de Marie
pour le salut du monde*

Titre de l'original :

*Jesucristo,
Hijo del Padre e Hijo de María,
para la salvación del mundo*
Imprenta SM, Madrid 2000

Traduction française : Leo Pauels SM
Maison Chaminade - Bordeaux 2005

*Merci à M. Michel Belly, professeur d'espagnol,
pour sa révision minutieuse de la traduction française
et pour ses nombreux et judicieux conseils.*

*Robert Witwicki sm
Maison Chaminade - Bordeaux*

Préambule

Dans les Constitutions de 1839, le Père Chaminade définit la fin première de la Société de Marie (SM) comme « *la plus exacte conformité possible avec Jésus-Christ, Dieu fait homme, pour servir de modèle aux hommes* » (art. 4). Selon lui, « *un vrai religieux est celui qui vit la vie même de Jésus-Christ* » (EF I, 445). Les Constitutions de 1983, tout comme celles de 1891, réaffirment que la fin de la Société de Marie est « *la plus fidèle imitation de Jésus-Christ (1983 : suivre d'une manière spéciale Jésus-Christ) Fils de Dieu devenu Fils de Marie.* » (art. 6 et 2 respectivement).

Par les vœux les Marianistes s'engagent à « *suivre de plus près Jésus-Christ dans sa mission salvatrice* » (RV 79). Le Chapitre général de 1996 rappelle avec justesse que « *il est urgent en tout lieu de centrer nos vies sur le Christ* » (CE 28). La définition de cet objectif est inséparable de l'image que l'on se fait du Christ. La Règle de Vie (RV) propose « *Suivre le Christ* » comme sous-titre du chapitre II, qui traite de la vie consacrée. Déjà auparavant, le concile Vatican II rappelait dans le décret *Perfectae caritatis* : « *La norme ultime de la vie religieuse étant de suivre le Christ selon l'enseignement de l'Evangile, cela doit être tenu pour tous les instituts comme leur règle suprême* » (PC 2). « *Les religieux, abandonnant tout pour le Christ, le suivent, lui, comme l'unique nécessaire* » (PC 5, cf. RV 23 ; VC 14). Et Jean-Paul II, dans son exhortation apostolique *Vita consecrata*, comme auparavant le Père Chaminade, rappelle que les vœux manifestent « *le désir explicite d'une conformation totale avec Jésus-Christ* » (VC 17 ; cf. art. 9 des Const. de 1839).

Ces textes, divers quant à leur origine, s'accordent pour rappeler la place centrale qu'occupe Jésus-Christ dans la vie du Marianiste. Bien entendu, suivre le Fils de Dieu devenu

Fils de Marie, lequel a partagé notre histoire humaine en Palestine, et devenir conforme à Lui qui vit dans la gloire auprès du Père, cela suppose un minimum de connaissance de sa personne, de son projet et de son éminente transcendance. Bien plus, cette connaissance est fondamentale, indispensable pour toute christologie dogmatique ou toute spiritualité christocentrique qui veut être fidèle à Jésus-Christ.¹ On en est aujourd'hui de plus en plus conscient, et c'est ce que nous traiterons dans cet ouvrage..

« *Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et pour toujours* », nous rappelle He 13, 8 ; il devrait en être ainsi pour *tous* les chrétiens, sans distinction. Bien entendu, la façon de se représenter, de percevoir Jésus-Christ a souvent varié dans le passé, et jusqu'à aujourd'hui. Le Père Chaminade ne voyait pas non plus Jésus-Christ avec les yeux des chrétiens des premiers siècles ; il faut cependant que les Marianistes dialoguent avec cette conception qui est inséparable de son inspiration fondatrice, s'ils veulent rester fidèles à ce qui constitue leur identité.

Précisons tout de suite que ces pages ne sauraient être un traité complet de christologie ; il en existe de nombreux et d'excellents. Mais il s'agit d'expliquer clairement : qui est et qui devrait être le Christ pour le Marianiste aujourd'hui. Cela suppose un travail herméneutique qui va du passé palestinien et de la tradition primitive du christianisme, en passant par les représentations et les concepts du Fondateur, jusqu'à notre époque. Si nous insistons sur sa signification et son importance aujourd'hui, il ne faut cependant pas oublier que le Christ ressuscité et présent est en même temps le Jésus de l'histoire, incarné puis crucifié :

¹ Commission biblique pontificale, *Bible et Christologie*, Paris 1984, 1^e partie, par. 1.1.3.3. : Id. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Cité du Vatican 1993, § III. D et IV. A.

ce ne sont pas deux personnes distinctes. Il est donc essentiel, pour les Marianistes, s'ils veulent lui être fidèles et continuer sa mission, de connaître le mieux possible Jésus de Nazareth, le fils de Marie, qui par sa vie a tracé le chemin que ses disciples ont à suivre sur cette terre. Le Père Chaminade disait d'ailleurs que « *la vie spirituelle consiste à vivre comme Jésus, de Jésus, en Jésus* » (EF I, 380), ce qui était une invitation à prendre très au sérieux l'Incarnation.

« *Ce qui me préoccupe sans cesse c'est la question... : qui est réellement Jésus-Christ pour nous aujourd'hui ?* », écrivait Dietrich Bonhöffer, depuis sa prison de Berlin, peu avant son exécution. Ce livre posera la même question: qui est (mieux : qui devrait être) Jésus-Christ *pour les Marianistes* ? C'est une interrogation existentielle et non ontologique, et il est urgent de la poser. Même si les deux dimensions citées s'entrecroisent, spécialement autour du kérygme - « *Vous cherchez Jésus de Nazareth le crucifié ; il est ressuscité* » (Mc 16, 6) -, l'attention du Marianiste reste centrée sur Jésus-Christ.² Mais il faut alors répondre clairement à la question : qu'est-ce qu'un Marianiste ? son identité ? ses traits caractéristiques ? L'examen des documents et des témoignages de la Fondation, mais également l'étude de la tradition qui conduit à la *Règle de Vie*, complétée par les chapitres généraux, montrent le rôle central de *la conformité avec Jésus-Christ*. Notre source principale, bien que non exclusive, sera par conséquent le Nouveau Testament,

² Pour des raisons de clarté, conformément à ce qui est d'usage dans les études historico-critiques, nous emploierons intentionnellement le nom de JESUS quand l'attention se portera sur cet homme qui a vécu en Palestine au premier siècle, le titre de CHRIST lorsque l'accent sera davantage mis sur Celui qui est assis à la droite du Père, enfin JESUS-CHRIST quand il s'agira de souligner la continuité qui s'établit de l'un à l'autre.

considéré à partir des critères de l'exégèse biblique ;³ nous prendrons aussi en compte les représentations christologiques postérieures, et particulièrement celles de notre époque.⁴ Le Nouveau Testament est en effet la norme « normative » du christianisme. Mais nous prêterons une attention toute particulière aux aspects privilégiés par l'approche marianiste, aspects qui dessinent les contours de leur identité. De cette manière, nous pourrions comparer leur vision religieuse avec celle de Jésus lui-même ainsi qu'avec celle des premiers siècles de la Tradition, ce qui ne va évidemment pas sans certaines conséquences. Le décret *Perfectae caritatis* insiste sur le point suivant : « *Tout d'abord, que chaque jour la Sainte Ecriture soit en leurs mains pour leur permettre de retirer de sa lecture et de sa méditation l'éminente science de Jésus-Christ* » (Ph 3, 8 PC 6). Cet avertissement ne fait que répéter une affirmation fréquemment reprise depuis Pie XII.

Le bénédictin Pedro Arnold résume de manière lumineuse ce qui précède: « *une question aussi sensible que la consécration radicale au Christ est un sérieux stimulant. Sans ce christo-centrisme, la vie religieuse devient une lamentable caricature* ».⁵

³ Voir à ce propos le récent document de la Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise* (1993).

⁴ Voir le document de la Commission biblique pontificale, *Bible et Christologie*, Paris 1984, et celui de la Commission théologique internationale, *Quelques questions à propos de la christologie*, 1979.

⁵ Simón Pedro Arnold, *Nínive, Retos de la modernidad*, Lima 1998, p. 157.

Chapitre 1

Qui dit-on que je suis ?

1. Importance de la question : *qui est Jésus-Christ ?*

A chaque nouvelle époque il faut reposer la question « qui est Jésus-Christ ? », par fidélité et en continuité avec ce Jésus et son projet qui sont déterminants pour l'identité chrétienne. L'importance de cette question, régulièrement reformulée, se traduit par des recherches toujours renouvelées sur le « Jésus historique », tout particulièrement au cours du dernier siècle.⁶

Première clé : la relation interpersonnelle

Demander qui est Jésus, c'est poser la question : qui est-Il *pour moi* ? dans ma représentation, et, au-delà, dans ma vie. C'est en fait reprendre la question adressée aux disciples : « *Et vous, qui dites-vous que je suis ?* » ; Pierre y répond au nom du groupe : « *Tu es le Messie (le Fils de Dieu)* ». Dans son Evangile, Jean donne sa propre réponse en faisant dire à Jésus lui-même le fameux : « *Je suis* ». Il ne se demande pas qui fut Jésus, mais qui *est* celui qui fut. Il ne pose pas la question à la manière d'une information biographique, mais comme un jugement

⁶ Rien que pour les années 90, une pléthore de nouvelles études a été publiée. Voir en particulier celles de J.P. Meier et de G. Theissen, mentionnées dans la bibliographie, et la présentation plus développée de B. Witherington, *The Jesus Question*, Illinois, 1995.

personnel sur Lui, pour hier et pour aujourd'hui. La question, plus *relationnelle* qu'ontologique, n'est pas : qui est Jésus en lui-même (sa nature), mais qui est-il pour nous ? Jean ne s'interroge pas sur la conscience messianique de Jésus, mais plutôt sur la conscience que nous avons de Lui. De la même façon il s'interroge moins sur Jésus que sur sa relation avec Celui qui l'a envoyé.

Quand les disciples de Jean-Baptiste demandent à Jésus qui il est, celui-ci répond en leur rapportant les signes extérieurs de son activité (Mt 11,4ss.). Ces signes (*semeia*) révèlent la vérité profonde de son identité et on ne peut en faire l'économie. Comment d'ailleurs comprendre Jésus en dehors de sa relation avec les personnes, avec la société, avec les marginaux et les malades, en dehors de sa relation avec Dieu son Père ?

En d'autres termes, demander qui est Jésus - question que Jean place au cœur de son Evangile - ce n'est pas se limiter à extraire du passé une information, mais c'est l'ausculter, en dégager la signification (Jean ne se demande pas qui *fut* Jésus, mais qui *est* celui qui fut). Nous observons le même type de questionnement dans les Lettres de saint Paul (et dans l'Apocalypse) - des lettres qui ont certainement été adressées à des chrétiens dont Paul avait d'abord partagé la foi ; elles supposent comme destinataires des chrétiens quelque peu familiarisés avec la vie du Jésus terrestre, puisqu'il y est à peine fait référence à l'histoire de Jésus.

Les données biographiques fournies par la tradition ne nous renseignent pas davantage. En effet, la question porte sur ce que signifie *la personne* de Jésus pour les autres ; elle transcende donc les faits eux-mêmes. Il s'agit du contexte « extérieur » de sa personne - ses attitudes, ses principes, ses sentiments - manifesté dans ses actions, ce que l'on a

appelé les *mystères* de la vie de Jésus. Nous sommes renvoyés au domaine de la foi : voir Jésus avec les yeux mêmes de ses disciples, et le connaître dans son intimité avec son Père. G.-J. Chaminade avait bien compris cela : « Il y a quatre choses à considérer dans la vie de Jésus Christ : A. ses mystères, que nous devons retrouver en nous, comme l'explique Saint Paul ; B. ses miracles et ses actions qui tiennent plus de Dieu que de l'homme ; C. sa vie intérieure ; D. sa vie extérieure. Sa vie intérieure : comment Jésus Christ a-t-il jugé ? Qu'est-ce que Jésus Christ a désiré ? qu'a-t-il aimé, et comment a-t-il aimé ? quels ont été ses sentiments et ses dispositions ? *'Ayez en vous les mêmes sentiments dont était animé le Christ Jésus'* (Ph. 2, 5) » (EF I, 442 ; EP I, 6.84). C'est pourquoi il a donné le conseil suivant : « La première chose en commençant de méditer est de jeter les yeux sur Notre-Seigneur, de considérer, avec une attention sérieuse et un profond respect ses actions, ses paroles et ses sentiments, touchant le sujet de la méditation... » (EO 124).

Lorsque nous regardons Jésus nous n'en restons pas à ses seuls traits humains, comme s'il était une sorte de modèle à imiter de l'extérieur ; en effet, ces traits nous révèlent également sa relation avec Dieu, relation que nous devons chercher à faire nôtre, non pas en l'imitant mécaniquement, mais en nous laissant saisir par l'Esprit du Christ. Voilà pourquoi l'on parle de *suivre* Jésus-Christ, plutôt que de *l'imiter*. C'est d'ailleurs ce que proposent les auteurs du Nouveau Testament.

Ajoutons qu'à la réponse de Pierre sur l'identité de Jésus, ce dernier réplique en invitant à Le suivre. En effet, il n'y a pas de christologie sans sotériologie, « Jésus » signifiant : « Yahvé sauve » (cf. Mt 1, 21).

Seconde clé : être disciple

Dans son exhortation apostolique *Vita consecrata*, Jean-Paul II affirme que « le fondement évangélique de la vie consacrée est à chercher dans le rapport spécial que Jésus, au cours de son existence terrestre, établit avec certains de ses disciples, qu'il invite non seulement à accueillir le Royaume de Dieu dans leur vie, mais aussi à mettre leur existence au service de cette cause, en quittant tout et en imitant de près sa forme de vie » (VC 14) ; dans leur Règle de Vie, les religieux marianistes affirment, de leur côté : « *par les vœux, nous embrassons un état de vie semblable à celui de Jésus et de Marie.* » (RV 16). Par conséquent, en s'engageant par vœux et en se consacrant radicalement à vivre et à annoncer le chemin de Jésus-Christ, à assumer sa cause comme la leur propre (cf. RV 79), ils doivent s'efforcer de connaître Celui qu'ils suivent, de comprendre quel est son projet.

La question concernant Jésus-Christ est inséparable de la mission des Marianistes, de leur projet religieux. Ils ne pourront savoir qui est véritablement Jésus-Christ que dans la mesure où ils vivront *son* projet salvifique et réciproquement ; ils doivent pour cela Le connaître en personne. Une telle entreprise confronte ses disciples d'aujourd'hui au choix qu'ils ont fait d'épouser sa cause, de mettre leurs pas dans les siens. Se contenter de l'étude attentive des témoignages bibliques, ou bien des moyens que sont la méditation ou encore la réflexion théologique, ne saurait suffire : il faut y ajouter la pratique, suivre concrètement Jésus-Christ sur son chemin messianique. Les Marianistes apprendront à Le connaître dans la mesure où *ils vivront comme ses disciples*. C'est précisément ainsi que furent écrits les évangiles, en partant de l'expérience post-

pascale des disciples de Jésus-Christ (c'est leur *Sitz im Leben* le plus profond).⁷

En résumé, pour connaître l'identité d'une personne particulière, il faut posséder un certain nombre d'informations sur elle, mais davantage encore, percevoir sa signification existentielle : qui est-elle pour chacun de nous ? Il en est de même pour Jésus-Christ. En effet, sans l'expérience de sa présence, on risque d'en rester à une connaissance théorique, alors qu'Il est une personne, non un objet, une personne avec qui les disciples ont vécu très concrètement, comme le proclame le kérygme. Les évangélistes témoignent, dans leurs différentes présentations de Jésus, qu'Il est bien le Jésus-Christ de leur vie de foi, de leur expérience de disciples. En d'autres termes, il faut rassembler à son propos des informations mais également le connaître existentiellement ; il faut vivre dans son intimité, être « *en Lui* », s'être mis en route avec Lui, assumer *son*

⁷ Le Nouveau Testament témoigne de l'importance de l'orthopraxis : il fut écrit sous l'influence de la communauté naissante, son *Sitz im Leben*. Confesser Jésus comme Christ ne pouvait se faire qu'à partir d'une situation concrète et cela était inséparable de l'élévation au rang de disciple. De fait, la christologie s'est clarifiée et approfondie en relation avec la *praxis* chrétienne : l'engagement vécu et la décision de suivre Jésus-Christ de la part d'abord des disciples eux-mêmes puis des convertis, en communauté. Ce n'était pas seulement le résultat de réflexions et de discussions. Avec justesse, Jürgen Moltmann nous rappelle que « Dans la christologie aussi il n'est pas possible de séparer théorie et pratique. Leurs liens sont à ce point complexes qu'ils interdisent des corrélations simples. La théorie christologique n'est pas le reflet d'une pratique chrétienne. La pratique chrétienne n'est pas l'application d'une théorie christologique. La théorie christologique qui s'efforce de parvenir à une connaissance du Christ dans sa signification pour nous aujourd'hui est elle-même une pratique, et elle doit être assumée comme telle. La pratique chrétienne de la foi a en elle-même déjà une signification cognitive... » (*Jésus, le messie de Dieu*, Cerf, Paris 1993, p. 72).

projet et sa cause. «On ne peut connaître Jésus que dans la mesure où on le suit. Son mystère ne se dévoile qu'à ceux qui mettent leurs pas dans les siens, qui demeurent avec Lui, qui servent le même Dieu. ».⁸ Il s'agit d'une expérience *pneumatique*, de communion réciproque à l'Esprit qui a été « l'âme » de Jésus-Christ – appelée en diverses occasions l'« *esprit de Jésus-Christ* » (Ac 16, 7 ; Rm 8, 9 ; Ph 1, 19 ; 1 P 1, 11) -, ce que l'Ecole française nomme « les mystères du Christ ».

Si la christologie « chrétienne » est inséparable de la « christo-praxis », cette dernière lui donne sa tournure particulière.⁹ En fait, pour qu'une ébauche de christologie soit valable, son *Sitz im Leben* – son enracinement existentiel - doit être la *communauté de Jésus-Christ*. On comprend donc qu'il y ait des christologies provenant de différents *Sitz im Leben*, de différentes expériences dans la manière de suivre le Christ, de différentes christo-praxis, comme, parmi beaucoup d'autres, celle de l'Europe centrale ou celle de l'Amérique latine. C'est pour cela également que le Nouveau Testament propose différentes présentations de Jésus-Christ.

Importance de la dimension sotériologique

La connaissance de Jésus-Christ est importante parce qu'elle constitue la révélation définitive de Dieu, et que le salut nous est donné en Lui, en sa personne. Le noyau central de *l'évangélisation* est l'annonce de Jésus-Christ, « *le même hier, aujourd'hui et pour toujours* ». Bouddha a trouvé et explicité un chemin de salut ; par contre Jésus-Christ est lui-même le chemin du salut. Le juif obtient le salut par

⁸ González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, Madrid, 1975, p. 533.

⁹ Voir Eduardo Arens, *Christopraxis*, Minneapolis 1995.

l'accomplissement de la Loi de Moïse, le chrétien en suivant la personne de Jésus-Christ. A la différence du gnosticisme, système qui promet ce même salut sur la base de la connaissance, et dans lequel nous avons parfois tendance à tomber, le christianisme l'offre dans la mesure où l'on adhère à la *personne* de Jésus-Christ (Jn 20, 30s.). Aucun autre personnage de l'histoire n'a, à notre connaissance, fait dépendre le salut de la relation des hommes avec Lui. C'est pourquoi les premiers chrétiens annonçaient une personne : Jésus le Christ. Voilà le message du Quatrième Evangile, le plus christologique, celui qui avait la préférence du Père Chaminade.

Nous devons toujours garder présent à l'esprit que ce qui est au centre de l'identité et de la tradition chrétiennes c'est la personne de Jésus-Christ, et non les dogmes christologiques. Jésus lui-même, non sa qualité de Messie ou de Fils de Dieu, est l'origine et le point de référence central pour tout croyant. Affirmer que Jésus est le Messie ou le Fils de Dieu (ou de Marie) revient à faire ressortir la singularité de *Jésus* et celle de la formule de confession de foi, « *ce que l'on dit de Lui* ». Il s'agit de Jésus, non de Bouddha, de Confucius ou de Mahomet. C'est Lui, non quelqu'un d'autre, que nous confessons comme la Parole suprême de Dieu, d'une transcendance eschatologique unique dans l'histoire humaine.

Jésus-Christ est important parce que sa propre interprétation et sa propre présentation des Ecritures sont normatives ; elles viennent de son accord profond avec Dieu, de l'inspiration qu'il reçoit de l'Esprit. S'il détient tant d'autorité pour interpréter de façon définitive l'Ecriture, il en possède encore bien plus pour analyser le cours de l'histoire et faire connaître de façon authentique la volonté de Dieu sur les hommes. C'est pourquoi il est important

que notre discernement parte de Jésus-Christ, Parole incarnée.

Les Marianistes ont cependant hérité d'une conception particulière de la christologie, celle de leur fondateur. Celle-ci a besoin d'être actualisée à l'aide des connaissances et des jugements portés sur Jésus-Christ aujourd'hui, en particulier les aspects de la christologie qui sont constitutifs du charisme et de l'« idiosyncrasie » marianistes, ainsi que de la manière marianiste de vivre du Christ et de le suivre. Ce n'est pas une question de mode mais découle du fait que les paradigmes, les expériences et les interrogations ont évolué au fil du temps. C'est une question d'identité, de continuité et de fidélité historique. Rappelons-nous que la question christologique est, au bout du compte, la suivante : « *Vous, qui dites-vous (ici et maintenant) que je suis (pour vous) ?* » Depuis le temps du Père Chaminade jusqu'à nos jours ses religieux ont beaucoup avancé dans leur connaissance de Jésus-Christ, comme nous le verrons, mais bien entendu leur expérience, et donc leur jugement, est différente de la sienne.

2. Deux christologies ?

Au cours des premiers siècles, la vision johannique de Jésus-Christ (du Jésus Souverain Maître, objet de foi) prédominait sur la vision synoptique (de l'homme Jésus que l'on découvre peu à peu et qui invite à le suivre), jusqu'à ce qu'elle soit traduite en formules par les conciles, en commençant par celui de Nicée, lequel a minimisé l'humanité de Jésus en soulignant son activité évangélisatrice. Cela obéissait aux présupposés, surtout d'ordre philosophique, sur lesquels se réglait la christologie. Avec

la théologie « scolastique » cette vision s'est renforcée et approfondie.¹⁰

Un peu d'histoire récente

Avec les Lumières (XVIII^e siècle), la raison prit de l'importance et l'on commença à regarder Jésus-Christ avec les yeux de l'historien, à la fois inquisiteur et critique. Cette visée fut à l'origine des études bibliques comme telles. La préoccupation herméneutique apparut plus tard, avec ses interrogations sur les interactions épistémologiques et existentielles entre le sujet et l'objet. C'est ainsi que la métaphysique classique perdit de l'importance et, avec elle, la christologie « ontique » ; on s'orienta vers une christologie plus relationnelle (qui est Jésus-Christ *pour moi* ?). Finalement, au XX^e siècle, nous avons pris pleinement conscience du rôle de la dimension historique, au point que cette dernière est devenue une clé herméneutique indispensable pour le christianisme lui-même. Jésus – avec ses disciples – a été replacé dans son contexte historique, dans notre histoire. Les études bibliques en ont été bouleversées, accordant désormais une importance particulière aux méthodes exégétiques, à commencer par la méthode historico-critique ; cela n'a pas été sans conséquence pour la théologie. On a répété à l'envi, depuis Vatican II, que la Bible est « *l'âme de la théologie* », d'où des changements dans son orientation et ses points d'ancrage.

¹⁰ Selon les termes d'Ignacio Ellacuría, « en passant de ce qui était fondamentalement une expérience biographique et historique, avec sa propre interprétation théorique, à une formulation métaphysique, l'historicité s'est diluée au profit d'une conception statique fondée sur l'essence » (C. Floristan et alii *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, p. 1252)

Tant que l'on comprenait les évangiles comme l'histoire factuelle de Jésus, complétée, même dans les cercles pieux, par les apocryphes, quand ce n'était pas par l'imagination la plus fantaisiste (pensons aux descriptions de certains détails de la vie de Jésus que nous lisons dans les méditations du Père Chaminade, et particulièrement dans sa mariologie) les présentations de la « vie de Jésus » étaient complétées par des élucubrations sur son psychisme, sa conscience et son identité, questions marquées par la métaphysique. On a élaboré à partir de là des projections pieuses, des fables philosophiques, des constructions psychologiques, tendant à donner une valeur historique à des produits de l'imagination et une valeur psychologique à ce que l'on en déduisait. Dans la vision que l'on avait de Jésus, l'aspect divin l'emportait sur l'aspect humain. Petit à petit on en est arrivé à une vision statique de Jésus, dépourvu du moindre dynamisme, image de la perfection personnifiée – une vision typiquement grecque et qui a exercé une influence considérable sur la vie religieuse -. Telle était la vision que se faisait le Moyen Age. On poussait à l'extrême le thème de l'imitation du Christ, en mettant l'accent sur « ses vertus ».

Par la suite, l'attention s'est déplacée progressivement vers une position plus évangélique du Jésus *pour nous*, Jésus comme objet de foi ou comme chemin de foi vers Dieu. Finalement elle s'est centrée sur le Jésus de l'histoire, éclairé par une exégèse critique des évangiles; on a pu ainsi remettre à l'honneur le concept de « suite du Christ », l'état de disciple, un point de vue particulièrement développé dans le tiers-monde. L'accent est mis aujourd'hui sur Jésus homme, avec le risque de marginaliser sa divinité. C'est ici que prend place le discours si actuel de l'inculturation, une démarche que le Père Chaminade avait déjà perçue avec

clairvoyance, un aspect inséparable de toute incarnation, y compris celle de Jésus.

En résumé, la christologie a connu un revirement notable à partir du moment où l'on a reconnu l'importance de l'humanité de Jésus de Nazareth, avec le souci de le connaître et de reconnaître la pertinence de son existence. La vie de Jésus a alors été regardée avec des yeux d'historien, à cause de son importance pour l'existence de tout homme en ce monde ; n'est-il pas, dans cette perspective, révélation de Dieu dans le monde et pour le monde, Parole de Dieu faite chair et qui a habité parmi nous ? Nous sommes loin d'un modèle ou même d'un mythe.

Cette manière de contempler Jésus-Christ à partir de son historicité est qualifiée métaphoriquement d'« ascendante », par opposition à la manière traditionnelle, que l'on appelle « descendante ». Etudions-les brièvement.

Christologie descendante

La christologie descendante, ou « à partir du haut », qui prédominait au temps du Père Chaminade, a pour point de départ et pour pôle l'origine divine de Jésus ; elle met l'accent sur son Incarnation et présuppose donc la doctrine de la Trinité. Jésus est le Fils de Dieu qui a assumé la nature humaine. C'est la vision d'un Jésus pratiquement coupé de l'histoire. Si sa vie n'est pas « une simple incise » (Moltmann), « un silence [sur une portée musicale] » (González Faus), « une parenthèse » (Küng) entre l'Incarnation et la Crucifixion, comme elle apparaît dans le *Credo*, elle doit être comprise comme une action divine ; les enseignements du Christ sont considérés comme doctrine révélée – en tant que Dieu, il peut tout et sait tout...-. On lui attribue la « vision béatifique », et, puisqu'il était exempt de

tout défaut, il jouissait d'une science universelle et n'avait plus rien à apprendre. Encline à se réfugier dans le *mystère*, cette christologie idéalisée risquait de tomber dans le *docétisme* - doctrine qui considérait l'humanité de Jésus comme un simple vêtement (un Dieu qui cheminait sur la terre revêtu de la nature humaine).

En accord avec la profession de foi d'Ephèse, de Chalcédoine et la scolastique représentée par Thomas d'Aquin, et même déjà dans une bonne mesure avec le Quatrième Evangile, le cœur de cette christologie est constitué par la confession de foi qui affirme que Jésus est vraiment Dieu (préexistant) et seconde personne de la Trinité (union hypostatique). De la même façon, la mort de Jésus est considérée du point de vue de la sotériologie comme *séparée*, indépendante, de sa vie : il est mort par la volonté de Dieu afin d'expier nos péchés, nous racheter, nous sauver. C'est d'ailleurs pour cela qu'il est venu parmi nous.

Incarnation et Résurrection sont les deux pôles de cette christologie. La Résurrection ne fait que confirmer la divinité de Jésus et les miracles eux-mêmes sont importants dans la mesure où ils révèlent cette même divinité.

Le mérite et la réussite de la christologie descendante c'est d'affirmer clairement que Jésus est véritablement Dieu. Cependant cette approche unilatérale de la personne de Jésus rappelle le monophysisme, comme l'a fait remarquer Karl Rahner à maintes reprises.

Les conséquences éthiques de cette christologie sont bien connues : on se concentre sur le salut de l'âme ; on se déconnecte de la « vie mondaine » ; on s'attache à imiter les vertus du Christ au lieu de chercher à le *suivre* (on le suit seulement dans des pratiques dévotionnelles, comme le chemin de Croix) ; on met l'accent sur la résignation et la docilité respectueuse à la volonté de Dieu (*plan de Dieu*) au

lieu de poursuivre le projet de Jésus, à savoir, de rendre actuel le Règne de Dieu. La visée se focalise sur l'au-delà de ce monde..., la sphère d'où est venu Jésus et où désormais il demeure.

Christologie ascendante

La christologie ascendante, ou « à partir d'en bas », aujourd'hui prédominante, suit le parcours de la vie historique de Jésus comme chemin de révélation et de salut. Elle part de l'expérience historique de l'humanité de Jésus, qui nous est si proche. L'Incarnation, c'est cela : Incarnation, prise en compte de tout ce que signifie être « humainement » homme. Cette conception considère l'homme comme un être historique, avec tout ce que cela implique ; elle cherche aussi à bien comprendre la nature des témoignages évangéliques, grâce à l'exégèse savante.

La christologie d'en-bas prend au sérieux la situation typique de la foi, d'une foi qui grandit au fur et à mesure qu'elle fait la découverte du Seigneur ; Marc a suivi ce chemin, poussé par la question : *qui est celui-là ?* Elle suit le déroulement des événements, le processus même de la Révélation, d'une compréhension progressive qui commence par le Jésus humain, en sorte qu'à travers le visible nous découvrons peu à peu l'invisible, reprenant en cela l'expérience de foi des premiers disciples (Schillebeeckx). Comme les apôtres, c'est à partir de la Résurrection, et non en nous situant avant elle, que nous réfléchissons au sens et à la signification de la vie et de la mission de Jésus, et même au-delà. Cependant, cette christologie ne se limite pas à faire ressortir des traits humains déterminés : Jésus est contemplé dans une perspective christologique, en sorte que se profile une *théologie* de sa vie, telle que la révèlent les évangiles synoptiques. Sa mort a été la conséquence de sa

vie « blasphématoire » (aux yeux de ceux qui décidèrent de l'éliminer), mais en parfaite cohérence avec sa ferme détermination de faire la volonté de son Père.

« *Ce qui n'a pas été assumé n'a pas été racheté* » dit un vieil adage.¹¹ C'est parce que Jésus a été en tout notre égal, véritablement notre frère par sa nature et son histoire, qu'il pouvait nous procurer le salut. Son humanité authentique est le sacrement de notre rédemption (cf. Kasper).

Des christologies opposées ?

Tout en reconnaissant la vision christologique ascendante comme valide et correcte, on ne doit pas perdre de vue que l'union de Jésus à Dieu ainsi que le véritable salut ne peuvent venir que « d'en haut », c'est-à-dire de Dieu lui-même. La christologie ascendante n'a donc pas véritablement de dimension sotériologique si l'on fait abstraction de la christologie descendante. En d'autres termes, une christologie qui se limiterait exclusivement aux données historiques sur Jésus de Nazareth (lesquelles, par ailleurs, sont loin d'offrir une certitude absolue) court le risque de ne faire de Lui rien de plus qu'un grand philosophe, qu'un admirable humaniste (cf. Ragaz, Kautsky, Machovec, Messadié et *alii*), en écartant sa dimension divine. C'est ce qu'a vu clairement l'auteur du Quatrième Evangile.

Le démarche de la christologie descendante pour connaître l'identité de Jésus obéit au principe suivant : *ager sequitur esse* (on agit selon ce que l'on est). Les auteurs partent de concepts ontologiques pour confirmer l'idée préconçue qu'ils se font de Jésus dans certains aspects de sa

¹¹ « *Quod non est assumptum, non est redemptum...* » (Grégoire de Naziance Ep. 101).

vie, d'où l'importance accordée aux miracles en tant que manifestations de sa nature divine.

La christologie ascendante procédait en sens inverse, en suivant la présentation des évangiles, lesquels posent la question suivante : à partir de ce que vous avez vu et entendu, « *qui dites-vous que je suis ?* » Le divin n'annule pas l'humain ; on le reconnaît précisément à son humanité très particulière. Comme l'a fait observer Schillebeeckx, Jésus est le sacrement de Dieu.

En somme, ces deux christologies ne sont pas exactement le contraire l'une de l'autre, mais elles ne mettent pas l'accent sur la même chose, et leur point de départ est différent. Les opposer, ce serait tomber dans le monophysisme. Une conception christologique complète doit inclure les points forts des deux démarches, descendante et ascendante, afin de ne pas infliger une distorsion à la réalité globale, qui est Jésus-Christ. Les deux doivent être prises en considération simultanément, car Celui qui s'est incarné est bien Celui qui s'est manifesté en Palestine et qui fut glorifié à Pâques, et réciproquement. Le Fils de Marie est le Fils du Père, et le Fils du Père est Jésus de Nazareth.

Une nouvelle perspective

Bernard Welte, le célèbre philosophe des religions, conscient du fait qu'aujourd'hui la métaphysique ne dit plus rien à la majorité des gens – on pense selon d'autres catégories – a proposé *événement* à la place de *substance* pour parler de Jésus-Christ. Un événement n'est pas, mais il arrive, c'est pourquoi il fait histoire. Un événement est histoire, dynamisme, relation ; il n'est pas statique. Comme être historique, Jésus fut un événement, une révélation de Dieu dans l'histoire. La réalité de sa Résurrection a des

conséquences jusqu'à aujourd'hui et dans le monde entier.¹² C'est la direction que nous allons suivre en partant du témoignage des évangiles.

Comme le souligne avec insistance Walter Kasper, la foi confessée par les disciples de Jésus - « *Jésus de Nazareth, le crucifié, est ressuscité* »¹³ - est à la fois point de départ et point d'arrivée de la christologie. Cela signifie que sa personne et son projet sont bien vivants, mais également que son message est inséparable de sa personne. C'est ainsi qu'on l'a prêché ; le christianisme n'est donc pas une religion du livre, mais une religion historique. La christologie, depuis la perspective de sa présentation historique, doit par conséquent partir « d'en-bas », du fait lui-même, comme le firent les évangélistes. La perspective confessionnelle - nous sommes chrétiens - ajoutera, sans l'opposer à la première, la vision d'« en haut » : préexistence, Incarnation, exaltation, eschatologie. Mais la présence salvatrice de Dieu opère par la médiation de l'humanité de Jésus.

3. L'importance du Jésus de l'histoire.

Ce qui précède montre qu'il y a une subtile distinction entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Le premier, situé dans les dimensions de ce monde, est objet d'étude pour les historiens. L'autre est le Seigneur post-pascal, est proclamé dans notre foi théologique. La large diffusion donnée à cette distinction, que l'on associe tout particulièrement au nom de Rudolph Bultmann, nous dispense de

¹² *Wer ist Jesus Christus ?* Fribourg / Br 1977, p. 160s. Tel est le chemin parcouru par E. Schillebeeckx dans son magistral traité de christologie, *Jesús, historia de un viviente*, Madrid 1981.

¹³ "Neuansätze gegenwärtiger Christologie", et Id. *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, pp. 17-36, et sa christologie, *Jesús el Cristo*, Salamanque 1987.

l'exposer ici. Ayons seulement présent à l'esprit que Jésus de Nazareth est le Christ, et que le Christ est Jésus de Nazareth, que le Ressuscité est bien celui qui s'est incarné, et que celui qui s'est incarné est celui qui est Ressuscité (Mc 16, 6 : « *Vous cherchez Jésus de Nazareth, il est ressuscité, il n'est pas ici !* »). Oublier cela nous ferait tomber soit dans le docétisme - il est Dieu caché sous des apparences humaines -, soit dans l'adoptianisme - l'humain assumé comme divin -, soit dans une sorte de monophysisme.

La norme historique

On ne saurait parler de façon satisfaisante du Christ sans prendre vraiment au sérieux le Jésus historique, contenu et norme critique de toute christologie. Cela suppose donc de connaître sa prédication et sa praxis, ses actions et son comportement, et au-delà de ses paroles, les réactions qu'il a déclenchées, la condamnation et l'exécution qui en sont résultées ; tout cela nous préserve contre le risque de construire un Christ à notre mesure, en projetant sur lui nos préoccupations et nos réserves - y compris celles qui habitent les Marianistes : c'est ce Jésus de Nazareth, confessé comme Christ, qui les questionne, les interpelle et les engage dans une vie conforme à la sienne et dans laquelle il les a précédés ; ce même Jésus et pas un autre -. La référence critique à ce Jésus nous garde de le réduire aux dimensions d'un modèle, d'un archétype, voire d'un être mythique. Dans la même perspective, Joseph Ratzinger a donné, dans un article consacré à « Jésus-Christ aujourd'hui », l'avertissement suivant : « *pour que je puisse accéder au Christ intégral, et pas seulement à une partie de sa personne, saisie plus ou moins accidentellement, je dois prêter l'oreille au Christ d'aujourd'hui, tel qu'il se manifeste dans les*

sources, particulièrement dans la Sainte Ecriture ». ¹⁴ Jésus-Christ n'est ni une doctrine ni une idéologie, ni non plus un code ou un mythe, encore moins une religion : il est une personne qui a partagé notre histoire et qui vit « ressuscité » par l'Esprit de Dieu.

Dans 1 Jn 1, 1 ; 2, 6 ; 3, 7 ; 4, 2 ; 5, 6 ; 1 Co 2, 16 ; 2 Co 10, 1 ; Ga 2, 20 ; Ph 1, 18 ; 2, 3s ; He 2, 17 ainsi que dans d'autres passages, outre les évangiles eux-mêmes, est soulignée l'importance de Jésus de Nazareth comme paramètre de la vie chrétienne. C'est la raison d'être des évangiles que de présenter Jésus aux chrétiens de telle sorte qu'ils sachent bien qui Il est et quel est son chemin – et ainsi de ne pas risquer de tomber dans le gnosticisme ni de se forger un Jésus différent du Jésus historique, du Jésus de Nazareth -. Le sommet de la révélation divine a été atteint concrètement dans l'histoire par l'Incarnation de son Fils : « *Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous* ».

La revalorisation du Jésus historique est donc importante comme norme christologique afin d'éviter que ne se multiplient, par caprice ou par commodité, les portraits de Jésus. On fera ainsi l'économie, comme le précisait Kasper, d'une christologie vague et indifférenciée, éloignée de toute référence contextuelle et *ad usum omnium* – passe-partout. Le Jésus de l'histoire se prête moins aux accommodements : c'est celui qui dérange le plus. Il rend malaisé de se réfugier dans des questions d'orthodoxie, de doctrine ou de piété, car il interpelle en pointant vers la praxis, la vie concrète. S'en remettre à lui nous garde du risque de transformer la christologie en idéologie, de confondre foi et doctrine.

¹⁴ « *Jesucristo, hoy* » dans O. González de Cardedal (ed.), *Salvador del mundo*, Salamanque 1997, p. 307.

Le Jésus historique a incarné la Parole de Dieu, son dessein, son message et sa volonté sous une forme humaine. Jésus de Nazareth ne fut pas un personnage hors norme, mythique, mais l'authentique révélation de Dieu. Il est l'envoyé de Dieu ; le Fils de Marie est le Fils de Dieu, et c'est en Lui que Dieu s'est fait connaître de façon définitive et normative. Jésus-Christ est la norme suprême de la relation à Dieu, au prochain, au monde.

Le cardinal Ratzinger remarquait avec pertinence que *« si tout cela (connaître le vrai Jésus) ne doit pas en rester à une simple connaissance indirecte, mais si, au contraire, nous avons la volonté d'en faire une connaissance authentique, il nous faut faire un pas en arrière et nous demander : D'où vient tout cela ? Qui était-il réellement lorsqu'il vivait comme un homme au milieu des hommes ? Nous devons prêter attention aux sources qui portent témoignage des origines et qui peuvent donc corriger notre aujourd'hui égaré par nos propres illusions »*.¹⁵

Une question de fidélité

Connaître le Jésus de l'histoire ce n'est pas une simple question d'identité, mais également de fidélité envers la Révélation qui s'est opérée dans l'histoire en Jésus-Christ. C'est la seule manière pour nous de connaître son projet, son message, le chemin de salut qu'il nous a montré comme envoyé de Dieu ; c'est également la seule façon qu'ont les

¹⁵ « Jesucristo, hoy », dans X. Pikaza (ed.), *op. cit.*, p. 305s. Ratzinger a ajouté: *“La première rencontre avec le Christ a lieu dans l' aujourd'hui. En effet, on ne peut le rencontrer que parce qu'il est un aujourd'hui pour beaucoup de gens et que par eux il a un aujourd'hui. Mais pour que je puisse accéder au Christ dans sa totalité, sans en rester à un aspect capté de façon plus ou moins fortuite, il me faut me mettre à l'écoute du Christ d'hier tel que le montrent les sources, particulièrement dans les Saintes Ecritures.”* (p. 307). Ici il faudrait faire appel au récent document pontifical émanant de J. Ratzinger, *Dominus Jesus*.

Marianistes de comprendre avec certitude à quoi les engagent leurs vœux. Comme disciples, ils doivent se situer dans la *continuité* de son projet pour ne pas y être infidèles. Ils seront ainsi amenés à reconnaître et même à corriger certains aspects de leur cheminement, comme le fit, avant eux, un François d'Assise.

Dans le décret sur la Rénovation et l'adaptation de la vie religieuse (n°2), les Pères du concile Vatican II nous rappellent que « *La norme ultime de la vie religieuse étant de suivre le Christ selon l'enseignement de l'Evangile, cela doit être tenu par tous les instituts comme leur règle suprême* ». De son côté, Jean-Paul II, dans son exhortation apostolique sur la Vie consacrée, commence par affirmer, à propos de la vie religieuse : « *Le fondement de la vie consacrée est à chercher dans le rapport spécial que Jésus, au cours de sa vie terrestre, établit avec certains de ses disciples, qu' il invite non seulement à accueillir le Royaume de Dieu dans leur vie, mais aussi à mettre toute leur existence au service de cette cause, en quittant tout et en imitant de près sa forme de vie* » (n° 14 ; l'expression est soulignée dans le texte original). Et la Règle de Vie marianiste déclare : « *par les vœux nous embrassons un état de vie semblable à celui de Jésus et de Marie* » (art. 16).

Dans la pensée du P Chaminade, le Jésus de l'histoire est regardé de manière positive, même si cette pensée se trouve naturellement limitée et marquée par la christologie descendante. Jésus est le fils de Marie, humainement formé par elle. Dans ses Méditations, le P. Chaminade invite souvent à contempler le Jésus de l'histoire, même s'il a été « déformé » par une piété populaire fondée sur la connaissance que l'on avait de Jésus à cette époque et sur les évangiles.

Le Père Chaminade savait combien il nous est difficile, à nous, êtres humains, d'imiter et de faire nôtre un chemin

entrepris par un être différent, qui a précédé l'histoire ou qui se situe en quelque sorte au-dessus d'elle : Jésus-Christ « *a choisi une vie commune, ôtant par là tout prétexte dont on eût pu se servir, que le modèle étant trop grand, trop relevé, trop parfait, il n'eût pas été possible d'en tracer en nous une copie qui eût été ressemblante* » (ED II, 312). Nous ne pouvons imiter qu'un autre homme, que suivre celui dont le chemin s'inscrit dans l'histoire humaine avec ses limites et ses vicissitudes, c'est-à-dire un chemin « humainement praticable ». Voilà pourquoi il est capital de connaître ce Jésus de l'histoire qui nous invite à marcher à sa suite.¹⁶

Bien entendu nous devons nous garder de tomber dans une « jésulogie » qui réduirait Jésus à un modèle humaniste ou bien à un maître de doctrine traditionnel (typique des courants gnostiques).

4. Sources pour connaître Jésus-Christ.

Les évangiles constituent l'unique source utile et valable pour connaître Jésus de Nazareth, en tenant compte du fait qu'il s'agit de confessions de foi sous la forme de récits, portant la marque de la prédication et de la catéchèse des communautés concernées, leurs polémiques et leur apolo-gétique, leur liturgie et leurs lectures bibliques. Ils furent rédigés par des personnes qui étaient très dépendants de la tradition orale. Ce ne sont donc pas, à proprement parler, des biographies, des comptes-rendus ou des chroniques. Par contre ils présentent un intérêt historique certain : sans eux, il ne serait pas possible de traiter du Jésus pré-pascal,

¹⁶ Voir tout particulièrement Jon Sobrino, qui a beaucoup insisté sur ce point dans ses livres *Jesús en América latina*, Santander 1982, chap. 2 ; et *Jesucristo Liberador*, Madrid 1991, chap. 3.

du Jésus terrestre ;¹⁷ il en est d'ailleurs de même pour la Résurrection. Quant aux témoignages contemporains - Tacite, Suétone, Pline, Flavius Josèphe - ils ne nous apprennent rien que nous ne connaissions déjà par les évangiles.

Avec ses contemporains, le P. Chaminade lisait les évangiles comme d'authentiques biographies, amplifiées en outre par des récits et des élucubrations pieuses qui furent tissées peu à peu. De fait, certaines de ses idées sur Jésus ne correspondent pas à la réalité ; elles sont le produit de la dévotion populaire, d'une imagination pieuse, et résultent d'une lecture historiciste des évangiles, et également des légendes apocryphes - particulièrement en ce qui concerne Marie, les origines de Jésus et de sa mission, épisodes très appréciés du P. Chaminade -. Nous pensons aux scènes johanniques de Cana et de Marie au pied de la croix, toutes deux lues comme des scènes historiques. Nous ne voulons pas dire, cependant, qu'elles n'ont aucune valeur : le message est toujours là, et les Marianistes doivent *faire ce que [Jésus] dira*, et être avec Lui *au pied de la croix*.

On est conscient aujourd'hui du fait que toute christologie authentique doit partir des témoignages sur Jésus-Christ proposés par le Nouveau Testament, mais que, s'il ne faut pas les perdre de vue,¹⁸ on doit cependant les

¹⁷ Cf. le document de la Commission biblique pontificale d'avril 1964, « *Sur la vérité historique des évangiles* », dont on peut trouver une synthèse dans la constitution conciliaire *Dei Verbum*, n° 19, et qu'éclaire le document de la Commission biblique de 1993 (cf. n° 1).

¹⁸ W. Thompson, qui a étudié la christologie sous différents angles, affirme que « *Contemporary Christology seems correct to begin with, stay with, and always return to the Scriptures, especially the New Testament, as the fundamental, fuller source with which all later Christology must be in faithful continuity* » (*Christology and Spirituality*, 42). On peut y ajouter

interpréter à la lumière des connaissances nouvelles que l'on doit à l'exégèse biblique. Voilà ce qui distingue la christologie d'après Vatican II de la christologie traditionnelle. Bien entendu, aucune christologie, pour être pleinement légitime, ne devra ignorer la Tradition, en particulier les grandes étapes que furent les conciles, tout en gardant le cap d'une perspective herméneutique.¹⁹

Une christologie fondée sur les titres ?

Une dernière remarque : à la question « qui est Jésus ? » on a coutume de répondre par des titres - le Messie, le Fils de Dieu, le Sauveur -. Recourir aux titres par lesquels Jésus est désigné constitue, en fait, une démarche courante en théologie biblique. Il s'agit, la plupart du temps, de formulations post-pascales destinées à souligner tel ou tel aspect de Jésus. Habituellement, on connaît quelqu'un par sa vie, par ses actions publiques, et non par ses titres. Ce n'est que par la suite qu'on lui applique des titres précis, exprimant des aspects déterminés qui ont frappé les esprits.

Les évangiles combinent les deux choses : le récit de la vie de Jésus et également les titres contenus dans les confessions de foi *post-pascales* ; de cette manière est présenté un Jésus « complet », à la fois le Jésus glorifié et le Jésus historique. Le risque d'une christologie fondée sur les titres de Jésus serait de projeter sur sa vie, comme un *a priori* - inductif -, des aspects qui, historiquement, ne se sont dévoilés ensuite que progressivement. Plus précisément on risquerait de minimiser, voire même d'oublier tout simplement le *Sitz im Leben Jesu* de ces mêmes titres, leur

les remarques contenues dans les documents de la Commission théologique internationale sur la christologie.

¹⁹ Peut-être nous reprochera-t-on de nous limiter au Nouveau Testament, en négligeant la tradition postérieure...

lien avec l'annonce du Royaume de Dieu, et donc de ne voir en Jésus qu'une sorte de surhomme, très éloigné de l'être humain qu'il fut – christologie descendante -. Voilà pourquoi notre présentation de Jésus ne partira pas principalement des titres qui lui ont été donnés mais plutôt des récits de sa vie.

En résumé, c'est surtout dans les évangiles, ces témoignages autorisés et en même temps uniques, que l'on est confronté de la façon la plus légitime à la personne historique de Jésus, de ce Jésus source et fondement de la foi de ses disciples tout au long des siècles. C'est là que nous Le rencontrons directement et en toute clarté, tel que l'Esprit nous l'a légué – c'est pourquoi nous proclamons inspirés les évangiles, l'authentique Parole de Dieu -. Cette rencontre pose la question de l'importance et de la signification de ce Jésus-Christ pour moi ici et maintenant, de sa vie, de son message, et son ministère, de sa transcendance. Pour être légitime, la christologie doit donc se fonder sur *la vie* de Jésus de Nazareth, dont témoigne d'abord le Nouveau Testament, et qu'approfondit et précise ensuite la Tradition.

Affirmer que Jésus est mon Seigneur, qu'il est mort pour moi, c'est reconnaître que la christologie est, en dernière instance, une valorisation de ma personne – comme ce fut déjà le cas pour les auteurs du Nouveau Testament -. Il est Jésus-Christ pour moi, dans et à partir de ma vie.

Chapitre 2

La christologie du Père Chaminade

Faire dialoguer l'approche actuelle de Jésus-Christ avec celle du P. Chaminade, laquelle a déjà plus de deux siècles, suppose de connaître l'une et l'autre. Nous commencerons par présenter succinctement la seconde, qui a donné son visage à la Société de Marie.²⁰

La théologie du Père Chaminade était en substance celle de l'« Ecole Française de Spiritualité », qu'il avait étudiée et faite sienne. Ensuite, il y a naturellement ajouté des accents, des nuances personnelles. Le cardinal Pierre de Bérulle (1575-1629), fondateur de l'Oratoire, avait été le créateur de cette 'école' ; son enseignement avait été développé ensuite par Jean-Jacques Olier (1608-1657).²¹ Le Père Chaminade

²⁰ Nous ne connaissons aucune étude – ni même une simple présentation – qui soit consacrée à la christologie du Père Chaminade. T. Stanley, dans la bibliographie de sa thèse, *The Mystical Body of Christ according to the Writings of Fr. Chaminade* (Fribourg, 1952), n'en mentionne aucune. En revanche, il existe de nombreuses études sur la Mariologie ou sur l'organisation de la Société de Marie. Il est même révélateur qu'aucun des Supérieurs généraux, jusqu'au Père Juergens, ne se soit arrêté, dans ses circulaires, à la personne de Jésus : la christologie comme telle n'y est jamais traitée. Cela reste un travail à faire...

²¹ Sur Bérulle, voir W.M. (ed.), *Bérulle and the French School : Selected Writings*, New York 1989. Pour une étude plus ample de l'Ecole française, Id., *Christology and Spirituality*, New York 1991, chap. III.

s'est abondamment nourri des écrits de l'un et de l'autre, particulièrement de ceux de Monsieur Olier.

N'oublions pas que le Père Chaminade a également été sous l'influence des Jésuites, à l'école desquels il a été formé dès sa jeunesse, et dont faisait partie un de ses frères. Il faut souligner, d'autre part, le rôle de la Bible dans la pensée religieuse du Fondateur, spécialement les écrits de saint Paul ainsi que certains passages du Quatrième Evangile, qu'il citait volontiers. L'influence paulinienne est importante, entre autres dans ses Notes d'Instruction.

L'Ecole Française

La christologie de l'Ecole française mettait l'accent sur l'influence réciproque des « mystères de Jésus » et de l'expérience de foi. Elle s'appuyait, d'une part, sur l'Incarnation, de l'autre, sur la Trinité. La première était comprise de façon inclusive, embrassant à la fois la vie et la Résurrection de Jésus, c'est-à-dire que la vie de Jésus était considérée et jugée à partir de l'Incarnation du Fils, dans une perspective fortement théocentrique, qui revenait à faire de l'Incarnation le centre de la piété religieuse : Jésus est venu *pour* être le médiateur entre l'homme et Dieu.²² La christologie de cette Ecole est bien entendu « descendante » : l'Incarnation annonce déjà le salut dans sa plénitude. Cette même Incarnation, prise comme fondement théologique, explique que Marie soit vue comme Mère du Fils de Dieu - le simple statut de mère biologique ne saurait avoir un tel poids - mais également le principe selon lequel elle a été en tout associée à Jésus - qui est fondé sur Lc 2, 19 et 2, 51 : « [Jésus] leur était soumis ; et sa mère Marie conservait avec soin toutes ces choses, les méditant dans

²² Cf. T. Stanley, op. cit. p. 58ss.

son cœur » ; cf. EM I, p. 225, etc. – un principe que répétera également le Père Chaminade.

Bérulle privilégiait la méditation, la contemplation des mystères de Jésus, comme le fera plus tard le Père Chaminade. Pour lui, sont qualifiés de « mystères » aussi bien les épisodes historiques que le cœur, l'esprit de Jésus. Sa lecture des évangiles (y compris des apocryphes) était nettement historiciste et, dans cet esprit, expliquer ces mystères de Jésus (comme ceux de Marie) suppose de faire appel aux légendes pieuses les concernant. On récrivait alors les récits bibliques en y insérant des détails permettant d'insister sur les sentiments et les motivations de Jésus et de Marie : il s'agissait de parvenir au « cœur » de la personne de Jésus (et de Marie).

Pour cette Ecole, même si les « mystères » de Jésus, leur force, leur puissance, appartiennent au passé, ils conservent des mérites indéniables auxquels nous avons *part* si nous nous en imprégnons. Avec une forte saveur paulinienne, ceci nous rappelle Ph 2, 5-11 et son exhortation à adopter les mêmes attitudes, les mêmes sentiments, que Jésus. C'était le texte qu'aimait tout spécialement J.-J. Olier ; il parlera souvent de « *regarder Jésus, nous unir à Jésus et agir en Jésus* ». On comprend dès lors l'importance donnée à l'imitation de Jésus, à l'exigence de se conformer au Christ dans l'élaboration chaminadienne de la « méthode des vertus ».

Pôles traditionnels

Traditionnellement, toute christologie, y compris celle du P. Chaminade, était centrée sur les deux grands mystères de Jésus-Christ : son Incarnation et sa Passion. Etait donc relégué au second plan ce qui, justement, a repris de l'importance aujourd'hui, à savoir la vie de Jésus qui s'est déroulée entre ces deux moments, son ministère

d'évangélisation. Conformément à la théologie de son temps, le P. Chaminade accordait une importance beaucoup plus grande à l'Incarnation, fondant sur elle sa mariologie. Thomas Stanley pouvait donc affirmer que « *la spiritualité du P. Chaminade est non seulement théocentrique, mais encore, et tout particulièrement, christocentrique et même, si l'on peut parler ainsi, "incarno-centrique"* ».²³

Dans l'Incarnation sont incluses toutes les vertus et toutes les grandeurs de Jésus-Christ. Et de même que Marie a donné naissance au Christ, de même elle est mère de tous les Marianistes, les engendrant, les formant « *dans son sein* ».

Il est bien connu que, s'agissant de la vie religieuse, la Croix occupait une place importante dans la pensée du P. Chaminade. Dans les Constitutions de 1839 il indique que « *le crucifix (qu'ils portent sur leur poitrine) leur rappelle en permanence qu'ils doivent toujours vivre comme crucifiés au monde et à eux-mêmes, pour imiter Jésus-Christ crucifié* » (art. 179). « *Les religieux doivent vivre de la vie de l'esprit de Jésus, mais de Jésus crucifié* » (EP V, 44.26). « *Nous devons nous crucifier nous-mêmes devant le monde pour édifier le monde* » (EF I, 381). L'influence de saint Paul et aussi celle des Jésuites est évidente, d'où l'importance toute particulière accordée à la scène avec Marie et le disciple bien-aimé (Jean) au pied de la croix, thème de la Prière marianiste de Trois Heures.

La divinité de Jésus

Dans la christologie traditionnelle, dont s'inspire le P. Chaminade, la divinité de Jésus l'emportait sur son humanité, c'est-à-dire que l'on voyait principalement Jésus sous l'angle de sa nature divine. Il n'est donc pas étonnant

²³ Op. cit. , p. 73.

que, dans ce cas, Jésus soit l'être le plus parfait, dont l'homme peut tenter de se rapprocher en imitant les vertus (Cf. EF I, 380 ; EP I, 6. 81, 84). Nous devons cependant souligner qu'il avait également compris que l'on ne peut imiter Jésus-Christ que si l'on prend au sérieux son humanité : *« Pour nous rendre cette imitation facile et s'accommoder en quelque façon à nos faiblesses, il a choisi une vie commune, ôtant par là tout prétexte dont on eût pu se servir, que le modèle étant trop grand, trop élevé, trop parfait, il n'eût pas été possible d'en tracer en nous une copie qui eût été ressemblante »* (ED II, n°312). Ce point, caractéristique de la théologie actuelle, avait été très tôt compris et mis en œuvre par le Père Chaminade.

Ce dernier, par conséquent, contemplait davantage Jésus-Christ comme « divin modèle » (EF I, 443 ; ED II, 308-322 ; EP I, 6.81) que comme Messie (qualification pratiquement ignorée de lui). *« La perfection chrétienne, fin première que la Société se propose, consiste essentiellement dans la plus exacte conformité possible avec Jésus-Christ, Dieu devenu homme, pour servir de modèle aux hommes »* (Constitutions de 1839, art. 4). *« Nous devons être les images de Jésus-Christ ; ses actions doivent être les modèles des nôtres : pour faire une copie il faut d'abord jeter les yeux sur l'original »* (EO n°124). Tout cela est étroitement lié à la « méthode des vertus », qui a pour fin l'imitation de Jésus (et de Marie).

La théologie du P. Chaminade est donc nettement christocentrique. Le P. Stanley la qualifie même de « *théocentrisme christocentrique* ». ²⁴ En cela le Fondateur amorçait déjà ce qui caractérisera la théologie moderne : la revalorisation du Jésus de l'histoire, du Jésus fils de Marie.

²⁴ Op. cit. , 60 (théocentrisme christocentrique).

Fils de Marie

Tout au long de la tradition marianiste, à la suite du Père Chaminade, qui voyait là un point essentiel, Jésus-Christ a été perçu tout spécialement comme le fils *de Marie*. C'est grâce à elle qu'il s'est incarné, devenant ainsi un modèle pour les membres de la Société. Comme nous le savons, la filiation du Christ rejaillit en grâce de salut sur ses disciples : eux aussi sont fils de Marie. C'est ce que souligne très clairement ce célèbre texte du Fondateur : « *Nous avons tous été conçus en Marie, nous devons naître de Marie et être formés par Marie à la ressemblance de Jésus-Christ, afin que nous ne vivions que de la vie de Jésus-Christ, que nous soyons avec Jésus-Christ, comme d'autres Jésus, fils de Marie. Cum Christo unus Christus* » (E F I, 440). Cette phrase montre bien l'originalité de la "spiritualité" du Père Chaminade et l'importance accordée à l'Incarnation. On y observe également à quel point sa mariologie était christocentrique (aspect que la tradition marianiste postérieure a quelque peu perdu de vue).

A la différence de l'Ecole française, qui affirmait que le salut était dû au fait que le Fils de Dieu s'était fait homme, le P. Chaminade affirmait que c'était parce qu'il était devenu fils *de Marie*, valorisant en cela le rôle de cette dernière et, par voie de conséquence, celui du Jésus de l'histoire. En d'autres termes, là où l'Ecole française traditionnelle parlait de Jésus comme Fils de Dieu, appréhendé en termes trinitaires, le P. Chaminade parlait du fils de Marie, en termes christologiques. Il soulignait fortement l'Incarnation vue à partir de Marie.

La christologie du Père Chaminade est souvent compliquée par le caractère particulier de sa mariologie. Prenons l'exemple, fruit d'une longue tradition, elle-même alimentée par un imaginaire pieux, de l'idée selon laquelle

Marie a constamment accompagné Jésus, lequel l'associait en toute chose : « Notre Seigneur a toujours demeuré soumis à Marie : il n'a jamais rien fait que du consentement de Marie. La Sainte Vierge l'accompagnait partout jusque sur le Calvaire où elle offrait elle-même son adorable Fils » (EM II, 781). Il a formulé la même idée dans l'article 5 des Constitutions de 1839 : « Jésus-Christ a voulu naître de Marie : nourri et élevé par elle, il ne s'est jamais séparé d'elle durant tout le cours de sa vie mortelle : il lui était soumis, il l'associa à toutes ses œuvres, à toutes ses souffrances et à tous ses mystères ».^{24bis} Sur ce point précis, grâce à la meilleure connaissance que nous avons aujourd'hui de la Bible, la christologie (tout comme la mariologie) a beaucoup évolué.

Conformité avec le Christ

Malgré l'importance accordée au concept de Corps Mystique du Christ dans l'Ecole Française, et par conséquent chez le P. Chaminade,²⁵ leur vision christologique et ses conséquences sur la dévotion et l'ascèse relèvent de la piété individuelle, sans dimension sociale. C'est une vision de Jésus en lui-même, dans laquelle la prédication du Règne de Dieu brille par son absence, centrée qu'elle demeure centrée sur l'Incarnation et la Passion – comme dans le *Credo* -. La christologie de l'Ecole française, différente de la christologie médiévale, qui était hautement philosophique et conceptuelle, était devenue, peut-être par réaction, mystique et spirituelle, fondée sur les expériences de foi. Il s'agissait de parvenir à la « conformité avec Jésus-Christ », comme le dit encore la Prière marianiste de Trois Heures.

^{24bis} On peut aussi lire les méditations dans EM II, 779, 795, 802, 821, 827.

²⁵ T. Stanley, op. cit., chap. II.

Il est cependant certain que le P. Chaminade a également vu en Jésus un *frère*, et qu'il aimait en parler ainsi : « *C'est la grâce de l'Incarnation qui fait des chrétiens des fils de Dieu et des frères de Jésus-Christ* » (EP II, 165.38 ; cf. EP I, 58.1 ; 144.13 ; II, 162.27). Ici intervient le concept d'« alliance » : les Marianistes sont frères de Jésus-Christ, fils de la même mère, Marie ; ils doivent donc vivre à l'identique l'amour du Fils pour sa mère.

Contrairement à l'Ecole française, qui privilégiait le service - *servitude* - du Christ, le P. Chaminade, pour sa part, mettait l'accent sur la *conformité* avec le Christ (ED II, 471-473), sur la vie « en Christ » résultant d'une entente profonde avec Lui pour arriver à être d'autres christes, vivant en union étroite avec Lui. Rappelant saint Paul, il écrivait : « *La vie spirituelle ; ce n'est autre chose que la vie de Jésus-Christ, la vie menée selon l'Esprit de Jésus-Christ, de telle manière qu'on puisse dire : Je ne vis plus ma propre vie ; ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi* » (EF I, 445 ; cf. I, 442 ; Ga 2, 20).

Il est bien connu que le Fondateur parlait plutôt de Jésus-Christ comme de quelqu'un à *imiter* que comme d'un Sauveur. Plus exactement, il parlait de conformité avec Jésus-Christ. En effet, selon lui, d'ailleurs d'accord sur ce point avec saint Paul, le salut naît de la « conformité avec Jésus-Christ », laquelle résulte de l'imitation de ses vertus. Incontestablement, le Fondateur considérait comme fondamental d'« intérioriser Jésus-Christ » jusqu'à être comme Lui. Dans l'article 34 des Constitutions de 1839, il affirme que « *plus un religieux s'adonne à cet exercice (la méditation), plus il s'approche de sa fin, qui est la conformité avec Jésus-Christ* » (affirmation reprise dans la RV 1983, § IV du préambule).

Dans la spiritualité du P. Chaminade, il est essentiel que l'homme parvienne à cette « conformité avec Jésus-Christ », particulièrement en lien avec la Croix. Les Marianistes doivent donc acquérir l'esprit intérieur qui animait Jésus durant sa Passion, c'est-à-dire arriver se laisser « crucifier avec le Christ ». Sur ce point, le Fondateur fait écho à saint Paul.

Importance de la foi

L'accent mis sur la conformité avec Jésus-Christ est liée à la valorisation de *la foi*, comprise comme communion intime avec le Seigneur, une foi vivante et non conceptuelle, existentielle plus que doctrinale, et se nourrissant par conséquent de l'oraison (cf. EO 122-123). Pour les Marianistes, la foi est « *l'union de Jésus-Christ avec nous, union qui va jusqu'à nous transformer en Jésus. Par la foi, en effet, notre esprit éclairé ne pense plus que comme Jésus-Christ ; [...] notre cœur animé ne sent plus et n'aime plus que comme Jésus-Christ [...]. Notre volonté dirigée n'agit plus que comme Jésus-Christ...* » (EO 210 ; cf. EF I, 380 ; Const. 1839, art. 247). C'est par cette foi « *que nous concevons le Christ en nous* » (EF I, 224 ; 445). Il est clair que la foi, qui occupe une place centrale dans la pensée chaminadienne, au point de figurer dans la devise de ses disciples - *Fortes in fide* -, est au plus haut point christocentrique (Cf. EF I, chap. IV ; ED II, 422-426), et très proche du concept paulinien.

Voilà ce qu'expose l'article 58 de l'actuelle Règle marianiste : « *L'oraison marianiste est un exercice de la foi. S'y adonner avec persévérance fait parvenir à la foi du cœur, qui nous rapproche de notre fin, la conformité avec Jésus Christ* ».

La dimension sotériologique

La christologie du P. Chaminade est fondamentalement sotériologique, ce qui a déterminé l'orientation de ses rêves de Fondateur : se consacrer à aider les hommes à imiter Jésus lui-même. Comme ce dernier, les Marianistes « *[sont] tous missionnaires* » (EF I, 54). Le P. Chaminade écrit dans les Constitutions de 1839 : « *Le zèle pour le salut des âmes, raison d'être de la seconde fin de la Société, est seulement un des traits caractéristiques de ce divin modèle, de là on déduit que la Société n'a essentiellement qu'une seule fin, l'imitation de Jésus-Christ* » (art. 5).²⁷

En effet, le Fondateur associait naturellement imitation de Jésus-Christ et doctrine du salut : « *Les desseins pour lesquels Jésus-Christ s'est fait homme ne peuvent subsister qu'autant que l'on s'efforce de l'imiter, et en vain, sans cela, il aurait sacrifié sa vie et répandu son sang, puisqu'il ne fait l'un et l'autre que dans la vue que nous imiterions ses actions et que nous pratiquerions ses vertus* » (ED II, 313). « *Personne ne sera sauvé – affirme le P. Chaminade –, qu'autant qu'il aura une grande conformité avec Jésus-Christ : Dieu ne prédestine personne que pour être conforme à Jésus-Christ* » (EP I, 6.81).

En résumé

La particularité de la conception de Jésus-Christ qui a été celle du P. Chaminade comporte deux aspects : d'une part il voyait Jésus à travers son caractère divin, d'autre part il accordait, de façon explicite ou sous-entendue, une place éminente à Marie, en lien étroit avec l'Incarnation. La différence la plus notable entre la christologie du

²⁷ On trouve la même formulation dans V.C. : « *Plus on se laisse configurer au Christ, plus on le rend présent en agissant dans le monde pour le salut des hommes* » (n° 72) .

P. Chaminade et celle d'aujourd'hui est le souci actuel d'embrasser le *Jésus de l'histoire* dans sa totalité. L'important n'est plus alors d' *imiter* le Christ, mais de *marcher à sa suite*, comme nous l'avons remarqué dans les textes marianistes cités au début. On a redécouvert le caractère central du Règne de Dieu dans la mission de Jésus-Christ , et compris que sa mort sur la croix a été la conséquence logique de sa vie et de sa prédication. Tout cela sera exposé dans la suite de notre ouvrage.

Cet accent mis sur d'autres aspects de la christologie, comme on peut l'observer dans une nouvelle façon de concevoir la relation à Jésus-Christ – du souci d'*imiter* à celui de *suivre*-, est confirmé de façon explicite au début de la Règle marianiste. En effet, comme préambule au premier chapitre figure l'article 6 des Constitutions de 1891, repris et adapté à l'article 2 de l'actuelle Règle de Vie :

1891	1983
La Société de Marie n'a réellement qu'une seule fin : la plus fidèle <i>imitation</i> de Jésus-Christ, Fils de Dieu, devenu Fils de Marie <i>pour le salut des hommes.</i>	La vocation marianiste est un appel à <i>suivre</i> d'une manière spéciale Jésus-Christ, Fils de Dieu devenu Fils de Marie <i>pour le salut des hommes.</i>

L'article des Constitutions de 1891 reprend celui de celles de 1839. Dans la Règle de Vie de 1983, d'une manière claire et conséquente et en accord avec la théologie contemporaine, on parle systématiquement de *suivre* le Christ, au lieu de *l'imiter*. Au chapitre II, qui traite de la « Vie consacrée », le premier sous-titre est « *Suivre le Christ* ». De fait, cette version de la Règle marianiste est nettement plus christologique que les précédentes, c'est-à-dire qu'elle s'appuie sur l'homme Jésus-Christ lui-même, le Jésus de

l'histoire, davantage que sur ses vertus (à imiter) ou sur les mystères de sa vie. Elle se nourrit davantage de l'Écriture, comme on peut le voir dans les longues citations placées en tête de chacun des chapitres.

Abordons à présent la christologie néo-testamentaire et ses conséquences sur la vie religieuse marianiste.

Chapitre 3

La christologie néo-testamentaire

I. JESUS DE NAZARETH

La christologie d'aujourd'hui est indéniablement marquée par les réponses nouvelles qu'apportent les études bibliques : elle se fonde sur l'Écriture Sainte, « âme de la théologie ». C'est une différence essentielle par rapport à la christologie du XIX^e siècle (et des siècles antérieurs). Il s'agit fondamentalement d'une théologie qui part d'en-bas, « ascendante ». C'est dans cette même perspective que se situe la question à laquelle ces pages se proposent de répondre : qui est Jésus-Christ, en particulier pour les Marianistes ?

Lorsque, dans le Nouveau Testament, on veut affirmer que Dieu se manifeste de façon définitive et normative en Jésus-Christ, qu'en Lui Dieu se fait connaître et se laisse rencontrer, on souligne sa condition de fils. C'est pourquoi, dans le développement de la christologie, le titre, le qualificatif employé par antonomase dans la confession de foi est celui de *Fils de Dieu* – ou simplement de « fils », comme dans le Quatrième Évangile –, sous-entendu également « fils de Marie », auquel on adjoint souvent celui de « fils de l'homme ».

1. Jésus, fils de Marie : incarné.

A la question *qui est Jésus-Christ*, nous répondons spontanément qu'il est le « Fils de Marie », mais il va falloir prendre en compte les conséquences de ce qualificatif, qui sont celles de l'Incarnation. Dans quelle mesure prenons-nous au sérieux l'humanité et l'historicité de Jésus, avec tout ce qui en découle ?²⁸ C'est ce que soulignait déjà le P. Chaminade en ces termes : « *Que le religieux qui se prétend être le Fils de Marie ne cesse de contempler la vie de Jésus-Christ ; qu'il la compare avec la sienne...* » (ED II, 340.) Cependant, depuis le temps du Père Chaminade, nous sommes passés d'une christologie descendante à une christologie ascendante, faisant évoluer le concept même d'Incarnation.

Dimensions de l'Incarnation

A la différence de l'Ecole Française, le P. Chaminade n'a pas mis l'accent sur la conception virginale en tant que telle, mais bien plutôt sur la maternité de Marie, et par conséquent sur son rôle d'éducatrice de Jésus. Caractéristique de la pensée christologique chaminadienne par rapport à l'Ecole française, la filiation de Jésus reste pour lui un grand mystère. Le Fondateur souligne que celui qui est conçu, naît et grandit est *fils de Marie* – et pas seulement *fils de Dieu*-. Voilà le fondement de la *piété filiale* et de l'insistance qu'elle implique pour les Marianistes de se laisser former par elle, comme elle a formé son fils jusqu'à son âge mûr. Pour la même raison, on lit dans la Règle de Vie l'affirmation suivante : « *La vocation marianiste est un*

²⁸ Sur ce point, consulter particulièrement A. Torres Queiruga, *Repensar la Cristología*, Estella 1996, et J. A. T. Robinson, *The Human Face of God*, Londres 1973.

appel suivre d'une manière spéciale Jésus Christ, Fils de Dieu, devenu Fils de Marie... » (art. 2).

Cependant s'incarner signifie assumer les conditions propres à la vie sur terre. C'est une « humanisation » (Ngindu Mushete). Il ne s'agit pas seulement d'assumer une existence biologique, charnelle, mais également de participer à la vie d'un monde préexistant dans ses traditions, sa culture, son idiosyncrasie et son histoire, sans oublier ses relations sociales. Occuper sa place dans ce monde implique la possibilité d'y apporter des changements ; c'est ainsi que Jésus a vécu et agi. Il y a par conséquent une sorte de double Incarnation, si l'on peut ainsi qualifier le fait de devenir homme et de participer à notre histoire, avec ses fragilités, ses limites, ses misères, mais aussi ses richesses. La première façon, traditionnelle, d'entendre l'Incarnation, consiste dans le fait que le Fils de Dieu est devenu homme dans le sein de sa Mère. La seconde, reconnue et mise en relief plus récemment, situe l'Incarnation dans une histoire et une culture, une inculturation, comme le rappelle *Vita consecrata* : « Pour parvenir à une authentique inculturation, il faut avoir un comportement semblable à celui du Seigneur, qui s'est incarné et qui est venu au milieu de nous avec amour et humilité » (n°79).

L'Incarnation fut également sociale : elle s'est réalisée dans une trame humaine. Il s'agissait très concrètement d'un humble village de Galilée, avec ses nombreux marginaux et ses « malades », ses pauvres et ses « possédés », personnes auxquelles s'est tout spécialement intéressé Jésus. Il ne s'est pas incarné sous une apparence noble et supérieure, mais plutôt de manière humble, donnée aux autres, au point d'offrir sa propre vie pour ses frères. D'un point de vue théologique, on dira qu'il s'est

abaissé : « *Etant de condition divine, il s'est dépouillé de lui-même, prenant une condition d'esclave, se faisant semblable aux hommes... se faisant obéissant jusqu'à la mort...* » (Ph 2, 6ss). « *Il a été éprouvé en tous points à notre ressemblance, mais sans péché* » (He 4, 15 ; Mc 1, 13).

Le Verbe s'est fait chair

Parler d'Incarnation, c'est parler de l'initiative gratuite de Dieu de se révéler à travers l'humanité de Jésus, comme le dit saint Jean : « *Le Verbe (Logos) s'est fait chair... et il a habité parmi nous* ». Il s'est montré un Dieu proche, qu'il n'est pas nécessaire d'aller chercher hors de l'histoire, mais dans l'histoire elle-même : en Lui nous pouvons voir et entendre Dieu (Jn 8, 28. 38 ; 14, 9). Dans l'humanité de Jésus c'est l'amour de Dieu envers les hommes qui se manifeste (Jn 3, 16). Jésus-Christ est donc « *le sacrement de la rencontre de Dieu* » (Schillebeeckx). Quant à la notion d'« humanité », il ne s'agit pas d'une abstraction : elle se réfère à des hommes concrets, avec tout ce qui les caractérise, leurs vicissitudes, les circonstances de leur vie, leurs joies et leurs peines, leurs réussites et leurs échecs, leurs espoirs et leurs désillusions, leurs rêves et leurs cauchemars.

D'un autre côté, l'Incarnation réalise le projet divin d'une « humanité nouvelle », d'« une nouvelle création ». Ainsi on parle de Jésus comme du nouvel Adam (Rm 5). Cette « humanité nouvelle », il l'a vécue concrètement et manifestée dans sa mission évangélisatrice, en annonçant l'instauration du Royaume de Dieu.

L'Incarnation est donc une bonne nouvelle pour l'humanité (Lc 1, 42ss ; 2, 10s ; 11, 27) : un Dieu qui s'abaisse pour partager notre histoire, ayant compassion de nos misères et de nos limites, un Dieu qui proclame les Béatitudes, redonne aux hommes leur dignité et décrète que

la première des valeurs pour restaurer l'homme c'est l'amour, tel que Lui l'a vécu. Il est enfin un Dieu qui offre la réconciliation salvatrice.

Il a habité parmi nous

Ga 4, 4 nous rappelle que Jésus fut un juif au plein sens du terme : « *Il est né d'une femme, né sujet de la Loi* », dans la Palestine du temps d'Hérode, dans le cadre de la religion juive, celle de ses parents. Ce n'était pas un homme doté d'une connaissance infuse extraordinaire, mais il a grandi en sagesse (Lc 2, 52), en partant des connaissances limitées de son époque, y compris en matière religieuse (doctrines discutées, traditions en vigueur, tout cela contrastant avec les développements théologiques postérieurs), comme c'est le lot de tout être humain. Dans le même sens, il ne savait pas tout sur sa propre vie, ni sur sa destinée, ni même sur sa Passion ; on peut dire la même chose de son identité réelle, qu'il a découverte peu à peu. Ce Jésus pouvait être tenté (He 2, 18 ; 4, 15) et il a dû découvrir progressivement sa mission, telle que la voulait Dieu. C'est à propos de ces traits que l'on a pu parler de « la foi de Jésus », et il nous faut les garder à l'esprit si nous voulons rester honnêtes pour tout ce qui touche à l'Incarnation, sans tomber dans la tentation monophysite ou la vulgaire mythologie. Bref, Jésus n'a pas été moins homme que le commun des mortels, même s'il a vécu une communion unique avec Dieu.

L'Incarnation est un processus qui culmine dans la mort et se trouve sublimée dans la Résurrection. C'est dans ce cadre que se situe la scène johannique de Marie au pied de la croix : Jésus recommande à la Mère qui l'a conçu, lui, son premier-né, de prendre maintenant pour fils le disciple bien-aimé (prototype du croyant), et réciproquement.

L'Esprit Saint est l'acteur premier de l'Incarnation (Mt 1, 18 ; Lc 1, 35) et la continuité de cette Incarnation est assurée par la présence de ce même Esprit (Jn 15, 26 : 16, 13s ; Rm 8, 9). Grâce à Lui nous sommes des fils de Dieu (Rm 8, 16) et nous pouvons même devenir des fils de Marie !

Il est entré dans l'histoire humaine

Jésus n'était pas couronné d'une auréole, ni accompagné de toute une suite de pages. Il agissait comme un prophète habité par Dieu, un maître sûr de ses convictions. Il discutait sur la Loi comme tant d'autres rabbins, même si c'était avec une assurance évidente et une clarté absolue dans ses positions personnelles. Il n'est donc pas étonnant qu'au moment critique il ait été rejeté également par la foule à Jérusalem : on ne voyait en lui aucune supériorité extraordinaire, encore moins une dimension divine. Il a fini par mourir comme un malfaiteur parmi les malfaiteurs, abandonné de tous, même de ses plus proches.

Et pourtant ce Jésus humain, humble et fragile, ce Fils de Marie de Nazareth, c'était le Verbe de Dieu fait chair. En lui, la faiblesse de Dieu, comme dit saint Paul, est devenue folie pour le monde (1 Co 1, 18ss) . Voilà le Jésus que les Apôtres ont prêché, celui dont les Marianistes se sont engagés à être les témoins.

Ce qu'il y a de plus remarquable chez Jésus, à part quelques données factuelles, c'est ce qui transparaît à travers les quatre évangiles, c'est-à-dire son projet et son style de vie, ses paraboles, tant vécues comme racontées, grâce à sa relation exceptionnelle avec Dieu. Cette vie qui, d'une certaine manière, transcende l'histoire, a été perçue par les évangélistes et les premières communautés comme étant toujours d'actualité, et ils en ont témoigné dans leur vie de disciples, dans leur prédication, dans leur catéchèse,

et plus tard, dans la rédaction des évangiles. Cela explique que les évangélistes aient souvent eu recours au présent historique et que dans leurs récits, ils aient laissé Jésus lui-même s'expliquer (à la première personne) au lieu de parler de lui (à la troisième personne). Ces passages constituent le noyau le plus historique, non seulement parce qu'il correspond à des faits passés réels, mais encore parce qu'il transcende l'histoire elle-même et interpelle notre présent. Observons la manière d'agir de Jésus : elle nous révèle le fond de son cœur, la présence agissante de l'Esprit en Lui, et elle dessine peu à peu sa personnalité ainsi que les sentiments qui l'habitent.

Par Incarnation il ne faut donc pas entendre seulement, ni même d'abord, la conception de Jésus par Marie, mais son entrée concrète dans l'histoire de l'humanité ; il n'est pas seulement fils de Marie, mais également frère des hommes (He 2, 11.17), « *premier-né d'une multitude de frères* » (Rm 8, 29 ; Col 1, 15).

Le P. Chaminade, qui avait très bien compris cela, voyait la Congrégation comme « *une même famille, non seulement comme enfants de Dieu, frères de Jésus-Christ et membres de son Corps mystique, mais encore comme enfants de Marie...* » (EP I, 58.1). A la retraite de 1822 il affirmait à ses religieux : « *Toute notre grandeur vient, après Dieu, de la bienheureuse Vierge. C'est par son entremise que nous sommes enfants de Dieu et que Jésus-Christ est notre frère par la très pure naissance qu'il a prise de son sein et de son sang virginal* » (EP I, 144.13 ; cf. 165.38).

La place centrale de l'homme

Le fait même de l'Incarnation montre que l'homme est ce qu'il y a de plus important pour Dieu, « son image et sa ressemblance ». On ne peut donc pas honorer Dieu en

déshonorant l'homme – nous voulons dire l'homme intégral, et pas seulement son âme -. Cela apparaît très clairement dans la façon d'agir de Jésus : « *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat* » (Mc 2, 27). Nous sommes là au cœur des conflits répétés qu'a vécus Jésus durant son ministère.

De fait, l'Incarnation nous met en garde contre le mensonge du gnosticisme et celui du spiritualisme qui, en faisant écho au platonisme, déprécie la valeur du corps de l'homme. On ne rencontre pas Dieu en marge de la vie des hommes, à commencer par ceux que la société méprise ou ignore (Mt 25, 31ss ; Lc 4, 16 ; etc.).

« L'homme Jésus est, justement comme homme, le paradigme spécifique et irremplaçable de la manière chrétienne de vivre, par référence à Dieu et devant Dieu. Le connaître dans toutes ses dimensions est donc une exigence non seulement de l'intelligence, mais encore de la piété ».²⁹ L'humanité de Jésus nous interpelle donc puisqu'il s'agit de rien moins que du visage visible du Dieu invisible (Jean). Jésus-Christ lui-même incarne l'humanité voulue par Dieu dans l'histoire, dans la culture, mais également dans la marginalisation et dans la souffrance. Dieu exprime ainsi sa condamnation de l'indifférence et de la passivité devant ceux qui souffrent et devant les laissés-pour-compte. C'est ce Jésus-Christ qui appelle les Marianistes à le suivre, consacrant leur vie à continuer sa mission de rendre visible le Royaume de Dieu, son Père.

G. J. Chaminade avait compris que, grâce à l'humanité de Jésus, il était possible à ses religieux de Lui devenir conformes : « *Pour nous rendre cette imitation facile et s'accommoder en quelque façon à nos faiblesses, il a choisi une vie commune, ôtant par là tout prétexte dont on eût pu se servir, que*

²⁹ A Torres Queiruga, *Cristología*, p. 192.

le modèle étant trop grand, trop relevé, trop parfait, il n'eût pas été possible d'en tracer en nous une copie qui eût été ressemblante » (ED II, 312).

« Nous avons tous été conçus en Marie, nous devons naître de Marie et être formés par Marie à la ressemblance de Jésus-Christ, afin que nous ne vivions que de la vie de Jésus-Christ, comme d'autres Jésus Fils de Marie : Cum Christo unus Christus », affirmait le Fondateur (EF I, 440).

Ces citations nous feront peut-être mieux comprendre la profondeur de l'article 4 des Constitutions de 1839, dans lequel le P. Chaminade affirme que *« la perfection chrétienne, fin première que la Société de Marie se propose, consiste essentiellement dans la plus exacte conformité possible avec Jésus-Christ, Dieu fait homme, pour servir de modèle aux hommes »*. En termes plus actuels, l'article 2 de la Règle de Vie réaffirme que les Marianistes ont donc *« ...pour fin de devenir conformes au Christ et de travailler à l'avènement de son règne »*. Plus loin, voici l'article 11 : *« A l'exemple du Verbe incarné, nous voulons rester proches des hommes de notre temps et partager leurs joies et leurs espoirs, leurs angoisses et leurs souffrances »*. De son côté, *Vita consecrata* remarque que *« les personnes consacrées... se préparent à devenir, d'une certaine manière, un prolongement de son (de Jésus-Christ) humanité »* (VC 76).

2. Jésus, fils de Joseph : pauvreté.

Joseph, affirment les récits bibliques, n'a vécu que pour sa famille, dans l'oubli de soi, au service de Marie et de Jésus pour le meilleur et pour le pire : naissance de l'enfant, fuite en Egypte, retour d'exil et établissement en Galilée. Il vivait en « pauvre », au sens biblique du terme, détaché de ses intérêts personnels et subordonné à la volonté de Dieu.

Jésus a vécu en toute simplicité. On ne mentionne rien d'extraordinaire durant sa jeunesse. Ses parents ne lui ont légué en héritage ni fortune, ni célébrité, ni position sociale élevée. Il a hérité d'eux des valeurs, des principes, et particulièrement sa dévotion à Dieu, toutes choses qui ont marqué sa vie, ses projets et ses sentiments. Mieux encore, pour Jésus la famille humaine n'était pas ce qui déterminait sa vie : il savait s'en détacher lorsque était en jeu sa vocation de messager de l'Evangile. Dans sa vie publique, nous le voyons accorder une priorité absolue à sa mission. Sa seule vraie richesse était son Père céleste, et il invitait les autres à faire comme Lui : à renoncer à tout ce qui les empêcherait de cheminer avec Lui, sous la protection de son Père, en partageant le superflu avec les pauvres (Lc 9, 3ss : 12, 32ss). Faire la volonté de son Père était le cœur et le but ultime de sa vie (Lc 2, 8s).

Au cours de sa vie publique, Jésus ne s'est pas véritablement « installé » et rien n'indique qu'il se soit préoccupé de ses besoins matériels (c'était même un de ses intimes, Judas, qui s'en chargeait). Comme lui, ses disciples venaient de couches sociales modestes et vivaient également dans des villages. Bien plus, quand il les envoyait en mission, il leur donnait comme instructions d'aller à pied, « *avec un bâton et une seule paire de sandales, sans provisions* », comme les pauvres. Ils devaient mettre leur confiance en Dieu, et non dans les choses matérielles (Mt 6, 25-33).

Jésus a remis en question deux valeurs humaines communément admises. La première est la priorité accordée à la recherche et à l'acquisition des biens matériels, car ce choix constitue un véritable obstacle sur notre chemin vers Dieu et il empêche d'accéder à la compassion envers le prochain ; Jésus lui oppose le détachement et la générosité.

Quant à l'autre valeur, il s'agit des honneurs et d'une position sociale élevée, auxquels il oppose l'humilité et le sens du service. C'est la même image que nous gardons de son père sur terre, Joseph, « l'homme juste » (Mt 1, 19 ; cf. 27, 19.24). Aucun des deux n'appartenait à la caste sacerdotale (Jésus, en effet, était, dirions-nous, un « laïc »).

Les richesses endurcissent le cœur, occupent la place de Dieu et exigent qu'on les serve en priorité, à la place du prochain, au point de déshumaniser la personne. « *Nul ne peut servir deux maîtres, Dieu et Mammon* », dit Jésus, et d'ailleurs les mises en garde contre la richesse sont fréquentes dans la Bible, et particulièrement dans la bouche de Jésus. *Qu'il est difficile de s'ouvrir au Règne de Dieu si l'on est trop attaché aux biens matériels : il est plus facile pour un chameau de passer par le trou d'une aiguille !* C'est que l'argent rend esclave et empêche de voir le prochain (cf. les *épulons* de l'Antiquité) et de s'ouvrir à Dieu (Lc 16, 13.19ss). Rien d'étonnant à ce que les richesses soient considérées comme des empêchements à suivre le Christ, comme le montre la scène du jeune homme riche, et c'est encore plus vrai lorsqu'il s'agit de la vie religieuse ; le P. Chaminade en était très conscient. La Règle de Vie marianiste déclare : « Mettant notre confiance en Dieu seul, nous répondons à l'invitation du Christ à tout quitter pour le suivre » (RV 23). L'expression la plus claire et la plus manifeste de la pauvreté de Jésus est sa totale désappropriation de soi, à laquelle il invite ceux qui veulent le suivre, jusqu'au don de leur vie.

3. Jésus Fils du Père : obéissance.

La vie de Jésus tournait autour de deux pôles : son Père, *Abba*, et le royaume de ce Père. Son dieu est le Dieu du royaume, et le royaume est celui de Dieu, le Père.

Une relation filiale particulière

C'est un fait évident que Jésus avait une relation très étroite avec Dieu, qu'il appelait son *Abba*, son Père, et qu'il considérait comme tel.³⁰ De fait, on ne peut comprendre ni apprécier Jésus comme il convient si on laisse de côté sa relation avec son Père. A l'origine, on proclamait cette relation en confessant qu'il était « *le Fils de Dieu* », vraiment, dans son sens premier de *Fils* unique de ce Dieu *Abba*. Puis, en approfondissant cette relation très particulière, on en est arrivé à la confession trinitaire.

Les intuitions, la compassion et les attitudes de Jésus sont fonction de son étroite relation avec son *Abba*, de sa profonde expérience religieuse de l'amour et de la miséricorde de Dieu Père. Cette relation est évoquée à l'aide d'une expression particulière dans les deux passages de l'Evangile qui évoquent une voix venue du ciel et proclamant : « *Tu es / celui-ci est mon Fils bien-aimé...* » (Mc 1, 11 ; 9, 7) ; elle est reprise et longuement développée dans le Quatrième Evangile, qui appelle souvent Jésus, tout simplement, « le Fils », et Dieu, « le / mon Père ».

Parler de Dieu comme père c'est rendre compte d'une expérience religieuse, d'une relation très étroite qui se manifeste chez Jésus par la confiance, la proximité avec Dieu et, dans certaines actions, une autorité inhabituelle au nom de ce même Dieu. On note des attitudes paternelles de bonté, de pardon, de miséricorde et des exhortations à entretenir des relations humaines dignes de vrais frères. Jésus se montre également fidèle et disponible pour accomplir la volonté de Dieu, à la manière d'un fils à l'égard de son père qui l'aime.

³⁰ J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Salamanque 1995 (seconde partie).

Appeler Dieu *Abba* montre le degré de confiance et de proximité avec Dieu d'un fils à l'égard de son père qu'il aime. On parle ainsi de l'« obéissance de Jésus », ce qu'il serait plus exact, pense González Faus, d'appeler « disponibilité » à accomplir sa volonté, comme cherche à nous le faire comprendre le Nouveau Testament (l'obéissance supposant plutôt l'exécution d'ordres).³¹

Jésus vivait sa relation avec Dieu le Père dans une attitude de disponibilité à son égard. Comme fils, il était attentif et réceptif à sa volonté (Jn 4, 34 ; 5, 19s. 36s. ; He 5, 8). Donc si sa manière d'agir révèle cette volonté divine, c'est que Dieu est effectivement quelqu'un qui se donne en tout par amour, qui est sensible aux difficultés de l'homme, spécialement celles de l'émigré, du marginal : en un mot que c'est un authentique père.³²

Jésus nomme la volonté salvifique de Dieu « le royaume » ou « le règne de Dieu ». Puisque les deux sont inséparables, on ne peut pas connaître pleinement le Père si on ignore le royaume de Dieu. Prétendre comprendre le Père autrement c'est risquer de l'effacer, de le mystifier, en sorte qu'il ne reste rien ou presque rien de lui, si ce n'est une image romantique. En effet, le Père de Jésus n'est autre que le Père du Royaume, qu'il présentait en paroles et en actes. Nous aurons à nous arrêter plus longuement sur cette question de Royaume de Dieu.

Puisqu'il est Fils de Dieu, comme le dit saint Paul, Jésus-Christ nous permet, à nous aussi, de devenir fils de Dieu et de pouvoir crier *Abba*, Père (Rm 8, 15 ; Ga 4, 6). Et si nous sommes fils du même Père, nous sommes également frères

³¹ *Acceso a Jesús*, Salamanque 1979, chap. 3.

³² La dimension paternelle de Dieu est déjà présente chez les prophètes, spécialement ceux qui sont antérieurs à l'exil, qui insistent sur la justice et la compassion (*tesdaqa*, *hesed*).

entre nous. « L'authenticité de notre qualité de croyants chrétiens, de fils de Dieu le Père, se vérifie si nous marchons réellement sur le chemin concret de la filiation, c'est-à-dire si nous suivons Jésus. En effet, le Père s'est révélé en lui, qui est le Fils et le seul véritable chemin pour réaliser le processus de la filiation ». ³³ Voilà une vérité à laquelle le Père Chaminade attachait un poids particulier.

La foi de Jésus

Prendre pleinement au sérieux l'humanité de Jésus amène à penser qu'il a pu faire certains choix et les réaffirmer, qu'il a été tenté, qu'il a prié, qu'il a été sujet de foi.

Parler de la foi de Jésus peut paraître choquant ; et pourtant le Nouveau Testament l'atteste (cf. Mc 9, 23 ; 11, 22ss ; Lc 11, 1 ; 23, 46 ; He 5, 7s ; 12, 2 etc.) et il faut postuler le fait si l'on considère avec sérieux l'humanité de Jésus. ³⁴ Jésus est un modèle de foi, d'une foi comprise comme relation existentielle de confiance, d'espérance et de disponibilité, qui n'est ni doctrinaire ni intellectualisée, mais au contraire intimement liée à la vie, comme en témoigne le centurion lorsqu'il s'exclame : « *Vraiment cet homme était fils de Dieu* » (Mc 15, 39) en voyant de quelle manière Jésus était mort, dans une telle communion avec Dieu qu'il a remis sa vie entre ses mains.

L'article 3 de la Règle marianiste rappelle : « *notre vocation s'enracine dans la foi et le baptême qui ont fait commencer en nous la vie de Jésus-Christ* ». Les sous-titres du chapitre III soulignent cette mystique : « *Union en Jésus-*

³³ J. Lois, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1995, 167.

³⁴ Cf. K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Ensayo teológico y exegético*, Madrid 1975, 211-226.

Christ », « *Communauté en progrès* » (croissance de la communauté en Christ).

La foi de Jésus et sa relation avec Dieu s'expliquent l'une l'autre, révélant ainsi qui est Dieu pour Jésus et quelle est sa volonté, quels sont ses choix et ses préoccupations, si l'on peut dire : « *Qui m'a vu a vu le Père* » (Jn 14, 9), alors Jésus est médiateur, ou plus exactement Il est celui qui fait connaître la volonté de Dieu, comme l'expriment ces titres : Messie (ou fils de David) et le prophète (Dt 18, 15ss). Jésus dit et fait ce qu'il entend et voit de son Père (Jn 8, 38). « *Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler* » (Mt 11, 27 et Jean en maint endroit).

Jésus est la révélation la plus éclatante de Dieu lui-même, de ses propositions, de sa volonté et de ses attentes. Il est en quelque sorte « l'exégèse de Dieu », la « parabole de Dieu » (E. Schweizer) : grandeur dans l'humilité de son existence, richesse dans la pauvreté de sa vie matérielle, justice dans la miséricorde envers le pécheur, sagesse dans la folie de la Croix, force dans la faiblesse humaine - comme on le voit dans beaucoup de paraboles, Jésus manifeste sa vérité en brisant les schémas traditionnels -. Donc, pour connaître Dieu, comme l'explique saint Jean, il faut d'abord connaître Jésus-Christ, qui est sa Parole et son visage : Il est le *logos* de Dieu (*logos* : discours, présentation).^{34bis}

Un Dieu différent

Jésus avait de Dieu une conception différente de celle des pharisiens et des autres juifs. Dans les conflits et les controverses se manifestaient des présupposés différents

^{34bis} [NDE] : cf. aussi Bruners Wilhelm, *Wie Jesus glauben lernte*, traduit et adapté par le CIAM-Kinshasa, *La foi de Jésus, un rude apprentissage*, Ed. de L'Epiphanie, Kinshasa, 2002.

sur la question de savoir qui est Dieu et quelles doivent être nos priorités dans la vie. Même si, dans les controverses, le thème immédiat était habituellement quelque tradition, coutume, loi ou norme religieuse, en réalité le motif du conflit se référait à des conceptions, à des appréciations divergentes sur Dieu. L'attitude de Jésus vis à vis du Temple et des pratiques cultuelles, ses réactions face à certaines traditions, même lorsqu'il s'agissait d'interpréter la Loi, montrent son souci de rejeter des manières fétichistes, voire même idolâtres, d'aller vers Dieu, d'entrer en dialogue avec un Dieu connu et compris par Jésus comme radicalement différent³⁵. Jésus entraînait en conflit avec les puissants parce qu'il rejetait leurs dieux, des dieux écrasant l'humanité, foulant aux pieds la dignité et la liberté humaines. Ses mises en garde contre la richesse se situent sur la même ligne : elle est un dieu (Mammon) qui exige qu'on lui rende un culte. On peut dire par conséquent que Jésus pratiquait rigoureusement le second commandement, qui prône la destruction des faux dieux.

Le Dieu de Jésus est un Dieu « scandaleusement » différent. En effet, Jésus présente un Dieu libérateur et partenaire des marginaux, et non un Dieu oppresseur et aliénant, qui réduit la valeur de la personne humaine – et qui sera l'objet des critiques des Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre ou de tant d'autres –, ni un Dieu auquel on a recours pour soumettre et exploiter les autres. Le Dieu de Jésus privilégie le bien-être de la personne humaine dans sa totalité et il a pour principe directeur la miséricorde et la justice (comme chez les prophètes d'autrefois), et, par conséquent, la vie dans sa dignité humaine, comme nous

³⁵ Il faut souligner l'intérêt salutaire des efforts déployés aujourd'hui pour parvenir à la découverte du « Dieu de Jésus » (cf. Caravias, Rahner, Grelot, Schlosser).

dirions aujourd'hui. Cela est bien illustré par les scènes de Mc 3, 1-5 et 7, 1-16 : « Ce qui est en filigrane dans les controverses, c'est la réalité de Dieu en relation avec les êtres humains et la réalité des êtres humains en relation avec Dieu »³⁶.

Allons plus loin : le Dieu de Jésus est effectivement un Dieu « partisan », comme l'ont bien souvent affirmé les prophètes d'autrefois, car il donne sa préférence aux pauvres et aux marginaux, à ceux que la société, *son* peuple, devrait accueillir comme des frères. C'est le Dieu du Royaume messianique incarné par Jésus. Plus clairement, c'est le Dieu de la vie, opposé à toute forme de mort (Mc 12, 27 ; Mt 22, 32 ; Lc 20, 38 ; Jn 10, 10 ; 14, 6 ; etc.), de cette mort qui résulte du culte que l'on rend aux autres dieux que sont le pouvoir, le prestige, l'argent (cf. les trois tentations de Jésus).

En résumé, le Dieu de Jésus n'est pas celui d'une religion inventée ni celui des philosophes, ni nécessairement celui des théologiens. Il est le Dieu qui se manifeste dans la miséricorde, la justice, la liberté, le pardon, la paix, le bonheur... en Jésus.

Ainsi priait Jésus

Nous savons bien que dans le Nouveau Testament Jésus n'apparaît pas souvent en prière. Par contre, les quelques mentions qui en sont faites se situent à des moments-clés : il se retire à l'écart avant de commencer sa mission, au moment de choisir ses disciples les plus proches, à Gethsémani, et parfois il fuit la foule pour pouvoir prier. Il est alors généralement seul, en un lieu silencieux, disponible intérieurement pour la rencontre avec Dieu. La

³⁶ J. Sobrino, *Jesús Libertador*, Madrid 1991, 217.

seule prière que Jésus nous ait laissée, le *Notre Père*, exprime ce que prier voulait dire pour lui et quelle relation il avait avec son Père. Il demande que cette expression de sa foi soit reprise par ses disciples, avec lesquels il partage sa prière.

Les autres moments où nous pouvons voir quelle était la vie de prière de Jésus, en dehors de ces mentions explicites, ce sont ses fréquentes références à Dieu comme à quelqu'un de très proche, tel un fils se tournant vers son père. Comme l'authenticité d'une prière se mesure à ses fruits, nous pouvons en déduire que la prière de Jésus ne se limitait pas à une simple prière intime, mais qu'elle devenait rapidement motivation, énergie pour l'action : agis comme Dieu agirait ! La communion de Jésus avec Dieu partait de la vie et y renvoyait, vivifiante, salvifique.

Paul insistera sur cette même relation qui existe entre les religieux et Jésus-Christ : être « en Christ », revêtir le Christ, mourir avec lui, être crucifié avec lui... et de cette union jaillit le cri : « *Abba, Père* » (Rm 8, 15 ; Ga 4, 6). C'est une expérience et pas seulement une méditation ; il s'agit de devenir intime avec lui et non de se contenter de le contempler. Cette expérience résulte d'une présence, celle de l'Esprit du Christ, comme le dit souvent le P. Chaminade : comme premier point de toute oraison, il faut « *examiner le lien qu'a Jésus-Christ avec le thème de notre méditation* » (EO 123) ; « *et le second acte de notre méditation doit être de s'unir à Jésus-Christ par le désir et par la prière. Par le désir, chercher à prier comme lui, avec lui, et par lui* » (EO 122).

4. Jésus porteur de l'Esprit : chasteté.

L'histoire de Jésus commence avec l'Esprit : Jésus a été conçu par l'opération de l'Esprit et a été baptisé par ce même Esprit. Il est certain qu'Il a vécu et agi avec une énergie et un courage impressionnants, alors même qu'il

était faible (*paresia*), mais l'Esprit de Dieu l'habitait.³⁷ C'est cet Esprit qui lui a donné la sagesse (son attribut traditionnel) que nous admirons en lui et qui le caractérise comme Messie, dans le mouvement des promesses de Dieu à son peuple. Jésus avait une perception particulière de l'homme et de Dieu et il invitait ses disciples à la partager : en un mot l'Esprit de Dieu habitait en lui.

L'Esprit de vie qui l'a accompagné depuis sa conception est demeuré avec Lui jusqu'à la fin. Ce même Esprit est encore présent aujourd'hui, lien entre nous et Jésus de Nazareth, sa « force herméneutique », celle qui rend possible sa présence (Jn 14, 15-20). Voilà pourquoi le P. Chaminade pouvait dire qu'« *une personne vraiment chrétienne ne peut et ne doit plus vivre que de la vie de notre Seigneur Jésus-Christ. Le religieux y est appelé d'une manière spéciale* » (ED II, 335). « *Qu'est-ce qu'un véritable religieux ? C'est un religieux qui vit de l'Esprit de Jésus-Christ, qui vit la vie même de Jésus-Christ* » (EF I, 445).

Jésus était tellement absorbé par la mission que le Père lui avait confiée qu'il n'était pas disponible pour une vie conjugale, un sujet, d'ailleurs, dont le Nouveau Testament ne parle pas, se concentrant sur ce qui a mobilisé toute la capacité d'amour de Jésus : les hommes, particulièrement les laissés-pour-compte. Toute la force affective de Jésus était orientée vers la mission ; *ses frères, ses sœurs, sa mère ce sont tous ceux qui, comme lui, font la volonté de son Père* (Mc 3, 32-35 ; Mt 10, 37). Ses disciples constituent sa famille. Certains vivent avec une passion intense le projet de salut

³⁷ Prenons bien garde de ne pas commettre d'anachronisme en projetant sur la divinité de Jésus des affirmations dogmatiques postérieures et en parlant déjà de l'Esprit en termes trinitaires.

[NDT] On pourrait citer ici « ... *Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort.* » 1 Co 1, 27.

de Dieu, « *eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du Royaume des Cieux* » (Mt 19, 12b), Jésus occupe parmi eux une place éminente.

Quant à la question de la chasteté pour des religieux, ne se réduit pas à une option ascétique, encore moins à la dimension physiologique, nous le savons bien. La chasteté concernant toute l'affectivité, en parler conduit à évoquer l'esprit de famille. Pour Jésus, parler de chasteté c'est parler de « sa famille » élargie, constituée par ses disciples. Pour les Marianistes, qui s'engagent à suivre Jésus-Christ au plus près, chasteté signifie abandon total, sentiments et émotions, pour construire la grande Famille marianiste – et cela n'implique nullement fermeture aux autres, qui cherchent également à « *accomplir la volonté du Père* ». L'article 21 de la Règle marianiste rappelle que « ... *c'est en donnant à l'amour pour [leurs] frères une place de préférence [qu'ils manifestent leur] amour envers le Seigneur* ».

Jésus s'est opposé à tout acte de discrimination, particulièrement pour des motifs religieux. Sa compassion pour les victimes de discriminations l'a entraîné dans plusieurs conflits. On sait qu'Il a rejeté le système injuste, fondé sur les concepts et les lois de la *pureté* (Lv 11-16), défendu en particulier par les pharisiens et radicalisé par les Esséniens de Qumran. Traditionnellement, la notion de pureté séparait les fils de Dieu, ceux qui étaient « *saints comme Lui-même est saint* » (Lv 20, 26) des autres, des pécheurs ; ceux qui pouvaient vivre à l'intérieur des murs de la communauté, de ceux qui en étaient écartés. La tare de l'impureté frappait certaines professions (changeurs, médecins, bergers) mais également les pauvres, dont on pensait qu'ils l'étaient par châtement divin ; de plus on les jugeait souvent malhonnêtes, enclins au vol et à la tromperie, peu dignes de confiance. Quant aux malades et

aux infirmes, ils se situaient du côté des impurs, des morts à la vie sociale. Ne parlons pas des lépreux ni de ceux qui étaient « *possédés par un esprit impur* » (Mc 1, 23 ; 3, 11.30 ; 5, 2).

Les purs, eux, ne devaient pas entrer en contact avec les autres, que nous venons de citer, ni même leur témoigner de la pitié. Jésus a rejeté ce système avec toutes ses implications et mis en avant le principe de la compassion, de l'amour à l'exemple de celui du Père, qui rassemble tous les hommes sur un pied d'égalité, sans discrimination pour des raisons socio-religieuses, ou autres. Le Père, d'après Jésus, accueille tous ceux qui s'approchent de Lui, festoient avec Lui, comme il le montre par sa propre attitude et dans ses diverses paraboles.

En effet, un des traits caractéristiques de Jésus était sa *compassion*,³⁸ comme cela ressort des évangiles : « *Montrez-vous compatissants, comme votre Père est compatissant* » (Lc 6, 36), c'est l'image qu'il se fait de Dieu le Père. Une telle exigence rappelle celle de l'Ancien Testament : « *Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint* » (Lv 19, 2). La racine sémitique du mot compassion se trouve dans le substantif « entrailles » (*rajam*) et exprime une conduite conséquente (com-passion = j'éprouve pour l'autre ce que l'autre éprouve pour moi). La compassion est un sentiment maternel (comme nous l'apprend déjà la linguistique : « entrailles »), ce qui suppose donc de la vie, aide, protection. Tel est Dieu pour Jésus (cf. Jr 31, 20) et ainsi se comportait-il lui-même. Être rempli de compassion c'est sentir comme Dieu et agir comme Lui.

³⁸ Souvent, compassion (*oiktirmoss*, *planchnizo*) est traduit par « miséricorde » (correspondant à *eleos*), terme qui suppose une attitude de supériorité et une motivation morale ou éthique.

En somme, la disponibilité inconditionnelle et totale de Jésus à la volonté de son Père vient d'un cœur brûlant d'amour pour Lui, et cette passion est inséparable de celle qui éprouve pour la dignité de l'homme. Il a un cœur « chaste » celui qui peut déclarer : « *Bienheureux les cœurs purs* ». Voilà ce que signifie le commandement de l'amour, conjugué par Dieu et par les hommes. « *En Lui se résument toute la Loi et les prophètes* » (Mt 22, 40). De fait la prédication de Jésus fut anthropo-théo-centrique ; elle comportait deux pôles, l'homme et Dieu, qui, ensemble, constituent ce qu'il appelait le « Royaume de Dieu ».

Ceux qui entraient dans son projet étaient appelés à assumer cette vision des choses et à prêcher le Royaume. C'est cela aussi qu'assument les Marianistes, comme le rappelle leur Règle de Vie : « *Nous avons donc pour fin de devenir conformes au Christ et de travailler à l'avènement de son règne* » (art. 2), et à l'article 11 : « *A l'exemple du Verbe Incarné, nous voulons rester proches des hommes de notre temps et partager leurs joies et leurs espoirs, leurs angoisses et leurs souffrances* ».

Jésus fut un prophète animé par une grande vision, celle d'un monde fraternel centré sur l'homme, ce qui va de pair avec l'idée de placer Dieu au-dessus de tout.

5. Jésus fils de David.

Interrogé par Jésus sur son identité, Pierre lui répond : « *Tu es le Messie (le Christ)* » (Mc 8, 29), terme qui évoque l'idée de libération. Le judaïsme attendait du Messie une libération sur un plan essentiellement politique, avec l'instauration d'un royaume de style davidique, en plus d'une clarification définitive de la Loi. Si Jésus a été exécuté comme « *roi des Juifs* », c'est parce que l'on avait compris qu'il y avait en lui une transcendance, et qu'il la

revendiquait, rejoignant les espérances juives d'un roi messianique, d'un roi libérateur. C'est à ce titre qu'il a été rejeté.

Cependant, nous confessons que Jésus est la révélation messianique attendue mais libératrice dans un autre sens. Voilà pourquoi il pouvait dire à ses disciples : « *Quant à vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient ; heureuses vos oreilles parce qu'elles entendent... Beaucoup de prophètes... ont souhaité voir ce que vous voyez... entendre ce que vous entendez* » (Mt 13, 16s) et avertir que « *est heureux celui qui ne trébuchera pas à cause de moi* » (Mt 11, 6). Le messianisme de Jésus n'est ni nationaliste, ni triomphaliste, ni légaliste, et, pour sûr, il n'a rien de militaire ni de royaliste.

Jésus libère de la mort

La libération proposée et réalisée par Jésus durant sa vie touche à des aspects vitaux : se libérer des catégorisations imposées selon des critères sociaux, religieux, ethniques, économiques. C'est dans ce contexte que se situent la majeure partie de ses miracles, les repas pris avec les pécheurs, ainsi que la proclamation des Béatitudes (cf. Lc 4, 17s ; Mt 11, 2ss). Jésus rejette le système d'*apartheid* fondé sur des concepts et des lois de pureté. C'est d'ailleurs pour avoir pris parti pour les laissés-pour-compte et à cause du système qui établit ces principes injustes qu'il est entré en conflit avec les autorités, lesquelles veillaient au maintien des catégories établies. Jésus, en effet, se situait au-delà des conventions du code de l'honneur alors en vigueur.

Il invitait à se libérer des complexes de supériorité (Mc 9, 33-37 ; Mt 18, 1-4), de l'esclavage du paraître et du qu'en-dira-t-on (Mc 12, 38s ; Mt 6, 2.5), des haines et des rancœurs qui divisent ou détruisent (Mt 5, 21-25 ; 18, 21s ; 23-25) et même des fausses images de Dieu, et d'une religion qui

maintient l'homme dans l'oppression ou la peur (Jn 8, 19. 55 ; 14, 1 ; 15, 21 ; 17, 3). Ses critiques envers les gardiens de la Loi se situent dans cette même optique : elles ne s'en prennent pas à la Loi elle-même, mais aux « légalistes » (Mt 23). Il est significatif que les guérisons d'aveugles sont formellement associées au messianisme de Jésus (Mc 10, 46ss ; Mt 9, 27ss ; 12, 22s ; Jn 9, 22ss). On a pu dire à son sujet : « *Nous savons qu'il ne se fie pas à l'apparence des gens* » (cf. Mt 22, 16).

La grande nouveauté de l'itinéraire de Jésus est de libérer l'homme des forces qui veulent le détruire. C'est ce que Marc met en relief dès le début de son Evangile, dans le premier acte public de Jésus, un exorcisme : « *Un enseignement nouveau, donné d'autorité* » (Mc 1, 27). L'exorcisme s'adresse à la racine, à la base de toute expression et manifestation contraire à l'homme, du point de vue de Dieu. L'homme est libéré de l'emprise de Satan, qui est une puissance de destruction (voir Mc 5, 1-13).³⁹ De fait, c'est dans le cœur de l'homme que se cachent les forces du mal, qui « le rendent impur », en le gardant éloigné de Dieu (Mc 7, 20-23).

La liberté est par conséquent une composante essentielle de l'Evangile ; elle signifie respect de la personne et de sa destinée. A l'inverse de la soumission, la liberté s'accorde avec la disponibilité. C'est le seul cadre dans lequel peut se

³⁹ L'association entre le péché et les maladies physiques, évidente dans le cas de certaines guérisons, correspond à la mentalité ancienne (et en beaucoup d'endroits encore aujourd'hui). Elle est expressément récusée dans le cas de l'aveugle-né, en Jn 9, 2s. Mettre en relation pardon des péchés et guérison ne correspond pas à notre conception de la faute morale (jamais mentionnée), mais elle met en lumière la miséricorde gratuite de Dieu pour l'homme, la restauration de son intégrité (voir Mc 2, 3-12 : Qu'est-ce qui est plus facile, pardonner les péchés ou faire marcher un paralytique ?). C'est un thème fréquent dans les Psaumes.

déployer le véritable amour. Jésus se heurtait aux habitudes de soumission aveugle, en particulier au nom de Dieu, qui fait perdre à la personne sa dignité et sa liberté. Saint Paul affirme que « *là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté* » (2 Co 3, 17) ; « *le Christ nous a libérés pour que nous restions libres* » (Ga 5, 1). Aujourd'hui l'article 11 de la Règle des Marianistes stipule : « *Le témoignage d'une totale fidélité est spécialement requis d'une communauté qui veut porter au monde la libération en Jésus-Christ* ».

Jésus libère en vue de la vie

Aller vers l'autre et l'accueillir, tel est le geste libérateur par excellence, car il nous rapproche du marginal et renverse les barrières qui séparent et même opposent ; une réconciliation est alors possible, la personne retrouvant la dignité que lui refusait la société. Les repas que Jésus prend chez les uns et chez les autres, dans la ligne de son projet et de son message, en sont une belle illustration.

Il est certain que Jésus partageait assez fréquemment son repas, particulièrement avec certaines personnes ; les évangiles accordent à ces repas une attention non négligeable ; ils constituent même le cadre narratif de plusieurs paraboles. Ils sont partagés avec des pécheurs, des publicains, des pharisiens - en privé ou en public -, avec une foule affamée, et, bien entendu, avec ses disciples. Si ces repas sont divers, ils ont un dénominateur commun : la communion, libérée de tout préjugé et de tout mépris. Rappelons-nous qu'autrefois le repas avait un caractère sacré ; il exprimait la communion et l'intimité partagée avec les commensaux. Jésus a également été critiqué à ce sujet : *il mange avec les pécheurs* (cf. Mc 2, 15s) ; c'est un glouton (cf. Mt 11, 19).

Or pour lui, les personnes comptent plus que les traditions ; la communion franche et fraternelle l'emporte sur le respect des règles sacrées. Ce maître, prophète de Dieu, montre ainsi que son Dieu est différent de celui qu'adorent ceux qui le refusent ou l'écartent pour de simples raisons de rites : c'est un Dieu à visage humain, pétri de compassion. Voilà un père qui accueille un fils prodigue ; un roi qui pardonne à son débiteur ; un maître qui festoie avec des gens que son entourage considérait comme indignes. C'est là qu'il faut placer le repas de la Cène, qu'on appelle habituellement « eucharistique » (et donc nos Eucharisties d'aujourd'hui).

Jésus, le Messie, s'est révolté contre ceux qui « ferment les portes du ciel et gardent les clés du Royaume » (cf. Lc 11, 52), qui s'appuient sur la religion pour créer et rendre opératoire une nouvelle catégorie socio-religieuse - opposant justes et pécheurs, purs et impurs - et qui s'en servent pour satisfaire leur ambition personnelle (cf. Mt 23). Bref, Jésus ne se rebellait pas contre la religion ni contre la Loi, mais seulement contre le mauvais usage qui en était fait, c'est-à-dire contre le légalisme. En conséquence, il se rebellait également contre un Temple de Dieu fermé aux non-juifs (Mc 11, 17 ; Jn 4, 20-24).

La Loi de Dieu et le légalisme

Le Messie aurait pu proposer une interprétation définitive de la Loi. En fait, il la centre toute entière sur le commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Jésus allait plus loin encore en affirmant que la place centrale occupée indûment par la Loi devait être cédée à l'homme : la volonté de Dieu s'exerce en fonction de l'homme et c'est comme homme que l'on peut bénéficier de son salut. Il n'est donc pas étonnant que Jésus ne se soit pas

occupé de la Loi comme telle , encore moins qu'il n'ait pas songé à établir un nouveau code de lois, chose que pourtant on lui attribuera par la suite. Il était en conflit avec le légalisme, l'application aveugle de la Loi et sa casuistique. Dieu n'est pas le Dieu des lois, mais le Dieu des hommes. Il n'est pas étonnant que la personne même de Jésus ait été considérée comme *évangile*, bonne nouvelle de Dieu : il a clairement montré le chemin de l'authentique humanisation de l'homme, à qui il accordait une considération absolue et qu'il plaçait au centre de l'attention de Dieu. Si Jésus se comporte ainsi, c'est parce que l'homme est Fils de Dieu. On peut donc dire qu'en Jésus-Christ se manifeste la *philanthropie* de Dieu.

Voilà une série de raisons pour lesquelles l'authentique libération messianique suscite de la *joie*. Dans ses paraboles, Jésus parle de fêtes, de mariages, de brouhaha, comme dans l'épisode des noces de Cana. Il s'agit d'une joie pour *ce* monde et non d'une joie réservée au ciel. Jésus lui-même n'était pas un homme sombre, ascétique, comme l'ont représenté certains peintres, encore moins – les témoignages évangéliques n'en conservent nulle trace – un existentialiste dépressif et angoissé. Il ne parlait pas de veillées funèbres, de misères ni même de l'Enfer. Sa joie de vivre était elle-même cause de scandale (cf. Mt 11, 19 ; Lc 7, 39). Son joug, dit-il, est « *léger et facile à porter* ».

Cependant, la libération dans le cadre de l'histoire n'est pas le but suprême du salut annoncé par Jésus. Le salut chrétien, pas plus que le Royaume de Dieu, n'atteint sa perfection dans ce monde. Il ne se réduit pas non plus aux dimensions socio-politiques ou psychosomatiques, même s'il passe cependant par elles. Avec Jésus nous ne sommes pas devant un salut supra-historique mais devant un salut

qui trouve son total épanouissement dans la plénitude de la vie avec Dieu, qui transcende la vie terrestre.

En résumé, Jésus est vu comme libérateur, à de nombreuses reprises dans le Nouveau Testament, alors que l'Ancien Testament privilégiait le concept de rédemption. Jésus libère de l'esclavage du péché (et pas seulement de l'esclavage moral), de la mort et du joug de la Loi (cf. Lc 4, 18s ; Mt 11, 2-5 ; Jn 8, 31-36 ; Rm 6, 18-23 ; 7, 3ss ; 8, 2-21 ; Ga 4, 21-31 ; 5, 1-13). La libération qu'il apporte vise à la création d'une communauté de vie fraternelle et veut permettre aux hommes d'atteindre la plénitude de la vie en Dieu, c'est-à-dire qu'elle ambitionne une vie réconciliée avec les hommes et avec Dieu. Nous retrouvons bien là le sens de la demande très ample du *Notre Père*, « *pardonne-nous... comme nous pardonnons* », qui est suivie d'un commentaire dans Mt 6, 14s. Le pardon qui détruit le mur de séparation construit la communauté, de même que le péché la met à bas. On sait à quel point le Nouveau Testament insiste expressément sur le pardon. Le disciple doit être ministre du pardon, selon la recommandation du Ressuscité : « *Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis...* » (Jn 20, 22s ; Mt 5, 23s ; 18 ; Lc 24, 47).

Etre libéré du péché doit s'entendre dans un sens personnel aussi bien que collectif, individuel comme social. Il ne s'agit pas seulement d'une libération morale, puisqu'elle concerne également les tabous, les lois (rituelles ou autres) qui séparent et opposent les hommes, la religion mal comprise, la convoitise et l'avarice, la volonté de dominer les autres, certaines discriminations sociales... et va jusqu'à libérer les hommes des idoles, ces dieux de mort. La libération du Christ permet de reconstruire la fraternité et de retrouver la liberté originelle de l'homme (cf. les

miracles). Le règne et l'exercice d'une telle liberté, c'est le Royaume de Dieu.

6. Jésus et le Royaume de Dieu.

Nous touchons là à un point névralgique : la réalité immédiate que Jésus représentait et annonçait, à savoir le Royaume de Dieu. Ce thème n'a pas été traité par le P. Chaminade ni par la théologie de son époque ; cette dernière mettait tout l'accent sur l'Incarnation et sur le rôle rédempteur de Jésus centré sur la Croix. C'est notamment l'exégèse critique qui a remis à l'honneur l'importance de la vie historique de Jésus ; elle a redécouvert et mis en évidence la place centrale du Royaume de Dieu dans la prédication de Jésus, raison d'être de sa mission. Examinons cette question avec soin.

L'identité de Jésus ne peut se comprendre en dehors de ces deux réalités : le Père et le Royaume de Dieu (Mc 1, 14s ; Lc 4, 18). Cette dernière expression résume son message à la manière d'un slogan. Le Royaume de Dieu a été non seulement l'objet de l'enseignement oral de Jésus, mais ce dernier l'a encore manifesté au monde par sa façon d'agir. En effet, il y avait une cohérence et une complémentarité admirables entre la prédication de Jésus et sa pratique.

Le Royaume de Dieu, voilà la véritable passion de Jésus, indissociable 1) de la manière dont il considère Dieu (son Père), mais aussi les hommes (ses frères) ; 2) de son souci pour les pauvres et les laissés-pour-compte – qui sont également nos frères ; 3) de sa liberté à l'égard de la Loi et des coutumes qui empêchent l'épanouissement de l'homme en tant que personne. Comme fils de Dieu, nous sommes libres et non esclaves, dit saint Paul (Ga 4, 5).

Le Royaume de Dieu, qu'est-ce que c'est ?

Rappelons d'abord que, jusqu'à la fin du siècle dernier, on a souvent confondu le « Royaume de Dieu » avec « les cieux », en partie, probablement, à cause de l'expression équivalente de « Royaume des cieux », employée par Matthieu, mais aussi à cause de préjugés métaphysiques. « Royaume » a cependant le sens de *règne* ; l'expression se réfère au Règne de Dieu (*malkut [a'] hashammaim* - les cieux - étant une circonlocution permettant d'éviter de prononcer le nom de *Dieu*). Le Royaume que Jésus nous a fait connaître est le Royaume de Dieu parce que Dieu est le Dieu du Royaume annoncé depuis les temps anciens et ardemment désiré.

Nous savons bien que le Royaume de Dieu n'est jamais défini dans le Nouveau Testament ; on en présente différentes facettes, souvent dans un langage métaphorique, signe de l'impossibilité de l'enfermer dans une définition. En fait, il s'agit d'une réalité non pas matérielle mais existentielle, et essentiellement dialectique : on commence à en expérimenter la réalité dès ici-bas, alors qu'il n'est pas pleinement de ce monde ; il se situe au fond du cœur, mais se manifeste également à l'extérieur. C'est un « déjà-mais-pas-encore » religieux, mais également social.

Qu'est-ce qui caractérise vraiment ce Royaume de Dieu ? C'est un règne *de Dieu*, il est donc orienté vers son futur, vers son triomphe universel. Jésus l'annonce comme une réalité *déjà* commencée (Mc 10, 15 ; 12, 34), qui se concrétise quand sont remplies les conditions qu'il pose, et tout d'abord l'anéantissement du règne de Satan (cf. les exorcismes : Mc 1, 24ss ; 3, 22ss ; Mt 12, 28). Telle est la mission qu'il donne à ses disciples : annoncer par la parole et par les œuvres l'urgence du Royaume de Dieu. C'est là un point très important : il s'agit d'un royaume qui

commence à être réalité dans ce monde, dans l'histoire humaine et s'articule avec l'espérance messianique du peuple d'Israël, comprise en termes d'histoire humaine.

Le Royaume de Dieu annoncé par Jésus est une réalité proche ; c'est une nouveauté qui ne cadre pas avec le concept traditionnel et donc ne se situe pas dans la continuité des institutions et des espérances en vigueur. C'est précisément l'annonce de ce royaume comme Royaume de Dieu qui a fourni aux adversaires de Jésus l'occasion de comploter pour se débarrasser de lui. Dans ce Royaume, en effet, priorité est donnée aux pécheurs, aux marginaux, à ceux qui ne comptent pas dans la société, y compris dans la société religieuse, et non pas aux *justes* ni aux *purs*.

Cependant, le Royaume de Dieu n'est pas une réalité résultant de la seule activité humaine (pas même de celle de Jésus) ; il fait « *irruption de l'extérieur* » (Lc 17, 22ss), il est fruit de la grâce de Dieu ; c'est un don qui croît indépendamment de l'homme, comme les graines (Mc 4) ; « *Que ton Règne vienne* », demandons-nous dans la prière de Jésus. C'est pourquoi le Royaume de Dieu n'est pas un simple reflet de la société, ne résulte pas de la seule action de l'homme.

Dans le monde juif, spécialement dans les cercles apocalyptiques et chez leurs adeptes, évoquer le Royaume de Dieu revenait à parler de Dieu et de son intervention salvifique en vue d'imposer sa *souveraineté* en faveur de son peuple fidèle. La connotation politico-militaire était évidente.

Pour Jésus, la plénitude du Royaume de Dieu se situe dans l'avenir et au-delà de ce monde (Mt 24, 26s ; 13, 24-30.47-50, ainsi que les paraboles sur la croissance du Royaume). On ne participerait à cette plénitude qu'après la

vie sur terre ; de là le thème du jugement divin, qui est en relation avec l'attitude adoptée par Jésus et ses enseignements. « *J'avais faim et vous m'avez donné à manger* » (cf. Mt 25, 32ss). Par conséquent, Jésus joue un rôle déterminant pour l'accomplissement du Royaume de Dieu et pour les moyens d'y participer (Voir le message de Jean qui ne mentionne pas le Royaume de Dieu mais met Jésus lui-même à sa place).

Pour savoir en quoi consiste ou ce qu'est en réalité le Royaume de Dieu annoncé par Jésus, le plus simple est d'écouter les paraboles de Jésus et d'observer sa manière d'agir. Dans Actes 10, 38, Pierre rappelle que Jésus « *a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du diable* ».

Au Royaume de Dieu s'oppose le royaume de Satan, « l'esprit immonde », mis particulièrement en relief par Marc (1, 23-27.34.39 ; 5, 6ss) ; les forces de la chair, la haine, l'égoïsme, la convoitise, l'avarice... détruisent la communauté, provoquent des souffrances et même la mort. Dieu ne règne pas là où règne Satan. L'irruption du Royaume de Dieu entraîne le commencement de la fin de cet anti-royaume, ce qui constitue déjà en soi une bonne nouvelle : « *Es-tu venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es : le saint de Dieu* » (Mc 1, 24).

Jésus et le Royaume de Dieu

A partir de la Résurrection de Jésus, on a compris que la réalisation du Royaume de Dieu était inséparable de sa personne, qu'il était *l'unique médiateur* entre Dieu et l'homme(cf. Lc 11, 20 ; Mt 12, 28), lui qui détruit le royaume de Satan. Dès lors, la foi en Jésus-Christ prendra une importance particulière. Jean avait compris, et il y insiste dans son Evangile, que la bonne nouvelle, l'Evangile, était

intimement liée à Jésus-Christ, plus précisément à ce qu'il signifie pour l'histoire de l'humanité : le Royaume de Dieu, avec ses composantes de libération, de rédemption et de réconciliation universelle, qui sont autant de signes de vie, car le Royaume de Dieu est un royaume de vie. Cela est mis en lumière par des signes tels que les guérisons et les résurrections (cf. Mc 12, 27 ; Mt 22, 32 ; Lc 20, 38 ; Jn 10, 10 ; 14, 6). Jésus est la véritable exégèse du Royaume de Dieu. Par conséquent, prendre parti pour Jésus-Christ c'est prendre parti pour le Royaume de Dieu et réciproquement ; l'un n'est pas concevable sans l'autre. Dans l'Évangile de Jean, Jésus se présente lui-même - « *Moi, je suis...* » - (cf. Jn 8, 24.28.58 ; 13, 19) ; c'est l'équivalent de la présentation du Royaume de Dieu dans les Synoptiques. Le Royaume de Dieu est volonté de Dieu : Jésus est la Parole incarnée de Dieu, « le roi » (Jn 6, 15 ; 12, 13 ; 18, 33-37 ; 19, 19-22), et son royaume n'est pas de même nature que les royaumes du monde (Jn 18, 36 ; Mc 10, 42-45).

Chez Jésus, aux paroles correspondaient des actes: médiateur du « Royaume de Dieu », il s'offrait aux hommes pour les rendre plus humains et plus fraternels, abattant les murs de discrimination, pardonnant les péchés et éliminant les peurs et les angoisses existentielles. Jésus voulait libérer l'homme des entraves qui l'empêchent d'être pleinement homme - y compris les entraves religieuses (Mc 2, 27 ; Mt 11, 19 et 12, 1ss.) - et qui l'empêchent, par conséquent, d'être plus proche de Dieu et d'être véritablement son image. Nous comprenons donc les discussions qui opposaient Jésus aux autorités juives sur des questions doctrinales et juridiques.

Jésus prêchait avec ses mains, son regard, ses gestes, touchait les impurs, mangeait avec eux ; il manifestait ainsi la proximité de Dieu, servant d'intermédiaire entre Dieu et

l'homme. Pour lui, il s'agissait d'abord de l'amour inconditionnel et gratuit de Dieu qui rompt tout schéma pré-établi, qui n'attend même pas qu'on lui demande pardon pour pardonner, si du moins on est réceptif à ce qu'il dit et que l'on met son espérance en Lui. Cette espérance deviendra une confiance / foi. Jésus a ouvert une ère de liberté qui a rendu possible la réconciliation.

En bref, Jésus ne se contentait pas d'annoncer le Royaume de Dieu ni d'attendre passivement son avènement, mais il s'efforçait d'en faire une réalité actuelle. C'est pour cela que, *dans la mesure où son disciple continue à soutenir la cause du Royaume, il est à même de mieux comprendre qui est Jésus*, car on ne peut connaître Jésus en dehors de ce qui fait la raison d'être de son existence : rendre actuel le règne de Dieu parmi les hommes.

La façon dont Jésus se comporte dans la vie, au nom de Dieu, montre combien il est proche des hommes. Sa présence est une présence qui « humanise » ; voilà ce que l'on appelle le « règne de Dieu » ; il ne devient réalité que dans la mesure où l'homme accepte cette présence transformante de Dieu. Sa réponse positive porte le nom de *conversion*. Le caractère inédit d'un tel projet de transformation de l'humanité par sa médiation, une telle exhortation à se convertir ne pouvait que s'adresser à tous, y compris aux justes. Cependant, combien de prétendus « justes » l'ont rejetée ! Dans les évangiles, de telles personnes sont qualifiées d'hypocrites.

Les miracles en particulier sont des « *clameurs du Royaume* » (González Faus) ou des *signes* (saint Jean) évidents de ce que le Royaume de Dieu est à portée de main, avec son pouvoir sauveur et libérateur. Il est sauveur dans la mesure où ces mêmes miracles manifestent la victoire sur des maux concrets (maladies, faim) et où il

redonne la vie en l'arrachant au pouvoir de la mort. Il est libérateur dans la mesure où il libère des oppressions (maux qui sont attribués au pouvoir démoniaque, angoisse du péché) et des discriminations (cf. Is 61, 1s ; Lc 4, 18 ; Mt 11, 2-5) et restaure la dignité de la personne comme enfant de Dieu. Les exorcismes sont des indicateurs clairs de la réalité de cette présence. Les guérisons de lépreux signifient la fin de la marginalisation systématique pour des motifs socio-religieux, et l'intégration dans la communauté de Dieu ; les repas avec les pécheurs marquent la fin de l'excommunication et la joie de la réintégration. La cécité reflète ce que nous appelons manque du sens de la vie ; il s'ensuit généralement que les aveugles guéris finissent par suivre Jésus, lui qui leur a « ouvert les yeux ». La paralysie évoque l'impossibilité de se mouvoir, non seulement physiquement, mais également spirituellement. Quant aux pains multipliés, solidairement partagés, ils rendent *réelle* la fraternité.

La majeure partie des paraboles, dont beaucoup se réfèrent expressément au Royaume de Dieu, ont, par nature, un caractère pédagogique et présentent le plus souvent une dimension spectaculaire, « miraculeuse » : la découverte d'une perle précieuse ou d'un trésor, les merveilles des semailles, un banquet pour les pauvres, la remise d'une dette... Bien entendu, les miracles n'étaient pas seulement des procédés pédagogiques, mais également *paradigmatiques* : les disciples doivent à leur tour annoncer la proximité du Royaume de Dieu, de la même manière que Jésus, c'est-à-dire en guérissant et en pratiquant des exorcismes (Mt 10, 8s).

Un royaume de pauvres

Si nous observons attentivement les personnes auxquelles Jésus annonçait ce Royaume, nous constatons qu'il s'agit en priorité des pauvres, des humbles et des marginaux. A Nazareth il proclamait qu'il avait été envoyé « *pour porter la bonne nouvelle aux pauvres* » (Lc 4, 18 ; 7, 22 ; cf. Mt 11, 5). Les évangiles montrent qu'à l'exemple des prophètes anciens, Jésus fréquentait les pauvres et les marginaux, c'est-à-dire ceux que la société méprisait. Il les préférait, non parce qu'ils auraient été meilleurs que les autres, mais du simple fait qu'il s'agissait de pauvres et de marginaux. Joachim Jeremias, qui a étudié d'un œil critique les caractéristiques du Jésus de l'histoire, affirme que pour Jésus « le Royaume appartient *uniquement aux pauvres* ».⁴⁰ La préférence de Jésus pour les pauvres et les marginaux est particulièrement évidente dans son style de vie et dans la qualité des gens dont il appréciait la compagnie - lui « *l'ami des publicains et des pécheurs* » (Mt 11, 19 ; 9, 11 ; Lc 15, 1s) - y compris ses propres disciples, qui faisaient partie des *'am ha'aretz* - des pauvres - du peuple. Elle se manifeste également dans ses critiques à l'encontre du pouvoir dans ses différentes manifestations (repas, position sociale, relations) et dans l'attitude de mépris et de rejet que les tenants de ce même pouvoir lui ont opposée en retour. Jésus affirme explicitement, dans les Béatitudes, la priorité accordée aux pauvres par Dieu lui-même : « *Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous* » (Lc 6, 20). Il n'est donc pas surprenant que, à deux reprises, la manière d'agir de Jésus, plus encore que sa personne, soit pour

⁴⁰ *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1973, p. 142 (cf. P 119-148). Bien entendu, le terme de « pauvres » ne désignait pas seulement les mendiants ; il englobait tous ceux qui appartiennent aux « catégories sociales défavorisées ».

certain objet de scandale (cf. Mt 11, 6 ; 15, 12 ; Lc 7, 23). Au Jugement dernier, ce qui sera déterminant pour avoir part au Royaume dans sa plénitude sera la façon dont on aura traité les pauvres, lesquels sont les *frères du Seigneur* (Mt 25, 32s). Et, pour finir, Jésus est mort comme un exclu, comme un criminel, hors de la cité (Mc 12, 8 ; He 13, 12).

Cette option clairement préférentielle de Jésus, prise au nom de Dieu, a pour conséquence une critique de la société tout aussi évidente. Le Royaume de Dieu est garanti aux pauvres et aux humbles, non aux riches et aux puissants de la société. Même si l'appel à la conversion, lancé aussi bien par le Baptiste que par Jésus, s'adresse à tous, il concerne davantage les riches.

Dans ce monde antique, étaient pauvres tous ceux qu'accablaient les pénuries socio-économiques - les paysans, les artisans, qui vivaient chichement de leur travail, ceux qui ne pouvaient rembourser leurs dettes... et pas seulement les mendiants - les marginaux, les bannis de la société (lépreux, bergers, publicains, femmes). En d'autres termes, il s'agissait des personnes ignorées ou exclues par les puissants, plongées dans la misère sans espoir de s'en sortir, et habitées par un fatalisme résultant de leur situation.⁴¹ Dire que pour eux le Royaume de Dieu

⁴¹ Pour nos sensibilités et à la lumière des réalités socio-économiques du monde, la notion de « pauvres » inclurait, en plus des matériellement indigents, ceux qui sont découragés, tristes, ceux qui souffrent de la solitude et qui n'ont qu'un avenir : l'espérance que Dieu leur donne, ceux qui sont culturellement pauvres (sans beaucoup d'instruction, quand ils ne sont pas totalement analphabètes, avec toutes les conséquences que l'on devine, ceux qui sont dépourvus du sens de la beauté et de la nature), ceux qui sont spirituellement pauvres (qui ne connaissent pas d'autres valeurs que les instincts primitifs, matérialistes, ceux qui manquent de sens critique), ceux qui suivent la loi de la « jungle » (pratiquant la violence pour survivre), entre autres.

constitue une bonne nouvelle signifie que leur misère touche à sa fin, que finiront par régner la justice, la compassion, la fraternité (qui les intégrera dans la communauté, en fera des membres à part entière) et que, pour Dieu, ils n'appartiennent plus à un cercle éloigné, mais qu'ils sont au contraire ses préférés.

Quant aux disciples, il leur incombait de faire en sorte que le Royaume de Dieu soit réellement une bonne nouvelle pour les pauvres. A quoi Jésus les appelle-t-il ? – à partager sa vie, puis à partir en mission. Il n'est pas venu pour montrer comment aller au ciel, mais comment faire pour que le ciel commence sur terre ; en ce sens, nous pouvons dire qu'il ne fut ni un maître gnostique ni un disciple d'Aristote. Cette indéniable préférence pour les marginaux a fait que Jésus a été considéré par les puissants de son temps comme un obstacle à leur position sociale, répétant donc le cas du Baptiste ; il entraînait ainsi en conflit avec cet 'anti-royaume', avec ses valeurs et ses structures de péché.

Il va de soi que le Royaume de Dieu est une réalité universelle : ce n'est pas un *ghetto*, et il n'est pas non plus réservé à une seule catégorie sociale ; par contre, il ne peut

La plus grande partie de ces catégories ou types de pauvres doivent sans doute leur état à leur situation socio-économique ; c'est pour cela que la pauvreté matérielle est celle qu'il faut éradiquer en premier.

Le Chapitre général marianiste de 1996, CE 42, affirme avec justesse : « quand nous parlons des « pauvres », nous ne nous référons pas seulement à ceux qui le sont économiquement, mais également à ceux qui sont exclus d'une pleine participation à notre société, ceux qui vivent sans espérance ou sans amour et ceux qui n'ont jamais entendu aucune annonce complète de l'Évangile. Parmi les personnes pauvres, nous inclurons par exemple ceux qui souffrent la violence et l'oppression, les jeunes sans espoir, les enfants de la rue, les personnes déplacées, les vieillards abandonnés, les handicapés, et particulièrement les malades du sida... »

pas y avoir de Royaume de Dieu dont les pauvres seraient exclus. Pour les riches, il deviendra réel dans la mesure où ils se solidariseront avec les pauvres (et non l'inverse), où les intégreront et partageront avec eux, comme Jésus l'a affirmé à maintes reprises. Le Royaume de Dieu sera une mauvaise nouvelle pour ceux qui auront tourné le dos aux pauvres. Luc, en particulier, nous rapporte en deux occasions les avertissements que Jésus donne à ce propos (Lc 6, 20-26 et 16, 19-31). N'oublions pas non plus le tableau du Jugement dernier en Mt 25 (v. 31-46).

La compassion envers l'exclu est une autre caractéristique du Royaume de Dieu, et elle se retrouve dans de nombreuses actions de Jésus : « *Prends pitié de moi ; Jésus eut pitié...* (*splanchnizein* : cf. Mc 1, 41 ; 6, 34 ; 8, 2 ; Mt 14, 14 ; 15, 21-28.32 ; 17, 14-29 ; 20, 29-34 ; Lc 7, 13 ; 17, 11-19 ; etc.).

Synthèse provisoire

Tant par sa manière d'agir que dans sa prédication, Jésus donne une nouvelle clé de lecture de l'histoire : *la position centrale de l'homme*, la priorité donnée aux faibles et non aux puissants en tant que tels – en faveur desquels, pourtant, on a coutume d'écrire l'histoire, une histoire dont, par ailleurs, le petit peuple est exclu -. Jésus affirme que ce qui fait la grandeur de l'homme c'est la primauté de l'amour, synthèse de la volonté de Dieu (Mc 7, 15 et parallèles). C'est l'histoire racontée à partir des pauvres, *l'histoire de l'Evangile lui-même* (peut-être faudra-t-il apprendre à lire les évangiles avec les lunettes de la narration plutôt qu'avec celles de la dogmatique). Dans le Royaume de Dieu les grands sont les humbles, les premiers ceux qui vivent comme les derniers, les maîtres les serviteurs... « *Il jette à bas de leurs trônes les puissants, il élève*

les humbles » (Lc 1, 52). C'est également l'avertissement impressionnant de saint Paul dans 1 Co 1, 18-29. Voilà comment se construit la communauté où règne Dieu, une communauté dans laquelle il n'y a pas de personnes marginalisées, où tous sont réconciliés les uns avec les autres, et par conséquent le sont avec Dieu.

Pour exprimer la relation de l'homme avec Dieu, Jésus aurait pu avoir recours à un vocabulaire plus traditionnel, comme « alliance » (*berit*), qui exprime une réalité constitutive du peuple de Dieu . Cependant, il est hautement significatif qu'il ait utilisé une expression peu commune en son temps : *Royaume de Dieu* (*malkut[']a hashammaim*). C'est une expression chargée d'évocations socio-politiques et profondément enracinée dans l'histoire d'Israël. Les prophètes la soulignent en avertissant que le seul vrai roi, c'est Dieu, et non les rois de cette terre. Le langage courant ne l'utilise pas comme une simple étiquette, mais comme exprimant une réalité. Et si Jésus a souvent expliqué que le cœur de son message était le *Royaume de Dieu*, cela montre une intention évidente, une identification, avec ce qu'évoque cette expression. Plus encore, la prédication et la manière d'agir de Jésus considérées dans le contexte socio-politique de son temps, correspondent dans une large mesure aux situations vécues sans l'Ancien Testament lorsque l'on faisait appel à la souveraineté de Dieu (cf. Dt 33 ; 1 S 8-12 ; Jr 9, 8-15), c'était dans des moments d'injustice et d'oppression.

Royaume de Dieu et Eglise

Le Royaume de Dieu est une réalité clairement *sociale* et non individuelle ; rappelons-nous qu'en Israël la conduite d'un individu concerne également tous les autres. L'éthique hébraïque est sociale, comme l'était déjà le Décalogue parce

qu'il vise à constituer le « peuple de Dieu », l'authentique peuple de Dieu. En fait, le concept de Royaume de Dieu était inséparable de ce dernier concept, tous deux ayant en commun la dimension *communautaire*. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que, pour Jésus, l'être humain ait pris une telle importance, jusqu'à devenir prioritaire pour Lui, placé plus haut que la Loi.

Un tel sens de la communauté pousse Jésus à inviter des personnes à le suivre ; il partage leur existence, les formant à la vie commune, leur enseignant des principes fondamentaux. Un des traits caractéristiques des disciples de Jésus, à la différence de ceux d'Aristote ou des autres religions, fut précisément leur vie communautaire. On ne trouve l'équivalent que dans le judaïsme, et encore, avec des principes différents.

Jésus n'appelle pas les gens à le suivre dans le but de cultiver quelque piété individuelle ou intérieure, mais pour former une véritable communauté de vie ; en outre, cette communauté ne saurait tourner le dos aux conflits sociaux et moraux de la vie quotidienne, ni être repliée sur elle-même. L'eschatologie de Jésus est davantage orientée vers l'avenir du peuple de Dieu comme tel que vers une vie céleste pour chaque individu. Il choisit pour cette raison un petit groupe de disciples, appelé « les Douze », qu'il initie, avec d'autres, à la vie communautaire.

Le Royaume de Dieu, par sa nature même, construit la communauté, celle des disciples de Jésus. C'est la communauté des « frères et des sœurs » de Jésus (Mc 3, 33ss), de tous ceux qui prennent vraiment au sérieux la « paternité » de Dieu. Cela signifie que le Royaume de Dieu n'est pas instauré, qu'il est encore moins développé, sur la seule base d'exercices religieux (à plus forte raison individuels).

Le trait distinctif de la communauté conçue par Jésus est que l'on en considère les membres comme des frères ; par conséquent, nul ne sera appelé père, sinon le Père céleste.⁴² Personne ne doit donc chercher à être le « premier », avec l'intention de servir sa propre personne au lieu d'être au service des autres. Jésus se heurtait à des structures religieuses qui utilisaient plutôt les autres, leur refusant l'entrée dans le Royaume de Dieu et faisant peser sur ces derniers de lourdes charges, cultivant applaudissements et vénération (culte de leur *ego* et de leur image), cherchant à acquérir positions de pouvoir et de contrôle.

C'est pour cela que le P. Chaminade a affirmé avec lucidité combien était importante l'égalité entre tous les membres de la Société de Marie, égalité pour laquelle il a lutté avec ténacité. Il avait parfaitement compris la vision communautaire de Jésus ; il a insisté sur la vie fraternelle et créé l'expression « esprit de famille ». De la même façon, il nous faut insister sur son intuition « démocratique » : d'un côté il a exigé que ses religieux s'habillent conformément à la coutume des lieux où ils vivaient, sans tenue particulière ; d'un autre côté, il voulait que tous les membres de la Congrégation fussent pleinement frères, sans « esprit clérical », au point qu'il a plaidé auprès de la hiérarchie pour obtenir la reconnaissance de sa nouvelle Congrégation, caractérisée par ce trait original de la « composition mixte », dans l'esprit – mais il n'en avait pas conscience alors – de la Révolution française, fait d'égalité et de fraternité.

⁴² Il est à remarquer que Jésus promet le centuple à quiconque le suit – en biens, enfants, sœurs, mère – mais qu'il ne mentionne pas le père (Mc 10, 29s). La nouvelle communauté ne sera-t-elle donc pas patriarcale, comme le suggère J. Moltmann (*The Way of Jesus Christ*, p. 144) ?

Un Royaume de paix

Comme l'a dit Paul, « *le Royaume de Dieu ne consiste pas en nourriture ou en boisson, mais en justice, paix et joie dans l'Esprit Saint* » (Rm 14, 17). Ses fruits sont proprement ceux que produit la présence de Dieu par son Esprit : amour, joie, paix, concorde, etc. (Ga 5, 22s) ; ils commencent à devenir réalité ici et maintenant, dans la communauté où règne Dieu ; or Dieu ne règne que là où il y a pardon, harmonie, accueil. Le Royaume de Dieu ne se situe donc pas en-dehors de l'histoire ni de la société (cf. Jon Sobrino),⁴³ mais bien au cœur de l'histoire concrète des hommes.

Soulignons, à ce propos, que l'expression « Royaume de Dieu » a une résonance politique évidente. Le concept en fut affirmé par les prophètes, spécialement avant l'exil. N'oublions pas que dans ce monde-là le politique et le religieux étaient inséparables : les réalités religieuses exerçaient leur influence sur la vie quotidienne ; parfois elles agissaient même directement sur elle, comme on le voit dans le rôle joué par la Loi et les traditions rabbiniques. Il n'était donc pas nécessaire que Jésus fasse expressément appel à des aspects politiques (comme on a l'habitude de le lui reprocher), puisqu'il agissait par un biais plus radical et plus sacré, à savoir le religieux. Critiquer les personnes au pouvoir c'était entrer dans le domaine politique. Proposer d'en revenir à la formation d'un peuple de Dieu selon les critères du Royaume de Dieu, c'était (et c'est encore) entrer dans le champ de la politique. Annoncer la proximité du Royaume de Dieu revenait à mettre tacitement en question la légitimité du pouvoir politique du moment, sensé venir

⁴³ « Caractère central du Royaume », dans *Mysterium liberationis*, t. I, San Salvador 1991, p. 487. Cf. pour une étude plus complète J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II / 1, Madrid 1982 ; id., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander 1994.

de Dieu, car c'était annoncer un changement de gouvernance, ce qui constituait évidemment une position d'ordre politique (comme c'est le cas dans l'Apocalypse).

Parler d'une société égalitaire, de fraternité sans domination, en communion de biens, cela fait penser à du « socialisme », dirions-nous... C'est donc que le Royaume de Dieu a clairement, de par sa nature, une dimension socio-politique, celle de sa réalisation dans notre monde. Les autorités de Palestine l'ont également entendu de la sorte et cela les a décidées à faire exécuter le héraut de ce *Royaume*. La Croix, par ailleurs, était le châtiment infligé pour motifs politiques (comme, par exemple, se prétendre « Roi des Juifs »). De plus Jésus envoyait ses disciples annoncer le Royaume de Dieu ! Il pouvait bien, dès lors, leur prédire des persécutions : d'ailleurs, il appelait quiconque voulait le suivre à porter *sa* croix. Quant à « son » Royaume, il était différent des royaumes de ce monde, avec leurs structures de pouvoir et de domination (Mc 10, 42-45 ; Jn 18, 36). Cette opposition constitue le thème de l'Apocalypse.

Le Royaume de Dieu est, par conséquent, une réalité insérée dans l'histoire, à la fois terrestre et sociale, et Jésus a « incarné » ce Règne de Dieu. Le Royaume dans le ciel est le modèle, l'aboutissement du Royaume de Dieu, son accomplissement. C'est ce que montre la Résurrection de Jésus.

7. Jésus missionnaire.

On ne peut pas comprendre Jésus indépendamment de sa mission, une mission à laquelle, ensuite, il enverra ses disciples. Le Quatrième Evangile, notamment, présente Jésus comme *l'envoyé* du Père (Jn 5, 30.37 ; 6, 44 ; 7, 24. 28ss. etc.). Il appelle le Père « *celui qui m'a envoyé* », expression qui

prend la valeur d'un titre (*ho pempas me*). Jésus dit ce qu'il a entendu du Père (3, 32 ; 8, 26 ; 12, 49 ; 15, 15) ; il fait ce qu'il voit faire au Père (5, 19 ; 8, 28.38) ; tout cela signifie qu'il est son témoin et son messenger plénipotentiaire. A son tour, Jésus agit de même avec ses disciples : « *Je vous envoie comme le Père m'a envoyé* » (20, 21 ; 4, 38 ; 17, 18).

Jésus n'a pas constitué une école autour de lui, comme les rabbins, et c'est un des traits caractéristiques de sa mission. C'était un prédicateur itinérant, qui annonçait la Bonne nouvelle *en parcourant* villes et villages, à la manière d'Aristote (Theissen), particulièrement en Galilée (Mc 1, 35-39). Il était suivi par un groupe de sympathisants, ses disciples, et vivait dans la simplicité et l'austérité (Mc 6, 8-11 et parallèles).

Cependant, l'objet de la prédication de Jésus n'était pas sa propre personne mais Dieu et son Royaume. Tout se référait à Dieu, lui-même n'étant que le messenger de la Bonne Nouvelle de la proximité du Royaume de Dieu. Il demandait à ses auditeurs de n'accueillir cette présence divine que s'ils se sentaient en phase avec ce même Dieu : pardonner, libérer, purifier, accueillir, former une communauté qui valorise l'homme dans sa dignité, au-delà de tout légalisme.

Nous avons vu que Jésus prêchait une vision de l'homme et de l'existence centrée sur Dieu – comme le faisait également le judaïsme – mais avec une visée plus radicale, centrée différemment. Ce qu'il y avait de frappant, de subtile mais de révolutionnaire, c'était que Jésus plaçait véritablement l'homme au centre de son projet, s'appuyant sur un Dieu conçu comme authentiquement Père. Avec une telle vision il était possible de rendre réel le Règne de Dieu et la revendication de son peuple comme l'authentique peuple de Dieu. La vision de Jésus était orientée dans deux

directions principales : Dieu (et son Royaume) et l'homme ; le Père et ses enfants.

La mission de Jésus, et qu'il a transmise ensuite à ses disciples, était d'ordre *salvifique*. Cela signifie que le salut offert jusque là ne l'avait pas été en plénitude (cf. Mc 10, 17-21 et parallèles ; Lc 16, 16). Le salut annoncé par Jésus, en paroles et en actes, était totalement nouveau ; c'est la raison pour laquelle il demandait la conversion de tous, sans exception. Ce salut était centré sur l'amour de Dieu et du prochain - l'un n'allant pas sans l'autre - sans discrimination ni distinction d'aucune sorte (cf. 1 Jn). Jésus appelait ce salut le *Royaume de Dieu* ; c'était la *volonté de Dieu le Père* telle que Lui-même la vivait (Mc 3, 35 ; Mt 7, 21). On obtient la vie éternelle par la foi en Jésus-Christ, une vérité qui est répétée à plusieurs reprises dans le Quatrième Evangile (cf. Jn 20, 30s) ; cette foi n'est rien d'autre que l'adhésion à Jésus-Christ, « *chemin, vérité et vie* ». Pour cela, il faut suivre son chemin et le vivre en missionnaire, comme Lui-même l'a fait en se donnant totalement pour les hommes. L'expression la plus explicite de cette foi est la communion à son corps et à son sang (Jn 6 ; 1 Co 10, 16s ; 11, 17-29).

Jésus a invité des personnes bien déterminées à le suivre pour devenir des *pêcheurs d'hommes* (Mc 1, 17), pour être *lumière et sel pour le monde* (Mt 5, 13-16). Il les a envoyées en mission pour faire ce qu'il venait faire lui-même : annoncer le Royaume de Dieu, guérir des malades, expulser des démons (Mc 6, 7-13). De toute évidence, il souhaitait que sa mission soit continuée après lui (Mt 28, 16s ; Lc 24, 46s ; Ac 1, 7s ; Jn 17, 18 ; 20, 21).⁴⁵

⁴⁵ Sur toutes ces questions, voir la magistrale étude de D. Senior – C. Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission*, New York 1983, spécial. chap. 6 (Il existe une trad. en espagnol : *Biblia y Misión*, Estella 1988).

S'il s'est particulièrement intéressé à certaines sphères sociales, il n'en a pas, pour cela, oublié les autres : Juifs ou gentils, purs ou impurs, hommes ou femmes, tous étaient objet de son attention. Il accueillait quiconque venait à sa rencontre. En d'autres termes, rompant avec les habitudes de son temps, il donnait à sa mission une portée universelle. Le P. Chaminade, qui en fera un des traits de son charisme, écrit à propos du vœu d'enseignement, prononcé par les premiers religieux : « *Réalisant dans son objet la parole de Marie : "Faites tout ce qu'Il vous dira", il atteint toutes les classes, tous les sexes et tous les âges, mais le jeune âge et les pauvres surtout, de sorte qu'il nous distingue réellement de toutes les Sociétés qui émettent le même vœu* » (EM II, 81 ; cf. Const. 1839 art. 6; RV art. 10).

Le P. Chaminade était fier du titre de « Missionnaire apostolique » qu'il avait reçu de Rome, parce que cela l'encourageait expressément dans le zèle missionnaire qu'il déployait en France. Dans une circulaire aux prêtres de la Société il écrit : « *Le titre et la qualité de missionnaire apostolique dont j'ai l'honneur d'être revêtu moi-même, leur (aux supérieurs généraux) rappellera à jamais, ainsi qu'à vous, que notre œuvre est une mission, un écoulement, une participation à l'apostolat de Jésus-Christ. Nous sommes tous missionnaires...* » (mars 1840, EF I, 54). Il insiste sur le fait que les Marianistes devraient se conformer en tout à Jésus-Christ et qu'ils sont « tous missionnaires ». Dans une lettre de février 1826 au Père Noailles, il lui précise que la Société de Marie « est essentiellement une Congrégation missionnaire en tous ses membres » (EF I, 54). Il répète la même chose dans d'autres lettres, par exemple le 7 février 1834, le 14 avril 1834, le 11 janvier 1840, le 26 avril 1840. La fin de la Congrégation est d' « introduire partout l'esprit de religion et de multiplier

les chrétiens » (EF I, 55), écrit-il au P. Chevaux en février 1834.

Vita consacrata rappelle que les religieux « sont consacrés et envoyés dans le monde pour imiter son exemple (de Jésus) et continuer sa mission (n° 72). La Règle de Vie des Marianistes affirme de son côté : « *Nous avons pour fin de devenir conformes au Christ et de travailler à l'avènement de son règne* » (art. 2).⁴⁶ Cette finale a été ajoutée à l'article 6 des Constitutions de 1891, définissant la fin de la Congrégation, laquelle était réduite au salut des hommes, entendu au sens classique du « ciel ». Les religieux travaillent à transformer le monde en Royaume (RV art. 64), ce qui revient concrètement à « *la proclamation directe de la Bonne Nouvelle mais aussi [à] l'évangélisation des cultures et [à] la transformation de la société selon le message du salut* » (RV art. 72).⁴⁷

8. Jésus comme maître.⁴⁸

Dans les évangiles on voit souvent Jésus appelé « Maître » ; il lui arrive même de se présenter lui-même comme tel (cf. Mt 23, 8 ; Jn 13, 13s), et aussi de discuter avec d'autres maîtres. Ses interventions sont souvent introduites par ces mots « *et il se mit à les enseigner* ». Mais Jésus n'était pas un maître à la façon des scribes et des rabbins.

⁴⁶ Peut-être le terme « instauration » serait-il plus heureux que « venue du Royaume », qui a une connotation eschatologique.

⁴⁷ Voir aussi les points concrets du Chapitre général de 1986 « Perspectives pour une nouvelle étape » et du Chapitre suivant, en 1991 : « Mission et culture ».

⁴⁸ Cf. B. Grenier, *Jesús el maestro*, Madrid 1996.

La sagesse de Jésus

Jésus exposait ses opinions et ses propositions à partir de sa profonde communion avec Dieu, et non de doctrines théologiques ou de traditions. Sa parole s'enracinait dans son existence et débouchait sur une vie en harmonie avec Dieu ; il suffit, pour s'en convaincre, de regarder les paraboles. Voilà pourquoi on admirait sa sagesse (Mc 6, 2 et parallèles ; Mt 11, 19 ; 12, 42 et parallèles).⁴⁹

En effet, Jésus ne s'est pas contenté de commenter une doctrine ou de proposer une nouvelle interprétation théologique ; c'était un maître proche de la vie, dans ses dimensions communautaire et religieuse. Il partageait avec ses disciples une même manière de vivre, et pas seulement une théologie que l'on pourrait comparer à une ellipse à deux foyers : Dieu et le prochain.⁵⁰ Il n'a pas fait de spéculations sur Dieu en tant que tel, mais il a parlé de la relation qu'il entretient avec l'homme, relation paternelle. Jésus était le *médiateur* de l'amour paternel de Dieu, et il l'était de manière efficace, dans ses diverses attitudes et ses gestes, souvent choquants pour la manière traditionnelle de voir Dieu (Mc 2, 7 et parallèles ; 10, 17 et parallèles ; Lc 8, 39). C'est pour cela que l'on pouvait proclamer : « *Un grand prophète a surgi au milieu de nous : Dieu a visité son peuple* » (Lc 7, 16).

⁴⁹ Dans les *Antiquités juives*, œuvre de Flavius Josèphe, on peut lire : « En ce temps-là vivait Jésus, un homme sage – si toutefois on peut l'appeler homme à cause des merveilles qu'il accomplissait – maître des hommes qui aiment la vérité » (18, 3.3). Il est très probable qu'il s'agit d'une interpolation chrétienne, mais elle reflète une appréciation particulière concernant Jésus. Le NT le présentait occasionnellement sous des traits sapientiaux, comme la sagesse incarnée, dans le style de Pr 1-9.

⁵⁰ Voir en particulier M. J. Borg, *Jesus. A new Vision : Spirit, Culture and the Life of Discipleship*, San Francisco 1987.

En d'autres termes, Jésus n'a pas été un rabbin parmi d'autres. Ce qu'il partageait ce n'était pas d'abord des enseignements, si du moins il y en avait. Il ne passait pas son temps à discuter de doctrines ou d'orientations théologiques ni de leur degré d'orthodoxie. Ce qui l'intéressait le plus c'était l'*orthopraxis* - la bonne façon d'agir et de se comporter -. Cela ressort clairement de sa critique de la conduite des gens : il s'en prenait aux comportements, non aux idées ou aux croyances, pas même à l'idolâtrie. C'est ce que montrent ses miracles ; ce sont, dit saint Jean, des *signes* (*semeia*) de la présence et de l'action de Dieu, de ce qu'il appelait « le Royaume de Dieu » ; mais cela ressort également de ses relations avec des personnes marginalisées pour des motifs religieux (pêcheurs, publicains, lépreux) ou socio-économiques (pauvres, femmes, enfants...).

L'enseignement de Jésus était cohérent avec sa vie, ce qui n'était pas toujours le cas des maîtres de la Loi, *qui disent mais ne font pas* (voir Mt 23)... Son admirable autorité lui venait de sa communion avec Dieu et il la montrait dans sa manière d'agir avec une efficacité libératrice (voir Mc 1, 21-27). Il pouvait donc demander qu'on le suive, non comme un maître d'idées mais comme un chemin de vie, car il articulait son discours sur la réalité de sa vie.

Jésus fut un charismatique, un prophète « doté de vision », porteur d'une utopie, comme les prophètes et les rêveurs d'autrefois, l'utopie d'un monde fraternel, plaçant l'homme au centre de son attention, ce qui, pour Jésus, voulait dire placer Dieu au-dessus de tout. Alors, son commandement d'aimer dans un même mouvement Dieu et son prochain devient à la fois la priorité absolue et constitue une herméneutique de toute sa pensée et de tout son agir. De fait, sa prédication était anthropo-théocentrique. Il appelait cela « le Royaume de Dieu ». Assumer

cette vision et annoncer ce Royaume, c'est le mandat que Jésus a confié à ceux qui ont pris et qui prennent à leur compte son projet.

Quelle manière d'enseigner !

Ce que l'on appelle les miracles de Jésus, opérés le plus souvent en faveur de personnes déterminées, constituait un aspect inséparable de son enseignement ; c'étaient, en quelque sorte, des procédés « audio-visuels » avant la lettre, qui manifestaient de manière concrète la compassion de Dieu, médiatisée par Jésus, face à une humanité brisée, aveugle, paralysée, perdue. On peut parler de compassion parce que le malade se trouve diminué, ne jouit pas de la vie en plénitude. Les miracles étaient une prédication mise en scène, comme les paraboles constituaient une prédication sous forme narrative. Jésus apparaît donc très soucieux de faire des miracles, et quand il en opérait ce n'était pas pour les actes merveilleux eux-mêmes mais en vue de la foi.

Les miracles manifestent la présence du Royaume de Dieu. C'est pourquoi, quand il n'y avait pas un minimum d'ouverture – de foi – permettant de comprendre le sens de son geste, Jésus refusait de faire des miracles (cf. Mc 6, 5s ; Mt 16, 1-4 ; Lc 23, 8). Il a envoyé ses disciples agir de même : pour guérir les malades et expulser les démons, annonçant ainsi la proximité du Royaume de Dieu ; et ce commandement est toujours en vigueur aujourd'hui... On prêche en paroles mais aussi par les actes, les œuvres.

Jésus ne débattait pas sur la Bible, alors que les Juifs pieux voyaient tout à travers les Ecritures et leurs interprétations, les étudiaient et essayaient d'en observer les règles à la lettre. Il a, par contre, mené plusieurs discussions sur des coutumes et des traditions à cause de leur incidence

sur les relations humaines. Alors que les docteurs de la Loi et les pharisiens étudiaient les commentaires et la lettre des textes, Jésus se concentrait sur les personnes. Quand ceux-là étaient préoccupés par les traditions, par le passé, Jésus, par contre, s'intéressait au présent : le salut commence aujourd'hui, le Royaume de Dieu est *déjà* à portée de main. Il est certain que ses enseignements ne portaient pas sur des règles juridiques, même pas sur les préceptes bibliques, mais sur le vécu. « *C'est du cœur de l'homme* » que surgissent la *méchanceté* et la *bonté*, et le cœur n'a que faire de formules juridiques (Mc 7, 18-23), comme l'illustre le Sermon sur la montagne, en particulier dans les antithèses (Mt 5, 21-47) et les critiques portées contre les pharisiens et les scribes.⁵¹

En effet, à l'instar d'une grande charte, le Sermon sur la montagne résume les principes fondamentaux que Jésus exposait sous une forme ou sous une autre, suivant les circonstances. La version de Luc (6, 20-23) est la plus proche de Jésus de Nazareth ; Mathieu l'a amplifiée pour en souligner la portée. Elles résument toutes les deux la dimension révolutionnaire de ce « manifeste » : les bénis de Dieu, ce sont les pauvres, les malades, les marginaux (et il n'est pas fait mention de leur qualité morale), comme le sont, dans la version de Mathieu, tous ceux qui se montrent dociles à la volonté salvifique de Dieu, ceux qui ont faim et soif de justice, ceux dont les intentions sont pures ou encore

⁵¹ Nous devons nous garder de tomber dans un anti-judaïsme primaire et en même temps pernicieux, lorsque nous lisons les évangiles comme s'il s'agissait d'une simple chronique, en oubliant qu'ils reflètent également les propres sentiments de l'évangéliste (l'anti-judaïsme de Jean est bien connu), particulièrement en évitant cette tendance à brosser une caricature du judaïsme, dont nous avons hérité, afin de mettre en relief la grandeur de Jésus et de sa mission, les pharisiens étant les méchants de l'histoire, et Jésus le héros victime de leurs intrigues. C'est pour cela qu'il est important de connaître l'histoire (cf. F. Mussner).

les artisans de paix ; en somme, ceux qui suivent le même chemin que Jésus et s'exposent, pour cela, aux persécutions. Nous ne sommes pas en présence de simples proclamations fondées sur des constatations, mais d'un véritable programme d'action, avec des implications morales sous une forme sociale et politique, visant à un renversement des structures injustes et à leur remplacement par celles qui viennent de Dieu lui-même.

Le souci de Jésus a été de faire en sorte que les hommes prennent bonne mesure de cette bénédiction divine ; c'est pourquoi le Jésus de Luc continue son discours par des malédictions : s'il y a des pauvres, des affamés, des malades, la faute en incombe à l'injustice. Le renversement de ces structures représente l'inauguration du Règne de Dieu, du Dieu de la justice qu'annonçaient les prophètes. Voilà ce que Jésus nous a fait connaître, tant par sa parole que par ses œuvres. Son enseignement est un enseignement pragmatique et non théorique, puisqu'il met au centre de la vie de l'homme sa dignité de fils de Dieu ; il a été exposé par notre « grand frère », à partir de sa connaissance de la volonté de Dieu, laquelle imprégnait toute sa personne.

Orthodoxie et orthopraxis

Ce qui choquait en Jésus c'était sa manière d'agir au nom de Dieu, face à un soi-disant enseignement orthodoxe sur ce même Dieu ; il ne s'agissait pas d'opposer un système doctrinal à un autre ; il y avait déjà assez de discordances et de discussions entre les Juifs des diverses factions religieuses. C'était l'appréciation que Jésus portait sur Dieu - qu'il appelait *Abba* -, et sa façon de vivre les conséquences de cette perception de Dieu dans le quotidien qui posaient problème. Le Père était la référence éthique de

Jésus, sa praxis, l'explication : « *Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux* » (Lc 6, 36).

Il faut souligner que l'éthique de Jésus n'est ni une éthique opposant les vertus aux vices, les récompenses aux châtiments, mais une éthique de l'amour, de la liberté des *enfants* de Dieu, une éthique essentiellement libératrice (cf. ci-dessus). Le cœur de cette éthique est l'amour inconditionnel et sans limites, gratuit, désintéressé, comme la vie elle-même.

Le monde de la culture grecque a vu en Jésus un maître de vérité et s'est mis à spéculer sur les vérités qu'il avait enseignées. Dans ce même milieu culturel on introduira la métaphysique et on se mettra à réfléchir sur l'essence de Dieu. Jésus n'a pas mis en place un système doctrinal ni un code éthique ; il a plutôt fait connaître un style particulier de vie et d'action, qu'il a ensuite proposé aux autres, lequel part de principes directeurs dont l'axe central est constitué par le double commandement de l'amour, l'amour de Dieu étant inséparable de celui du prochain. Plus tard seulement, on tirera des évangiles des codes canoniques, et à partir des épisodes de l'Evangile on bâtira des systèmes doctrinaux. Voilà comment une « bonne nouvelle » s'est transformée, sans bruit, en « doctrine ».

En résumé : ce que Jésus a apporté, ce n'est pas un nouvel enseignement spéculatif mais une manière nouvelle de concevoir la vie, et surtout de la vivre. Il n'aurait pas été condamné pour des enseignements ou des débats doctrinaux, qui étaient chose courante parmi les Juifs.⁵² C'est plutôt parce qu'il touchait des fibres existentielles, des coutumes inattaquables, des pouvoirs établis, déplaçant le centre de gravité de la société juive de la Loi vers l'homme,

⁵² Voir à cet égard E. P. Sanders, *Jesus an Judaism*, Philadelphie, 1985.

de l'obéissance morale à l'engagement de la foi. De cette manière, Jésus privait les autorités de son temps de leur rôle prépondérant, mais également dominateur, c'est-à-dire, de l'autorité qu'elles exerçaient. Comme le fait observer J. Moltmann, « le plus important, pour Jésus, c'est sa lutte contre la pauvreté, les maladies, les possessions démoniaques et l'exclusion, non pas son opposition aux enseignements des pharisiens ou des sadducéens ».⁵³

Un épisode illustre magnifiquement ce que nous venons d'exposer : la première manifestation publique Jésus, dans la présentation de Marc : *« Ils étaient frappés de son enseignement, car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme les scribes. Justement il y avait dans leur synagogue un homme possédé d'un esprit impur ; il s'écria : "Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? Tu es venu pour nous perdre. Je sais qui tu es : ' le Saint de Dieu' ". Jésus lui commanda sévèrement : "Tais-toi et sors de cet homme !" L'esprit impur le secoua avec violence et sortit de lui en poussant un grand cri. Ils furent tous tellement saisis qu'ils se demandaient les uns aux autres : "Qu'est-ce que cela ? Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité ; il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent !" »* (Mc 1, 22-27). Cette façon qu'avait Jésus d'enseigner « en homme qui [avait] autorité » était novatrice : il ne s'agissait pas de discours grandiloquents, mais bien de la destruction effective du règne de « l'esprit impur ». « "Jésus" est un verbe, non un substantif », dit avec ferveur une chanson populaire.

Deux observations supplémentaires

Le langage employé par Jésus dans sa prédication était simple, sans belle rhétorique ; ce n'était pas un langage

⁵³ *The Way of Jesus Christ*, 99.

érudit mais existentiel, même dans ses discussions avec les scribes et les pharisiens. La forme était au service du fond, du message. Il suffit de nous rappeler ses paraboles et ses métaphores. Il allait jusqu'à faire appel à de véritables procédés « audio-visuels » comme ses miracles. Quant à sa prédication, elle prenait appui sur sa propre vie, source de son « autorité ». Comme le Créateur, il ne se contente pas de dire, il fait : sa parole a un pouvoir efficient.

Jésus n'imposait pas ses convictions ou ses opinions ; il se contentait de les exposer, respectant la liberté des personnes. Il défiait, questionnait, avertissait, mais ne faisait appel ni au chantage ni à la menace. Refusant aussi bien le fanatisme que le prosélytisme, Jésus n'a pas non plus cherché, en édulcorant ses observations et ses remarques, à se faire bien voir, à être applaudi ou à gagner des adeptes, même si certaines de ses paroles lui suscitaient des ennemis ou lui faisaient perdre des disciples (cf. Mt 19, 22 et parallèles ; Jn 6, 66s). Une invitation résume tout son message : « *Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive* » (Mc 8, 34 ; Lc 9, 23 ; 14, 27 ; Mt 10, 38 ; Jn 12, 26). Evangéliser consiste à annoncer une bonne nouvelle, non à imposer une doctrine ; c'est la mission qu'il a donnée à ses disciples (selon Mc 6, 6-13 et parallèles), celle qu'a également reçue Paul (« *Oui, malheur à moi si je n'annonçais pas l'évangile !* » 1 Co 9, 16) et dont on trouve l'illustration dans les Actes.

9. Jésus et ses disciples : marcher à sa suite.

Même si ce point relève davantage d'une étude de la vie religieuse comme telle, il y a lieu cependant d'en dire quelques mots par rapport à la question qui nous occupe ici, à savoir l'identité de Jésus ; il n'est pas possible, en effet,

de parler de Lui de manière exhaustive et adéquate en ignorant ses disciples.

Le Nouveau Testament définit la relation entre Jésus et ces mêmes disciples comme une *marche à sa suite*, à partir des paroles suivantes : « *Toi, viens et suis-moi* », traduction orientale de notre « *Toi, viens avec moi* ». ^{53bis} En effet, si Jésus a appelé des disciples, c'est « *pour qu'ils soient ses compagnons* » (cf. Mc 3, 14 ; Lc 22, 28).

On entre dans cette relation de disciple au maître Jésus en réponse à son appel, car c'est Lui qui en a l'initiative. Voilà pourquoi il faut nécessairement commencer par renoncer à tout ce qui pourrait constituer un obstacle ou interférer avec cette invitation. Leonardo Boff le dit en quelques termes bien clairs : « Suivre Jésus c'est prendre la suite de son œuvre, pour-suivre sa cause et atteindre, à sa suite, la plénitude » ;⁵⁴ en communion avec Lui, ajouterions-nous.

Suivre Jésus, ce n'est pas la même chose que de le contrefaire ou de l'imiter, mais c'est s'identifier à celui que l'on veut suivre ainsi qu'à sa cause ; c'est le connaître, Lui, mais également ses projets et ses préoccupations. A partir de la Résurrection il est devenu clair que le chrétien doit adopter les mêmes attitudes et les mêmes sentiments que ceux qui animaient le Christ Jésus (cf. Ph 2, 5), qu'il doit « *revêtir le Christ* » (Ga 3, 27), vivre « *en Christ* ». Le but pour lui, c'est de continuer la mission de Jésus en pêcheur d'homme, en mettant ses pas dans ceux du Maître (cf. 1P 2, 21), car Il a laissé sa mission inachevée. Jésus n'a pas appelé à une sainteté personnelle repliée sur soi et tournant le dos

^{53bis} Les théologiens de la vie religieuse aiment à employer, même en français, l'expression latine : *sequela Christi* ou simplement *sequela*, pour désigner ce 'marcher à la suite' du Christ, cette 'suite du Christ'.

⁵⁴ Divers auteurs, *Jesucristo en la historia y en la fe*, que 1977, p. 197.

au monde : « *Allez, de toutes les nations faites des disciples* » (Mt 28, 9 ; Mc 6, 7-13 et parallèles), « *Allez et annoncez que le Royaume de Dieu est tout proche... guérissez les malades... chassez les démons...* » (Lc 10, 2ss).

« Dans le projet chrétien, tel qu'il nous est présenté dans les évangiles, il n'est pas question de mourir pour Jésus, mais pour l'homme. Cela signifie que suivre Jésus ne consiste pas à donner sa vie pour Lui, mais de la donner avec Lui, l'homme qui est mort pour tout le peuple (cf. 11, 50 ; 18, 14) ». ⁵⁵

Nous pouvons suivre Jésus-Christ si nous sommes en communion avec l'Esprit même qui l'a guidé. ⁵⁶ Voilà pourquoi il est important de connaître le Jésus de l'histoire et son projet. Lui, le Fils de Dieu, a été guidé de manière unique par l'Esprit et il s'est fait connaître par des témoins, d'abord les personnes qui ont fait l'expérience de sa présence et qui ont été en communion avec Lui, et ensuite grâce à la tradition apostolique qui témoigne de Lui, à partir de la même expérience fondamentale qu'ont vécue les auteurs du Nouveau Testament ; en cela ce dernier peut être qualifié de normatif.

En résumé, suivre le Christ prend une forme concrète : sa personne et sa cause. En effet, Jésus entendait que la cause qu'il défendait, à savoir le Royaume de Dieu, soit assumée à sa suite par ses disciples, ceux qui avaient accepté de cheminer avec Lui. Nous ne pourrions suivre le Christ en vérité que dans la mesure où nous vivrions la radicalité de l'option pour le Royaume de Dieu, exigence

⁵⁵ J. M. Castillo, *Seguimiento de Jesús*, Salamanca 1987, p. 122.

⁵⁶ « *Les religieux doivent vivre de la vie de l'esprit de Jésus, mais de Jésus crucifié* » écrit le P. Chaminade (EP V 44, 26). Cette remarque rappelle la confession de Paul : « *Avec le Christ je suis crucifié ; ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* » (Ga 2, 19b-20a).

qui en est le corollaire. Jésus les a donc envoyé faire ce que Lui-même faisait : annoncer (par la parole) le Royaume de Dieu, guérir les malades et expulser les démons. Etre disciple, ce n'est pas seulement suivre Jésus, mais également continuer sa mission, et donc évangéliser. En agissant ainsi, le disciple entrera peu à peu dans une meilleure connaissance de Jésus-Christ. La question : qui est Jésus pour toi ? signifie alors : est-ce celui qui t'a appelé et t'a recommandé de prendre en charge sa mission et son projet de salut ?

Imiter et suivre le Christ, dans la tradition marianiste

On sait que le P. Chaminade considérait le chrétien comme un disciple de Jésus-Christ, une conception peu répandue à son époque, ce qui en dit assurément long sur sa christologie (voir EP I, 75.1 ; 93.20 ; 111.32 ; 145.480 ; V 39.29 ; 43.2 ; etc.).

Contrastant avec la notion de simple imitation, l'article 241 des Constitutions de 1839 parle de « suivre le Christ », en insistant, à l'appui de citations du Nouveau Testament, sur l'importance du renoncement à soi-même pour *suivre* Jésus-Christ. Dans un autre texte, qu'on trouve dans les Ecrits de Direction (volume II, n° 322), le P. Chaminade traite le même sujet, mais en termes d'imitation : « *Exercice de l'imitation de Jésus-Christ. – C'est Jésus-Christ lui-même qui nous l'explique : si quelqu'un, nous dit-il, veut venir après moi, en m'imitant, (notons le changement de verbe par rapport au « en me suivant » du Nouveau Testament, en Mc 8, 34), qu'il renonce à soi-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive ; qu'il fasse les mêmes choses que moi, et de la même manière que moi, qu'il souffre comme moi, qu'il cherche ce que j'ai cherché, [...] qu'il fasse de ma volonté la règle de sa vie, comme j'ai pris pour règle de la mienne la volonté de mon Père... ».*

Le P. Chaminade – et c'était traditionnel à son époque – comprenait *suivre* et *imiter* Jésus-Christ avant tout en termes de sanctification personnelle et non en termes de mission ; être comme Jésus-Christ c'était lui devenir semblable dans son comportement individuel et dans ses vertus personnelles : « *La dignité et le mérite de sa personne nous invitent à le suivre, et c'est pour nous un honneur infini de lui être semblables par une vive expression de la vie qu'il a menée lorsqu'il était parmi les hommes* » (ED II, 311). « *Les trois grands vœux qui constituent l'essence de la vie religieuse... [tendent] par leur destination, à élever [les religieux et les religieuses marianistes] au sommet de la perfection chrétienne, qui est la ressemblance la plus parfaite possible avec Jésus-Christ, le divin modèle ; ils leur proposent de marcher à la suite du Sauveur, qui fut pauvre, chaste et obéissant jusqu'à la mort de la Croix...* » (EM II, 70 ; cf. EF I, 441).⁵⁷

Le changement d'accent, d'abord mis sur l'imitation puis sur la « suite », correspond à des visions théologiques différentes. On le voit clairement au début la Règle de Vie. En guise de préambule du chapitre premier, on cite l'article 6 de la Règle de 1891, qui est adapté et adopté dans l'article 2 de la Règle de Vie de 1983 :

1891	1983
La Société de Marie n'a réellement qu'une seule fin : la plus fidèle imitation de Jésus-Christ, Fils de Dieu, devenu Fils de Marie <i>pour le salut des hommes.</i>	La vocation marianiste est un appel à suivre d'une manière spéciale Jésus-Christ, Fils de Dieu, devenu fils de Marie, <i>pour sauver les hommes.</i>

⁵⁷ Sur l'imitation de Jésus-Christ selon Chaminade, voir spécialement EF I, 438-446, et sur Jésus-Christ comme modèle à imiter, voir ED II, 308-322.

Dans la Règle de Vie actuelle, d'une manière claire et conséquente, et en consonance avec la théologie d'aujourd'hui, l'accent est mis sur *suivre* le Christ. Dans le second chapitre, qui traite de la vie consacrée, le premier sous-titre est « Suivre le Christ ». De fait, la Règle de 1983 est nettement plus christologique que les Règles antérieures, c'est-à-dire qu'elle se nourrit du Jésus de l'histoire, plus que de ses vertus (à imiter) ou des mystères de sa vie.

10. L'Agneau pascal : la mort de Jésus.

La Croix occupait une place importante dans la pensée du P. Chaminade, surtout lorsqu'il parlait de la vie consacrée. Voici quelques textes à ce sujet :

« *L'état religieux est une croix où les prédestinés s'attachent volontairement par les clous des vœux, pour devenir semblables à Jésus-Christ et travailler efficacement à faire mourir en eux le vieil homme : la grande marque de la prédestination est la ressemblance avec Jésus-Christ, et la vocation est toujours plus certaine à mesure qu'on a plus de désir de ressembler à Jésus-Christ...[...] Le religieux doit porter naïvement l'image de Jésus crucifié. Jésus était nu sur la croix : comme lui, le religieux s'est dépouillé de tout et travaille tous les jours à se dépouiller de lui-même* » (EF I, 381). « Crucifiés avec le Christ » est le thème de la conférence du 3 mars 1820 (EP 46.20-24).

« *Il faut se crucifier devant le monde pour édifier le monde* » (EF I, 381 ; EP V, 45.21). C'est pourquoi les religieux portent sur la poitrine un crucifix : « *Chaque religieux doit être un autre crucifix* » (EF I, 381). Cette dévotion à la Croix est en clé sotériologique: comme Jésus, pour le salut du monde.

Dans l'article 179 des constitutions de 1839, il est indiqué que « *le crucifix (qu'ils portent sur la poitrine) leur*

rappelle toujours qu'ils doivent vivre continuellement crucifiés au monde et à eux-mêmes, pour imiter Jésus-Christ crucifié ».

Quelques aspects autrefois ignorés

Nous savons bien, aujourd'hui, que nous devons prendre sérieusement en compte des aspects sur lesquels on passait autrefois lorsque il était question de la mort de Jésus. Disons d'abord que cette mort, conséquence de l'Incarnation, ressemble à celle de n'importe quel être humain, avec ses ambiguïtés et ses déchirements. Deuxièmement, sa mort a été une exécution, une crucifixion, très précisément ; celle-ci a obéi à des causes précises, étroitement liées à ce type de mort, et ces causes sont à rechercher dans la vie même de Jésus et non ailleurs. Troisièmement, la signification de cette mort de crucifié a un lien étroit avec le « salut des âmes ».

Il nous faut traiter ces quelques points car ils résument bien qui était Jésus. « *En voyant comment il avait expiré* », le centurion reconnut que « *vraiment cet homme était fils de Dieu* » (Mc 15, 39).

Une vie audacieuse et engagée

La sotériologie ne peut limiter son attention à la mort de Jésus, car cette dernière est la conséquence de toute sa vie. Il n'est pas mort par une prédestination divine et sans lien avec sa vie humaine, mais pour des raisons qui sont à chercher dans la liberté de sa vie personnelle : sa prédication, son style de vie, ses propositions et les problèmes qu'il soulève, son autorité et ses paroles, particulièrement son annonce de l'imminence du Royaume de Dieu et le lien de ce Royaume avec sa propre personne. C'est ainsi qu'il faut comprendre la manière dont Jésus est mort, exécuté comme « *roi des Juifs* ». L'Incarnation apparaît

donc comme un processus qui a culminé dans la mort du Christ, une mort aussi humaine (incarnée) que celle de n'importe quel être humain.

En d'autres termes, Jésus n'est pas venu en ce monde dans le but de mourir, et sa mission n'avait pas pour but ultime qu'il soit crucifié. Si Jésus a été exécuté, ce n'est pas parce qu'il cherchait la mort, mais parce qu'elle lui a été imposée, et pour un motif jugé passablement grave : on n'exécutait pas sans raison. Si donc Jésus a été exécuté, c'est qu'il a été *cohérent et conséquent* jusqu'au bout avec la cause qu'il avait embrassée : le Royaume de Dieu (cf. le dialogue avec Pilate : « *Es-tu Roi ?* »). C'est cela qui rend légitime et crédible l'invitation à le suivre en portant sa croix.

La vie de Jésus explique sa mort : il n'est pas mort parce qu'il a voulu ainsi nous racheter, mais sa mort a une force rédemptrice car elle est la synthèse de sa vie consacrée à la rédemption / libération. En d'autres termes, l'existence de Jésus a été une existence *pour* les autres, une « pro-existence » pourrait-on dire ; telle a été sa vie, telle a été aussi sa mort.

Quand on sépare la mort de Jésus de sa vie historique, on en fait aisément la source d'une idéologie ; on déforme l'image de Dieu lui-même, on sanctifie la souffrance injuste, quand, en plus, on ne la légitime pas, faisant de la résignation une vertu.⁵⁸ Il y a plus grave encore, puisqu'en opérant ainsi, on ignore l'aspect prophétique de la Croix : la dénonciation de l'injustice que représente l'exécution des justes par les puissants pour consolider leur position dominante, l'accusation de blasphème, de falsification de la notion de Dieu, motif pour lequel Jésus a été exécuté. La question du bien fondé de ces accusations est tranchée par

⁵⁸ Voir les observations lucides et profondes de Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanque 1975.

la Résurrection : c'est alors le triomphe de la justice et de la vérité.

La condamnation à mort de Jésus est due aux valeurs du Royaume de Dieu qu'il a préconisées, au nom de ce même Dieu dont il affirmait qu'il était son Père ; mais ces propositions furent considérées, par les autorités religieuses d'abord, puis par les autorités politiques, comme une menace pour la stabilité de la société et de ses institutions. Quelque chose de semblable était déjà arrivé à Jean-Baptiste, hautement apprécié par le peuple, mais craint pour cette même raison par les autorités politiques, à cause des critiques implicites et parfois ouvertes que contenaient sa prédication et ses appels à la conversion.⁵⁹

Cependant, quelle a été la cause *historique* de la crucifixion de Jésus ? Quelque chose dans sa vie a dû être perçu comme dangereux, voire intolérable. Pour son exécution, on lui a appliqué le supplice que les Romains réservaient aux révoltés, aux agitateurs, aux criminels : la crucifixion. Sa mort n'a pas été une mort quelconque et en cela elle révèle Jésus lui-même et le sens de sa vie.

On ne peut en effet comprendre la profondeur, l'ampleur de la vie et du message que Jésus a partagés avec ses disciples, de sa prédication du Royaume de Dieu, sans accorder toute son importance, historique comme théologique, à sa mort sur la croix. Voilà pourquoi on peut affirmer que la Croix est la clé historique de Jésus.

Son exécution a été décidée par les hautes autorités (et non par le peuple) : les autorités juives et les autorités romaines, les secondes étant intervenues à la demande des

⁵⁹ A cet égard, l'explication que donne Flavius Josèphe dans les *Antiquités juives*, 18, 118s, sur la décision d'Hérode d'éliminer le Baptiste est très éclairante. Cela nous rappelle les raisons exprimées en Mt 11, 18 ; 14, 1s ; Jn 11, 48, à propos de l'exécution de Jésus.

premières. Regardons cela de plus près afin d'apprendre des choses nouvelles sur Jésus lui-même et faire des rapprochements avec ce qui a été exposé jusqu'ici : sa manière de vivre, l'impact et l'influence de cette vie publique sur les autres.

Motifs de l'exécution de Jésus

Si les autorités juives ont décidé que Jésus devait être éliminé, c'est qu'elles avaient une raison, qu'il représentait une certaine menace pour elles. Selon Marc, ce fut « *par jalousie* » des grands prêtres (15, 10). Selon Jean, ils craignaient que Jésus ne provoque une révolte, ce qui aurait entraîné la réaction des Romains ; or Jésus « *faisait beaucoup de signes* » (11, 47s). Quelle a été la principale accusation portée par les autorités juives durant le procès ? – Qu'il aurait eu l'intention de détruire le Temple (Mt 26, 61 et parallèles).

Jésus n'a pas été jugé puis condamné d'abord pour différence d'opinion en matière théologique. En effet, les discussions et les divergences sur le plan religieux étaient chose courante et bien admise à l'époque – pensons aux positions qui séparaient et opposaient Pharisiens, Sadducéens, Esséniens et Samaritains -. La véritable raison de la condamnation de Jésus était socio-politique : Jésus touchait à des intérêts vitaux, et pas seulement à des idées. Il était venu à Jérusalem suivi d'un nombre considérable d'adeptes, et sur place il en avait attiré beaucoup d'autres (personne ne s'inquiéterait pour un « fou isolé »). Cependant, le geste le plus éloquent à ce propos aura été la mini-révolution provoquée dans le Temple, cœur du pouvoir et des intérêts de l'aristocratie sacerdotale juive. Jésus a renversé les étals des marchands dans l'atrium des païens, s'en prenant ainsi aux intérêts économiques des

autorités juives et mettant tacitement en cause l'autorité morale des prêtres.

La prédication et le comportement de Jésus ont été interprétés par rapport à leurs conséquences politiques et non comme de simples actes de piété religieuse. Il ne serait venu à l'idée de personne de faire mourir quelqu'un pour avoir prêché l'amour, le pardon, la paix, de condamner un thaumaturge bon et miséricordieux. Ce que Jésus proposait, c'étaient des changements radicaux, et cela au nom de Dieu ! aussi a-t-il été accusé de « blasphème » ; il avait affirmé qu'il était « Fils de Dieu ». Les conséquences sociales de son projet étaient évidentes : s'il avait mené les choses à leur terme, elles auraient privé les autorités de leur pouvoir - « *Si nous le laissons continuer ainsi, tous croiront en lui !* » (Jn 11, 48a) -.

Par conséquent, ce qui a déterminé les autorités juives à prendre la décision d'éliminer Jésus, c'est la menace qu'il représentait pour leur pouvoir, leur autorité. En effet, même si Jésus parlait et agissait avec une souveraine liberté à l'égard de la Loi, des traditions et des coutumes, ce que l'on ne pouvait accepter, c'est qu'il en entraînait d'autres à faire de même. De plus, non seulement il ne respectait pas toutes les lois ni toutes les coutumes religieuses, et tout le monde le voyait, mais encore, il allait jusqu'à affirmer qu'il faisait tout cela par l'autorité de Dieu lui-même, et il appelait Dieu son Père ! En d'autres termes, Jésus apparaissait comme un révolté (Lc 23, 2.14). L'image de Dieu qu'il révélait et le projet de vie qu'il affichait - rien moins qu'au nom de Dieu - ne pouvaient vraiment pas se concilier avec la tradition représentée et défendue par les autorités juives. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que le conflit se soit résumé dans l'accusation « *il a blasphémé* », et qu'il ait été présenté à Pilate comme un agitateur, un malfaiteur (Jn 18, 30).

En résumé : d'une part, l'attitude critique de Jésus à l'égard de la religion officielle, à l'égard du Temple, face aux barrières sociales considérées comme sacrées, face aux coutumes, aux traditions religieuses et à ceux qui en étaient les gardiens ; d'autre part, son option pour les pauvres et les pécheurs : tout cela constituait un ensemble d'ingrédients qui poussait fortement à se défaire de Lui. A l'évidence, en se présentant comme le porte-parole d'un Dieu nettement différent du Dieu officiel, tel qu'on le connaissait et qu'on le vénérât ; en annonçant en outre, en paroles et en actes, la présence du Royaume de Dieu, d'un Royaume différent de celui que l'on attendait (cf. ci-dessus), Jésus révolutionnait les traditions sacrées et représentait une menace pour les intérêts de ceux qui avaient pour fonction de les garder. Un tel motif suffisait à le condamner à mort, sous couvert de la Loi et des traditions sacrées : « *Il a blasphémé* ».

Du côté des *Romains*, gardons présent à l'esprit le fait qu'ils crucifiaient les criminels qui troublaient l'ordre établi et les « subversifs ». C'était le châtimement réservé à ceux qui prétendaient troubler la *pax romana*. Quelle que soit la raison pour laquelle Pilate a ordonné la crucifixion, Jésus n'a pas, à l'évidence, été considéré par les autorités comme un homme paisible, soucieux de la paix sociale telle qu'elle était établie, comme un agneau doux et paisible. En effet, si nous lisons attentivement les évangiles, nous verrons que Jésus était d'un tempérament énergique, qu'il avait des idées et des convictions claires et pour lesquelles il était prêt à l'affrontement. Sa vie, et sa manière concrète d'agir, auxquelles il faut ajouter ses paroles, ont été regardées comme subversives et Caïphe a jugé qu'il valait mieux « *qu'un seul homme meure - de la main des Romains - plutôt que tout le peuple* » (Jn 11, 50). Le Royaume de Dieu présenté

par Jésus était considéré comme une menace par les représentants du pouvoir religieux et du pouvoir politique. Pilate a fait crucifier Jésus comme perturbateur de l'ordre social établi, dans le but de sauvegarder la *pax romana* et de garantir du même coup la tranquillité des « puissants ».

Le maintien de la paix était pour Rome un moyen essentiel de favoriser le développement économique et donc la rentrée des impôts. Les Juifs ont fait crucifier Jésus parce qu'il agissait en Messie, en « *roi des Juifs* » (Mc 15, 2.12.26), alors que pour Pilate, Jésus représentait une menace pour la sécurité de l'Etat, et du même coup pour sa propre carrière politique (Jn 19, 12).

Résumons ce qui vient d'être dit : en dernière instance, si Jésus a été exécuté, c'est parce que le Royaume de Dieu qu'il annonçait était un Royaume qui mettait en question, qui dérangeait, qui accusait. Il ne s'agissait pas seulement d'une doctrine, mais d'une manière d'orienter et de vivre sa vie, le Royaume touchant ainsi aux dimensions religieuses et socio-politiques. Voilà pourquoi les autorités juives ont présenté Jésus à Pilate comme quelqu'un qui se prétendait roi (Mc 15, 2 et parallèles). Comme le note Jon Sobrino, « il n'est pas courant d'assassiner le prédicateur d'un Royaume exclusivement transcendant, ou bien d'un Royaume qui ne consisterait qu'en une relation intérieure avec Dieu, qui serait seulement "amour", ou "réconciliation" ou encore "confiance en Dieu" ». ⁶⁰ En somme, on a assassiné Jésus parce qu'il représentait une menace pour les intérêts de ses assassins.

⁶⁰ « Centralidad del reino de Dios », dans I. Ellacuría et J. Sobrino (éditeurs), *Mysterium Liberationis*, t. I, San Salvador 1991, p. 486.

Conséquences de la crucifixion de Jésus

La mort de Jésus a mis en évidence, tant de son côté que de celui de Dieu, le degré de son engagement d'amour en faveur des hommes : « *Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* » (Jn 15, 13). Du côté des acteurs de ce drame, l'exécution de Jésus souligne un fait sans cesse répété tout au long de l'histoire ; c'est dire que l'homme, dans sa soif de domination sur les autres, son souci de défendre ses médiocres intérêts personnels, est capable d'aller jusqu'à l'homicide, et même à tuer des justes et des prophètes, d'ôter la vie au nom de Dieu ou de la « sécurité nationale ». Voilà ce que cachent, dans les évangiles, les avertissements répétés à l'adresse des disciples du Christ, à savoir qu'ils seront persécutés, voire même tués, par des gens qui prétendront pourtant plaire à Dieu (Mt 5, 10s ; Jn 15, 20 ; 16, 2).

« Ce qui a tué Jésus, ce n'est pas la méchanceté des méchants, mais la bonté des bons », affirme González Faus.⁶¹ Il a été conduit au gibet par des gens qui prétendaient défendre l'honneur de Dieu. Comme souvent dans l'histoire, la doctrine a été placée alors au-dessus de la vie humaine. Voilà pourquoi la Croix du Christ est l'instance critique de l'orthopraxis ; elle y est mesurée dans sa relation à Dieu (Moltmann). En effet, l'exécution de Jésus révèle *l'attitude de l'homme* face à Dieu et à sa cause – la cause de l'humanité fraternelle –. N'oublions pas que Jésus a été condamné aussi bien au nom de Dieu qu'au nom d'une soi-disant paix politique, deux causes qui se présentent d'elles-mêmes comme des bienfaitrices de l'humanité.

⁶¹ J. I. González Faus, *Acceso a Jesús*, p. 82.

Dimension sotériologique de la Croix

Au-delà des faits bruts et de leur signification immédiate, ce n'est qu'après la Résurrection de Jésus que ses disciples ont commencé à comprendre la dimension salvifique universelle et téléologique de ce sacrifice.

En effet, cette dimension de la mort de Jésus est exprimée dans le Nouveau Testament par différents concepts appartenant à ce même monde et qui tous se réfèrent à la volonté de Dieu : sacrifice expiatoire, rédemption, salut éternel, etc. Plus tard, à la suite de saint Anselme, on a expliqué que Jésus était mort pour effacer aux yeux de Dieu l'injure que constituait le péché de l'humanité. Comme on pouvait s'y attendre, ces explications classiques se retrouvent dans les écrits du P. Chaminade.

Aujourd'hui cependant, on voit bien que la mort de Jésus ne saurait être interprétée de façon satisfaisante si on ne tient pas compte de sa vie ; il faut donc reconsidérer les explications de type déterministe ou se référant à des conceptions classiques. Jésus n'est pas simplement mort : on l'a fait mourir ; il a été exécuté à la suite d'un jugement. Bien plus, sa mort n'a pas automatiquement de valeur en soi pour qui ne l'assumera pas comme la sienne propre, ce que saint Paul avait déjà perçu (voir Rm 6).

Deux lumières éclairent le sens ultime de la Croix : la vie même de Jésus et sa Résurrection. N'oublions pas que le ressuscité, c'est le crucifié, et que le crucifié est celui qui avait annoncé le Royaume de Dieu. Pour cette raison, affirmer (et c'est correct) que Jésus est allé librement à la mort ne doit pas être compris dans le sens d'une obsession suicidaire, mais comme la conséquence de son projet de vie - que ceux qui étaient devenus ses adversaires ont perçu comme une menace pour eux-mêmes -. D'un autre côté, en

parlant d'un dessein divin (comme dans Is 53) ou d'une volonté de Dieu à laquelle Jésus se serait aveuglément soumis, nous devons prendre soin de ne pas dissocier tout cela de sa vie, en donnant l'impression que sa mort serait un absolu auquel il aurait été contraint, sans l'avoir pleinement assumé. Si Jésus est mort parce que Dieu l'avait ainsi prévu et voulu, alors les acteurs de cette mort (tel Judas) n'ont été que des instruments entre les mains de Dieu et on ne doit pas, on ne peut pas les condamner ; mais dans ces conditions, cette mort n'est plus la conséquence du message annoncé par Jésus, ni de l'image de Dieu qu'il a présentée, ni même le résultat de son option en faveur des marginaux et les pauvres, avec ses conséquences sur sa praxis..., mais seulement le résultat de la volonté intangible de Dieu. Or, le fait est que *l'exécution de Jésus a été le résultat d'une vie et d'un projet historiques.*

En parlant d'expiation à propos du sens de la mort de Jésus – un concept cultuel, associé à l'Agneau, comme image de prédilection – nous devons éviter de donner l'impression qu'il s'agissait, par cette mort, d'apaiser Dieu, un Dieu qui aurait exigé des sacrifices, à la façon des divinités païennes, un Dieu offensé par nos péchés (y compris, par anticipation, les péchés des hommes encore à naître). Si la mort est vue comme le sacrifice qui satisfait Dieu, alors tout est déjà réconcilié par cette mort et il n'y a plus rien à changer dans le monde. Or il n'en est évidemment pas ainsi.

Le schéma de la Rédemption présente le même problème si on la comprend comme le prix payé à Dieu par Jésus-Christ – le prix était son sang (sa vie) - afin de nous libérer de la dette que constituent nos péchés, à la manière dont on payait à l'époque pour la libération d'un esclave. En aucun cas, il ne faut le comprendre comme un acte

salvifique qui agirait *en dépit de l'homme*, indépendamment de sa participation ; ce n'est pas une façon de justifier la passivité de l'homme en matière de salut : Dieu n'impose pas le salut et il respecte la liberté de l'homme.

Toutes ces explications proposées – qui ne sont que des formulations en termes de concepts et par référence à la théologie de l'époque – ont un dénominateur commun implicite : c'est que, d'une part, il s'agit d'un sacrifice de substitution ou d'obéissance, et, de la part de Dieu, de l'expression de son amour pour les hommes, d'un amour qui va jusqu'au don de Lui-même pour nous, par l'intermédiaire de son Fils (1 Jn 4, 10 ; Rm 5, 8) ; d'autre part, cette idée est illustrée par l'affirmation traditionnelle selon laquelle il est mort « *conformément aux Ecritures* », c'est-à-dire dans le cadre du plan divin du salut ; c'est l'explication à laquelle on fait appel lorsque l'on veut dépasser le scandale de l'exécution si ignominieuse du Messie.

Ne soyons pas surpris de ce que dans ces diverses manières d'expliquer la mort de Jésus on n'accorde à la Résurrection elle-même que peu d'importance, alors qu'elle est sollicitée comme preuve de la divinité du Christ et comme la récompense de Dieu à la mort du Christ. Là surgit un sérieux problème : quelle image se fait-on de Dieu ? Est-ce celle d'un Dieu sadique, impitoyable, juge implacable ?

C'est la même chose lorsque l'on veut établir une relation entre la vie chrétienne et la mort de Jésus : que signifie « mourir avec (ou comme) le Christ » ? Que signifie « prendre sa croix » ? Doit-on imiter le Christ ou marcher à sa suite ?

Les concepts traditionnels exposés plus haut sont centrés sur les « péchés moraux » d'une part, et la

souffrance et la mort de Jésus, d'autre part ; cela signifie que les péchés concernés n'incluent pas les « péchés sociaux » et ne prennent donc pas en compte la totalité de la vie de Jésus. Tout se jugerait donc entre Jésus et Dieu ! - Et nous alors ? - En effet, ces considérations dispensent d'un engagement social ou politique ; en quelque sorte on désincarne Jésus de son histoire palestinienne pour se centrer uniquement sur l'événement de sa mort ; la christologie *descendante* va dans ce sens. Dans ces schémas explicatifs il n'y a pas de place pour la relation avec Jésus-Christ en termes de « suite, *sequela* », dans une vie consacrée au Royaume comme le fut celle de Jésus de Nazareth. On court le risque d'entendre l'invitation « *prends ta croix et suis-moi* » de manière passive, comme une invitation à la résignation et comme quelque chose de purement spirituel et sans dimension corporelle ni sociale. Nous serions alors « associés à sa souffrance », mais on serait loin de revaloriser le sens sémitique de solidarité humaine : en fait, la cause de Jésus est notre cause, son destin est le nôtre, à la façon du Serviteur de Yahvé. Cela veut dire que ce n'est pas à Dieu qu'il faut donner *satisfaction*, mais au prochain – et en premier lieu au pauvre, comme nous l'avons vu – qui est blessé par nos péchés ; Jésus-Christ est mort *pour nous réconcilier* (2 Co 5, 19ss), *pour faire des deux peuples* qui constituaient l'humanité *un seul peuple*. Jésus-Christ est mort pour les hommes, et non pour Dieu : il est mort *pro nobis*.

Aux explications que l'on vient de rappeler, il faudrait ajouter celle de la théologie paulinienne de la Croix : Jésus compris comme le maudit de Dieu (Ga 3, 13 ; cf. Dt 21, 23), et la Croix comme sagesse de Dieu s'opposant à la folie des hommes, une folie qu'ils tiennent pourtant pour sagesse (1 Co 1, 18-25) ; la Croix comme réconciliation, qui renverse les barrières de séparation (Rm 5, 10 ; 2 Co 5, 18-21 ; Ep 2, 15s ;

Col 1, 20-22), ou encore, comme manifestation de la justice de Dieu (Rm 3, 21-26).

Mourir avec le Christ pour ressusciter avec Lui

La mort de Jésus résulte de l'Incarnation, au sens plein du terme, Incarnation dans l'histoire concrète, avec ses injustices et ses aveuglements. Par sa crucifixion, Jésus est devenu une victime de l'anti-Royaume, comme tant d'autres justes au cours de l'histoire. Dieu n'a pas soustrait Jésus à l'histoire ni au monde pendant sa vie terrestre, et il a pleinement respecté la liberté des hommes, y compris celle de Jésus. L'histoire de Jésus fait donc partie de l'histoire des « vaincus », de ceux qui ont été injustement « crucifiés », de ceux qui sont « exilés » avant l'heure; mais il est en même temps « le premier-né d'entre les morts » (Ap. 1, 5a)

Cependant, la rédemption, l'expiation, le salut découlant de la mort de Jésus *ne seront opératoires que si l'homme se les approprie*. Paul rappelle à plusieurs reprises que, pour cela, il faut être « en Christ », « revêtir le Christ », « être crucifié avec le Christ », tout cela en lien avec le baptême : mourir avec le Christ pour ressusciter avec Lui (Rm 6, 3ss ; cf. 2 Co 4, 7-15 ; Ph 3, 2-11 ; Ga 6, 11-18). La mort de Jésus nous sauve mais pas *malgré nous*, pas sans notre participation active. Ce salut n'opèrera que dans la mesure où je ferai mienne la Croix de Jésus, que j'assumerai donc *dans son intégralité* son chemin comme mon propre chemin, la totalité de son projet et de sa cause. Jésus est « *le chemin, la vérité et la vie* », mais c'est à moi d'en effectuer le parcours.

'Prendre sa croix' ne doit pas être entendu dans un sens ascétique, mais comme fidélité et engagement inconditionnel sur le chemin de Jésus : « *qu'il prenne sa croix et me suive* ». Il n'est pas question de ne le suivre que

spirituellement, mais au contraire, en y englobant également la vie quotidienne, y compris la lutte contre l'anti-Royaume.

Bien que marqué par les concepts théologiques de son temps, le P. Chaminade indique que *« les desseins pour lesquels Jésus-Christ s'est fait homme ne peuvent subsister qu'autant que l'on s'efforce de l'imiter, et en vain, sans cela, il aurait sacrifié sa vie et répandu son sang, puisqu'il ne fait l'un et l'autre que dans la vue que nous imiterions ses actions et que nous pratiquerions ses vertus »* (ED II, 313).

Résumons et concluons par trois observations. D'abord, il n'y a pas de croix sans crucifié, et si Jésus a été crucifié c'est à cause de sa vie singulière, de sa praxis et parce qu'il a présenté cette dernière comme un authentique chemin vers Dieu. La Croix récapitule sa vie ; elle n'est pas l'accomplissement d'une prédestination ou de quelque plan divin, mais le fruit de la décision libre d'un homme. En outre, ce n'est pas dans sa manière de mourir que Jésus nous a ouvert le salut, mais par le simple fait de donner sa vie jusqu'au bout, assumant son projet de répandre la semence du Royaume de Dieu, sa « pro-existence » (Schürmann), sa vie toute donnée aux hommes. Disons en même temps que le salut ne résulte pas des souffrances de Jésus mais qu'il doit être mis en relation avec sa vie, avec l'appropriation de cette vie par ceux qui veulent marcher à la suite du Christ. Troisièmement, l'épilogue de la vie de Jésus n'est pas la Croix mais la Résurrection : la crucifixion révèle combien est sérieuse la cause assumée par Jésus, et la Résurrection revendique le caractère divin de cette même cause.

En effet, la valeur salvifique de l'abandon de Jésus à une mort aussi ignominieuse que la Croix fait briller comme un

grandiose paradoxe l'épilogue que constitue la Résurrection. Paul l'a bien compris et exprimé dans 1 Co 1-2, texte qui mérite d'être lu et médité attentivement. Quant à celui qui met sa confiance en Dieu, nous savons que la mort n'aura pas le dernier mot contre lui (1 Co 15 ; Rm 6).

II. JESUS LE SEIGNEUR

11. La victoire de la vie sur la mort : la Résurrection.

Croix et Résurrection constituent deux réalités indissociables. Le crucifié est vivant aujourd'hui, voilà ce qui fonde notre foi en Jésus-Christ. Sans la Résurrection, la Croix ne serait que le symbole d'une vie d'engagement radical par amour des hommes ; sans la Croix, la Résurrection ferait de Jésus un mythe, de son chemin un rêve, un futur sans présent.

Signification de la Résurrection

Par la Résurrection, Dieu appose son sceau d'approbation sur les Béatitudes et les mises en garde de Jésus, sur ses invectives et ses « antithèses », sur son option préférentielle pour les pauvres et sur ses appels à le suivre, sur son annonce de l'imminence du Royaume de Dieu, c'est-à-dire sur son projet et son entreprise libératrice. La Résurrection confirme que sa cause est l'authentique cause de Dieu. Si les autorités religieuses l'ont condamné au nom de Dieu comme blasphémateur, c'est à Lui que, par la Résurrection, Dieu donne raison, et non à ceux qui l'ont condamné : « *Cet homme était vraiment Fils de Dieu* » (Mc 15, 39) ; Dieu montre qu'il revendique Jésus comme « *lumière pour le monde* ». Cette Résurrection confirme la vérité de

l'enseignement de Jésus dispensé au nom de Dieu, ainsi que sa relation particulière avec son Père qui est ce même Dieu. C'est la garantie de fiabilité de son chemin comme chemin de Dieu et vers Dieu, chemin de communauté et de communion. Le Règne annoncé par Jésus est effectivement, réellement, le Règne *de Dieu*. Voilà pourquoi on a qualifié Jésus de « *Messie, fils de David* » : Il est bien le Messie attendu.

Si nous croyons en la Résurrection de Jésus, si nous entrons dans sa dynamique, alors nous devons entrer dans celle du Royaume de Dieu ; alors il faut que nous fassions nôtre le projet de Jésus, interrompu par sa mort, et que nous le poursuivions dans notre chair et dans celle des autres, ici et maintenant ; il nous incombe de « *cheminer dans une vie nouvelle* » (cf. Rm 6, 4) et de faire connaître cette Bonne Nouvelle, l'événement Jésus-Christ.

De plus, la Résurrection de Jésus souligne que son projet, que ses propositions ne peuvent continuer sans Lui. C'est le triomphe de la vérité sur le mensonge, de la justice sur l'injustice, de la vie sur la mort. A la Résurrection, il apparaît à l'évidence que Jésus et son message, que sa personne et sa cause sont inséparables. Les disciples l'ont bien compris et ils l'ont prêché : le salut est *dans* la personne de Jésus-Christ (Ac 2, 22-29). C'est Lui le « *chemin, la vérité, la vie* », Lui qui envoie le Paraclet pour assurer la continuité de sa présence, Lui qui est au milieu de ceux qui se réunissent et célèbrent le culte en son nom... Le Royaume de Dieu ne peut devenir réalité sans Jésus-Christ : « *il n'y a pas de salut sous d'autre nom* » (Ac 4, 12).

Par ailleurs, la Résurrection est manifestation de la réalité de Jésus qui transcende les limites de ce monde, rendant possible la communion avec Lui, encore aujourd'hui. Sa vie terrestre ne doit pas être un simple

souvenir mais un chemin à suivre, chemin illustré dans les évangiles par l'envoi des disciples, invités à faire ce que Lui-même faisait, en un mot, invités à marcher à sa suite. Jésus est alors appelé Seigneur (*kyrios*), titre par lequel le judaïsme hellénistique désignait Dieu lui-même.

La Résurrection est donc l'expression la plus claire de la relation intime de Jésus avec Dieu, et par conséquent de la valeur de son message de salut. Mais elle est en même temps l'expression de la possibilité actuelle d'entrer en communion avec le Ressuscité présent en tous lieux.

S'il n'était pas ressuscité d'entre les morts, Jésus serait un maître humaniste de plus parmi tant d'autres dans l'histoire, et ses enseignements se réduiraient aux dimensions d'une philosophie, à un enseignement moral nouveau, ou même à une idéologie, comme l'ont fait bien d'autres. Mais dans ce cas, ni Lui ni son message n'apporteraient par eux-mêmes quelque salut que ce soit aux hommes.

Ainsi, il est possible, en partant de la Résurrection, de comprendre la signification profonde de la praxis de Jésus, son caractère messianique, et par conséquent *normatif*. La particularité du messianisme de Jésus (son contenu), s'est manifestée dans sa vie - sa prédication et son action - qui est la vie du Fils de Dieu, celle du « secret messianique » de Marc. Ce messianisme n'a pas pour finalité une libération ou un salut purement spirituel ou individuel, il embrasse au contraire les dimensions les plus variées de l'existence humaine, jusque dans ses aspects politiques et socio-économiques.

Si les disciples de Jésus l'ont proclamé Christ, c'est *parce qu'ils* étaient convaincus de ce que le Royaume qu'il annonçait était déjà en marche. Proclamer Jésus « Christ » et affirmer que le Royaume de Dieu est inséparable de sa

personne c'est tout un, sa prédication - en paroles et en actes - faisant partie de sa vie même. On ne peut avoir part à ce Royaume - de Dieu - sans devenir disciple de Jésus (Mt 11, 12 ; 18, 3ss ; Lc 9, 62 ; Jn 13, 8).

D'un autre côté, la Résurrection de Jésus réaffirme la réalité de l'amour de Dieu Père, le *Abba* que Jésus a annoncé et qu'il nous a rendu si proche. Elle agit sur l'image même de Dieu, qui apparaît dès lors comme le Dieu de Jésus, par contraste avec celui de la tradition et des autorités juives. La Résurrection a confirmé la relation filiale très particulière existant entre Jésus et le Père, relation qui a fait reconnaître et qui a proclamé Jésus comme *le Fils de Dieu*. C'est là le thème théologique du Quatrième Evangile : « *Celui qui me voit, voit le Père* » (14, 9 et passim).

La Résurrection de Jésus révèle également ce qu'est l'homme dans sa plénitude : fils de Dieu, appelé à la transcendance s'il suit le chemin révélé par Jésus-Christ. Elle manifeste en toute clarté qui est réellement, véritablement Dieu et qui est réellement, véritablement l'homme - révélation qui ne correspond pas toujours à l'idée que nous nous faisons de l'un et de l'autre - , sans oublier qui est réellement, véritablement Jésus-Christ.

La dimension sotériologique

Jésus est « *la Résurrection et la Vie* », « *le Chemin, la Vérité et la Vie* ». Jésus source de vie est un des thèmes du Quatrième Evangile : « *Quiconque croit en moi, aura la vie (éternelle)* » (Jn 3, 16-18.36 ; 7, 38 ; 11, 25 ; 20, 31). C'est ce qu'illustrent les miracles de résurrection et les guérisons, qui redonnent la plénitude de la vie aux paralytiques, aux lépreux, aux possédés, aux aveugles. C'est un des axes de la théologie de saint Paul : mourir avec le Christ pour ressusciter avec Lui dès maintenant (Rm 6). La conviction

de ce que Jésus est source de vie se fonde sur sa Résurrection. C'est pourquoi, de la même façon que pour sa mort, cette Résurrection atteint, à travers Jésus, le croyant, dans la mesure où ce dernier s'unit à Lui.

À l'instar de sa mort, la Résurrection de Jésus possède une dimension sotériologique : Il est ressuscité *pour nous*. La signification et l'efficacité de cette Résurrection sont porteuses de salut. Elle est donc davantage qu'une simple preuve de sa divinité ou qu'un simple élément de sa prédication (Pannenberg).

Le fait même de la Résurrection permet que puissent être franchies les limites de la nature humaine. C'est ce qu'illustrent les récits d'apparitions pascales... En d'autres termes, la Résurrection rend possible la *présence* continue de Jésus-Christ, non seulement dans l'espace mais encore dans le temps. Jean dépeint cela dans son Evangile, avec la certitude de celui qui en a fait l'expérience : Jésus est présence salvifique, pain, lumière, chemin, vérité, vie. Il est le Bon Pasteur, la vigne véritable. Le Jésus johannique est majestueux, souverain, maître des événements : le Jésus glorieux, cheminant sur la terre, proche des hommes, au milieu desquels « *il a dressé sa tente* », au titre de Parole (Verbe) de Dieu pour tous les temps.

Cette présence devient réalité « *là où deux ou trois sont réunis en son nom* », plus particulièrement dans la célébration eucharistique. L'Eglise l'a compris comme cela et elle a développé la dévotion eucharistique. Présence signifiant relation, parler de présence c'est évoquer la communion entre les personnes : ouverture aux autres, elle unit les personnes ; positive, elle est source de vie.

En ce sens, on peut paraphraser l'affirmation de Jn 10, 10 comme une synthèse de son Evangile : « *Je suis venu pour qu'ils aient ma présence et qu'ils l'aient en abondance* », car sa

présence est génératrice de vie (comme le dit littéralement le texte). Jésus promet à ses disciples la même relation que celle qu'Il vivait avec le Père, son *Abba*.

Pour sa part, Paul exprime cette présence-communion comme un « être en Christ », ou encore « Christ en nous ». Pour Jean comme pour Paul, et pour tant d'autres encore, il ne s'agit pas là de simple rhétorique, mais de l'expression d'une expérience vécue. Pour tous les deux, cette présence de Jésus s'effectue par l'opération du Paraclet, l'Esprit Saint, envoyé par Jésus, raison pour laquelle on l'appelait « l'Esprit de Jésus-Christ ».

Conséquences de la Résurrection

La Résurrection de Jésus révèle Dieu comme le Seigneur de la vie mais également comme un Dieu défenseur du juste, qui ne veut pas que l'injustice ait le dernier mot ; il est aussi un Dieu fidèle, particulièrement pour ceux qui accomplissent sa volonté, une volonté de salut.

La Résurrection réaffirme que le chemin de Jésus est vraiment celui de la révélation de Dieu ; elle garantit en outre notre propre résurrection (1 Co 15, 12-22 ; Rm 6, 5-9), ouvrant à une réalité nouvelle, inouïe, but ultime de l'homme et don de Dieu.

Garantie de notre propre résurrection, la Résurrection de Jésus est une Bonne Nouvelle pour nous. Jésus-Christ est prémices (1 Co 15, 20), premier-né (Col 1, 18 ; Ac 26, 23 ; Ap 1, 17s) de ceux qui sont morts. Il est le nouvel Adam, l'ancêtre des chrétiens (cf. Nkongolo Mbiye). Dans la Résurrection l'humanité est manifestée dans son absolue plénitude. Il s'ensuit une relation étroite et une continuité entre « suivre » Jésus et vivre la vie en plénitude au banquet du Royaume de Dieu.

En d'autres termes, la Résurrection met en évidence, à travers « *le premier-né d'une multitude de frères* » le dernier chapitre du programme de libération proposé et vécu par Jésus : la vie en plénitude, cette plénitude qui n'appartient qu'à Dieu, une vie dans laquelle la mort a été définitivement vaincue, dans laquelle la réconciliation est une réalité absolue, aussi absolue que la vie divine elle-même.

La Résurrection de Jésus est l'affirmation qu'en dernière instance la justice triomphe de l'injustice, la vie de la mort, ce qui est une bonne nouvelle pour les victimes de toutes sortes d'injustices en ce monde. C'est le fondement de l'espérance chrétienne, spécialement pour tous ceux qui ont été injustement brimés, les « crucifiés » qui fixent leur regard sur Lui. A partir de là, la foi en Jésus-Christ et sa cause prennent sens. Affirmer la Résurrection, c'est donc affirmer la réalité et la valeur de la vie, de l'être vivant.

La Résurrection est le fondement de la foi et de l'espérance chrétiennes. *Si Jésus n'est pas ressuscité, nous sommes comme des païens qui ne croient pas en la Résurrection et nous vivons dans la tromperie* (cf. 1 Th 4, 13s ; 1 Co 15, 17s). Bien entendu nous ne parlons pas ici de résurrection de cadavres, mais de la vie de *personnes*, une vie qui transcende les modalités charnelles de l'existence (voir tout spécialement 1 Co 15, 35-53).

Résumons-nous : lorsque Jésus ressuscite, il manifeste la justice de Dieu comme réponse à l'injustice des hommes face à la vie. C'est la garantie de la fidélité de Dieu envers ceux qui mettent leur foi en Lui, particulièrement ceux qui suivent le chemin de son Fils. Jésus-Christ ressuscité est le « nouvel Adam ». La Résurrection révèle qui était en réalité Jésus de Nazareth, et fait connaître sa cause comme divine. Pour cette raison, aujourd'hui encore, la communauté

chrétienne le confesse comme Messie, Fils de Dieu, Seigneur.

Le P. Chaminade, en écho à Rm 6, rappelait que « *la vie religieuse que nous embrassons produit éminemment ce double effet : par elle, nous mourons au monde, à la ressemblance de Jésus-Christ et par elle, nous ressuscitons à la vie, à la ressemblance de Jésus-Christ.[...] Pour l'esprit comme pour le corps, il est donc vrai que la vie religieuse, si elle nous fait mourir, nous ressuscite aussi et nous ressuscite à la ressemblance de Jésus-Christ* » (EF II, 494).

12. Jésus-Christ et Dieu.

Un des problèmes que nous nous posons aujourd'hui par rapport à l'identité de Jésus-Christ est l'affirmation de sa divinité. Autrefois on mettait l'accent tellement fortement sur sa divinité que l'on frisait le monophysisme, en escamotant l'affirmation claire de sa pleine humanité. Aujourd'hui on insiste sur l'humanité de Jésus, sur sa solidarité avec la race humaine et son histoire, on voit en Jésus l'exemple d'une condition humaine intégrale. Si donc nous étions guettés jadis par le monophysisme (prédominance de la nature divine), par le docétisme (apparence humaine), aujourd'hui nous courons le risque du gnosticisme (Jésus médiateur de doctrines) et de l'adoptianisme (Jésus adopté par Dieu).

En exaltant à l'excès la divinité de Jésus, on attachait plus d'importance à la dimension divine qu'à la vie terrestre, au salut de l'âme qu'à la justice, laquelle inclut le salut du corps (dignité et droits humains); on se préoccupait plus d'aller au ciel que de transformer la terre. Une telle vision intéressait davantage les droits de Dieu que ceux de l'homme (J.-M. Castillo).

A l'autre extrême, en exaltant par trop l'humanité de Jésus, on aboutit à un christianisme *athée*, à un Jésus révolutionnaire, modèle d'humanité, sans plus. (cf. E. Bloch, *Ateísmo en el Cristianismo* ; M. Machovec, *Jesús para ateos*, et, déjà plus ancien, L. Ragaz, entre autres).

La divinité de Jésus

Si Jésus n'a été qu'un homme, fût-il exceptionnel, il ne peut donc nous offrir que quelque chose d'humain, avec toutes les limitations qui y sont liées, devenant ainsi un exemple d'humanité. Mais dans ce cas il ne peut pas répondre *efficacement* à la nécessité plus profonde de l'homme de vaincre la mort, ni à sa soif de transcendance. Libérer du pouvoir de la mort n'appartient qu'à Dieu seul, au Seigneur de la vie (cf. Jn, Ap). Gardons-nous donc de tomber dans une « Jésulogie » et de réduire Jésus à une sorte de mythe ou de prototype de l'humanité.

Le Nouveau Testament nous explique déjà que Jésus est davantage que la révélation de Dieu : il est le visage même de Dieu. On peut déjà observer cela dans l'emploi des titres divins pour désigner Jésus (cf. Jn passim ; 1 Co 8, 6 ; Ph 2, 5-11 ; Col. 1, 15-20 ; 2, 9).

Affirmer la divinité de Jésus, c'est dire que le salut de Dieu est en Lui, dans l'union directe de l'homme avec Lui. Mais cette affirmation ne sera crédible que si elle naît de l'expérience et se transmet comme témoignage vivant, et pas seulement par des paroles ; d'où l'importance de la prière et de la mystique en général : il s'agit d'agir en homme sauvé, libéré, et de rendre témoignage par notre vie.

D'un autre côté, « si nous confessons la divinité de Jésus, nous confessons en même temps que notre Dieu est le Dieu vivant des pauvres de cette terre – et ajoutons qu'il a pris le parti des marginaux jusqu'à devenir lui-même un

marginal -, un Dieu crucifié, espérance des crucifiés. Cela revient à dire que nous confessons un Dieu distinct, différent et en même temps dissident ; il nous faut être cohérents avec cette confession de foi, prenant sur nous, pour notre compte et dans notre histoire, cette dissidence de Dieu ». ⁶³

Il est donc important de confesser ouvertement et explicitement la divinité de Jésus, mais en disant tout aussi clairement qu'il s'agit du Jésus de l'histoire, « Parole faite chair ». N'oublions pas que la confession de la divinité de Jésus ne saurait diminuer ni encore moins annuler l'intégrité de son humanité, ni la mission messianique de ce même Jésus historique pré-pascal. Il doit également rester clair que confesser la divinité de Jésus de Nazareth implique l'affirmation que son projet, ses opinions, ses principes directeurs et sa proclamation de l'immédiateté du Royaume de Dieu sont normatives en tant que Parole *de Dieu* adressée à tous.

Vrai Dieu et vrai homme

Nous affirmons dans le Credo que Jésus-Christ est « vrai Dieu et vrai homme », qu'il est *le* Fils de Dieu, au sens fort du terme. La transcendance et la plénitude de l'humanité de Jésus-Christ laissent transparaître sa divinité. En même temps, son humanité est, dans son expression suprême, une « humanité nouvelle » et ce qui la caractérise c'est la relation particulière qu'il entretient avec le Père. Justement parce qu'il est partie intégrante de l'humanité, Jésus peut ouvrir à l'homme la possibilité d'entrer en communication avec Dieu faisant de nous des fils de son Père.

⁶³ J. Lois, *Jesús de Nazaret*, p. 288.

Dans son humanité, Jésus peut être compris comme Parole *universelle* de Dieu, car, en dépit de sa situation contingente dans le temps et dans l'espace, il communie avec tous les hommes, précisément dans son humanité ; il est sensible aux mêmes inquiétudes et aux mêmes aspirations profondes que les autres hommes, aux mêmes désirs de réalisation et de fraternité. Mais cette universalité de Jésus vient également de sa relation particulière avec Dieu, qu'il fait connaître comme un Père, ouvert à tous indifféremment, refusant toute discrimination, marginalisation ou isolement, que ce soit au nom de la religion, des traditions ou des particularismes régionaux. La chose est encore plus certaine si l'on proclame et que l'on confesse Jésus comme Christ, Fils de Dieu, Parole de Dieu faite chair. Il a agi comme Dieu agit. Il est, en quelque sorte, parabole de Dieu.

Pour toutes ces raisons, nous soutenons, avec le concile de Chalcédoine, que l'union des deux natures en Jésus-Christ est « sans confusion ni changement », au point que la spécificité de son humanité et celle de sa divinité sont intégralement préservées. Jésus n'est pas un Dieu revêtu d'humanité, ni un homme adopté par Dieu. Il est « vrai Dieu et vrai homme ». Redisons cela en termes simples et sans entrer dans des analyses théologiques hors de propos : quand nous disons que Jésus est Dieu, nous affirmons qu'il existe entre les deux, Jésus et Dieu, une *unité* telle qu'ils s'identifient l'un à l'autre, chacun gardant son identité propre. Jésus et Dieu ne sont pas interchangeables.

Bien que ce ne soit pas notre thème ici, nous ne pouvons pas manquer , à cette étape de notre démonstration, d'évoquer l'Esprit - dimension si importante dans les religions africaines -, prolongement de la présence du Christ. Le P. Stanley observe que pour le P. Chaminade

l'Esprit est fondamentalement celui de Jésus-Christ,⁶⁴ et cet l'Esprit trouve tout naturellement sa place dans la théologie de l'Incarnation du Fondateur.

13. Jésus-Christ, Sauveur.

Le nom de Jésus (*Yashua*, « Yahvé sauve ») est souligné par Matthieu en 1, 21 : « *Tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés* ». Le salut, un des termes les plus courants dans les religions, n'a aujourd'hui plus grande signification pour beaucoup de gens. La réalité que recouvre le mot « salut » exige, pour être comprise, un changement de langage et un ajustement de concept.

Quel salut ?

La meilleure façon de comprendre le sens du mot « salut » (*soteria*) est de l'opposer à ses contraires dans la théologie judéo-chrétienne, à savoir l'esclavage et la maladie (tous deux associés à la mort). Le salut est la libération de l'esclavage, c'est pourquoi l'on parle de « rédemption ». L'homme est sauvé de la domination du péché, mais cette domination ne se réduit pas à la dimension morale : elle est essentiellement de caractère social et concerne ma relation à autrui, mon prochain, mais également au totalement Autre, Dieu. L'homme sauvé est *fil*s de Dieu-Père et non esclave (Jn 15, 15 ; Ga 4). Voilà pourquoi l'on est sauvé *de* et *pour* : sauvé du péché pour être fils de Dieu ; de la mort pour la vie. C'est ainsi qu'il faut expliquer le lien entre péché et guérison dans les miracles de Jésus : la guérison (*sozein*) exprimant la restauration de la plénitude de la vie, qui ne saurait se limiter à son aspect biologique, comme le montrent en

⁶⁴ *The mystical body of Christ*, chap. V.

particulier les exorcismes. Parler de salut n'a pas de sens hors des contextes de souffrance ou de fatalité.

Le salut attendu par le peuple d'Israël, comme l'attestent les Ecritures, était lié à la notion d'alliance et aux promesses messianiques. Dans le courant de l'histoire d'Israël se mêlent, d'une part, le salut et l'espérance et, d'autre part, une suite d'erreurs et d'échecs. Ses manifestations les plus claires sont les bénédictions et les malédictions. Les prophètes appelaient à la conversion, tout comme le Baptiste et Jésus, pour obtenir le pardon de Dieu et le salut désiré, salut perdu à cause du péché (injustices, mensonges, actes d'idolâtrie, etc). Jésus ne se démarquait guère, dans sa proclamation du salut, de la conception héritée de la tradition juive. Cependant, il affirme que ce salut présente dès maintenant un caractère eschatologique, lié à sa personne (par conséquent, tout culte expiatoire est désormais superflu) ; il y ajoute une projection trans-historique, qui va bien au-delà des limitations de la vie dans notre « éon », notre période historique.

Dans la vie de Jésus est apparue clairement l'authentique *volonté* salvatrice de Dieu. En d'autres termes, pour connaître la volonté de Dieu, il faut se tourner vers Jésus-Christ, Parole de Dieu faite chair, qui a habité parmi nous ; « *la grâce et la vérité nous ont été apportées par Jésus-Christ* » (Jn 1, 17).

Le salut s'oppose à la condamnation, à l'esclavage, à la destruction et à la mort, et on le gagne en accueillant le Royaume de Dieu. La condamnation est le résultat d'un refus, tant de fois souligné dans les paraboles. Ce salut commence dès *maintenant*, comme le notent tant Jean que Paul (cf. Jn 3, 36 ; 5, 24 ; 6, 40.47 ; 20, 31 ; Rm 5, 17s ; 6, 4s ; 8 ; etc), mais il n'atteindra sa pleine réalisation lorsqu'il transcendera la vie présente, c'est-à-dire, en prenant part à

la Résurrection du Christ, en étant *auprès de Dieu* dans sa plénitude.

Jésus-Christ et le salut

Le Nouveau Testament répète que si le Royaume de Dieu est *inséparable de la personne de Jésus*, il en ira de même pour le salut, car il n'y a pas de salut possible à côté ou en-dehors de Jésus-Christ (Ac 4, 12 ; He 9, 15 ; 12, 24 ; 1 Tm 2, 5s). C'est lui le Sauveur qui enlève le péché du monde (Jean) et assure la justification (Paul).

A la différence de courants gnostiques qui cantonnent le salut dans la sphère de la connaissance de soi, par conséquent en marge d'un sauveur éventuel, - dont la seule fonction serait de transmettre la doctrine qui jalonne l'itinéraire jusqu'au salut en question - le christianisme a répété avec insistance que « personne ne pouvait parvenir au Père, sinon par Jésus-Christ », parce que tous deux ne font qu'un. Jésus-Christ est « *le Chemin, la Vérité, la Vie* » et celui qui croit en Lui aura la vie éternelle : il est justifié devant Dieu. Ces choses sont suffisamment connues pour qu'il ne soit pas nécessaire de les développer davantage. C'est le thème du Quatrième Evangile et des autres écrits du Nouveau Testament, des Actes à l'Apocalypse.

Mais alors, comment Jésus-Christ sauve-t-il ? - Il sauve en sa qualité de médiateur entre les hommes et Dieu.⁶⁵ Jésus-Christ est la Parole de Dieu qui s'est faite parole humaine (*Wort*) ; en même temps, elle est réponse affirmative de l'homme à Dieu (*Antwort*). Ainsi, le ciel et la

⁶⁵ Il est important de garder présent à l'esprit qu'être médiateur ne signifie pas être une sorte de *pont*, de *tertium quid*, mais que cela suppose solidarité entre les deux, tant avec Dieu qu'avec les hommes. C'est à cette condition qu'il pourra être sauveur : il a vécu *à cause de nous* et il est mort *pour nous*.

terre sont réconciliés ; tel est le thème de l'Épître aux Hébreux.

Très tôt on a rapproché salut et mort de Jésus (expiation, sang versé), mais on ne peut comprendre pleinement cette dernière que dans le contexte de sa vie et comme conséquence de sa mission évangélisatrice. Si la vie de Jésus a été une existence *pour* les autres – une pro-existence –, comme nous l'avons vu (Ac 2, 22-25 ; 10, 37-39), qui se manifeste pleinement comme telle dans sa mort sur une croix, alors nous pouvons supposer qu'il a vécu sa vie avec l'intention de sauver les hommes.⁶⁶ Conscient de ce que le salut ne se réalisait pas complètement durant sa vie, constatant en particulier qu'Il était de plus en plus rejeté, Jésus a donc reporté le salut au-delà de sa mort et comme une conséquence de sa vie : le Royaume de Dieu, tel un grain de moutarde, grandirait par la volonté de Dieu. Cela donne un relief particulier aussi bien à la Résurrection dans sa dimension salvifique qu'à la parousie, sans oublier la certitude de la présence continue du Christ, par l'intermédiaire de l'Esprit.

Rappelons-nous que le salut n'est pas une grâce obtenue par Jésus-Christ pour nous, comme s'Il n'avait été qu'un simple intermédiaire ou comme s'Il ne nous impliquait pas dans son accomplissement personnel, nous dispensant d'exercer notre liberté et notre responsabilité. En réalité, sa mort ne sera salvifique que dans la mesure où nous la ferons nôtre : *« Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable... Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui »*, a précisé Paul dans l'Épître aux Romains (Rm 6, 5.8). Et cela sera vrai dans la mesure où *« nous*

⁶⁶ H. Schürmann, *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte*, Salamanca 1982.

cheminerons dans une vie nouvelle » (Rm 6, 4), c'est-à-dire où nous vivrons unis à Lui sur son chemin de salut.

Mais il est également certain que le salut est *universel*, pour tous les hommes, de tous les temps et de toutes les cultures (Col 1, 15-20), le Nouveau Testament l'affirme à plusieurs reprises. De là vient le sens très fort de la mission dans l'Eglise, affirmée en Mt 28, 18s. N'en seront exclus que ceux qui, ayant entendu la Parole, la rejeteront.

En résumé, l'ensemble de l'événement Jésus-Christ a un caractère salvifique, plus particulièrement sa mort, synthèse et sommet de sa vie. C'est ce qu'exprime la vieille formule « *pro nobis* » (*hyper*) qui définit sa vie et sa mort. Quand nous affirmons que Jésus est mort *pour nous* sauver, nous voulons dire qu'il s'est consacré à la mission de salut que Dieu lui avait confiée, et qu'il l'a poursuivie jusque dans ses dernières conséquences. Le sérieux et le degré extrême de l'amour de Dieu pour les hommes est attesté dans la crucifixion et cet amour est assumé par Jésus comme le sien propre ; la Croix en est le signe.

Les Marianistes ont toujours souligné le caractère salvifique de leur mission, fondée sur celle de Jésus lui-même. La Règle de Vie affirme : « *La vocation marianiste est un appel à suivre d'une manière spéciale Jésus Christ, Fils de Dieu, devenu Fils de Marie, pour le salut des hommes. Nous avons donc pour fin de devenir conformes au Christ et de travailler à l'avènement de son règne* » (art. 2).

14. La foi du disciple.

Parler de Jésus ressuscité et entré dans la gloire, ce n'est pas seulement parler d'un fait passé, ou d'une condition glorieuse (éternelle). C'est affirmer que Jésus-Christ, par la médiation du même Esprit de Dieu que celui qui l'a guidé et ressuscité, reste présent dans notre histoire : « *Je serai avec*

vous jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 20), « Je suis (pour vous, aujourd'hui et toujours) le bon pasteur, la lumière, le chemin, la vérité, la vie, etc. ». C'est ce qu'explique le Quatrième Evangile : la présence continue, ininterrompue de Jésus-Christ, qui donne la vie. Jean dit lui-même qu'il a rédigé son texte de l'Evangile « *Pour que vous croyez que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, et que, en croyant, vous ayez la vie en son nom* » (Jn 20, 21). Paul, celui qui a le plus insisté sur la foi comme élément constitutif du christianisme, souligne que l'unique moyen pour être justifié est d'être « en Christ » et qu'on n'y arrive pas « au moyen de la Loi ».

Sens premier de la foi

La foi en Jésus-Christ ne se réduit pas à une connaissance ou à une morale, elle n'est ni un souvenir ni un modèle ; elle ne se réduit pas non plus à un assentiment intellectuel (doctrine) ; elle est plutôt une adhésion à une personne vivante et consiste à « se greffer » sur, à être « en Christ ». Elle est relationnelle et existentielle, un authentique rapport je-tu (M. Buber), qui n'est possible que parce que Jésus n'est pas un personnage du passé, mais une présence proche et réelle.

Jésus-Christ n'est pas qu'un simple modèle d'humanité, ni la simple incarnation d'une échelle de valeurs, ni même un maître de doctrine : Il est quelqu'un pour quelqu'un. Voilà en quoi consiste la foi en Lui : c'est plus qu'une doctrine, qu'un projet ou une cause, c'est une personne qui appelle, exhorte, accompagne. Le Christ n'est pas une personne abstraite 'désincarnée de' l'histoire ou réduite à l'état de souvenir, mais l'incarnation et le développement d'un projet : l'instauration du Royaume de Dieu, inséparable de sa personne. « Le croyant n'est pas celui qui s'efforce de copier de l'extérieur les vertus du Christ, maître

et modèle ; c'est celui qui se laisse introduire et conduire dans un processus de christification ».⁶⁷

En bon fils de son temps, le P. Chaminade comprenait la foi essentiellement en termes d'intelligence et de volonté, avec pour conséquence éventuelle l'union à Jésus-Christ. Cependant, il se rapproche aussi beaucoup de saint Paul. D'un côté le Fondateur pouvait affirmer que « la foi est la conviction que nous avons d'une vérité ».⁶⁸ C'est alors une sorte de lumière divine que l'on peut pour ainsi dire appeler une vertu cardinale.

D'un autre côté, comme on le sait bien, le Fondateur considère la foi comme une relation existentielle qui justifie : « *La foi est cette adhésion intime de l'âme à la promesse faite par Dieu à Adam que son fils se ferait homme pour sauver la race humaine... Par conséquent, croire en Jésus-Christ c'est accueillir Jésus-Christ dans l'âme, parce que la promesse de Dieu est une réalité... Ainsi, les chrétiens se sauvent par leur foi en l'accomplissement des promesses* ».⁶⁹

Le P. Chaminade l'affirme avec force : « *la foi... est l'union de Jésus-Christ avec nous : union qui va jusqu'à nous transformer en Jésus-Christ. Par la foi, en effet, notre esprit éclairé ne pense plus que comme Jésus-Christ..., notre cœur ne sent plus et n'aime plus que comme Jésus-Christ... ; notre volonté dirigée n'agit plus que comme Jésus-Christ* » (EO 210). Pour lui, la foi est essentiellement existentielle, plutôt que doctrinale : « *C'est par la foi que nous concevons Jésus-Christ en nous* » (EF I, 224).

⁶⁷ B. Fernández, *El Cristo del seguimiento*, Madrid 1995, p. 49.

⁶⁸ Cité par T. Stanley, *Mystical Body*...p. 212.

⁶⁹ Cité par T. Stanley, *ibidem*.

Vivre la foi

Dans le Nouveau Testament, « croire en Jésus-Christ » signifie suivre le Seigneur qui est vivant, qui est une réalité grâce à sa Résurrection. Cette réalité est magistralement illustrée dans la scène de la Transfiguration (« écoutez-le »), et plus tard attestée dans les récits de rencontres avec le ressuscité. Dans le Quatrième Evangile, Jésus parle de demeurer dans (*menein*). C'est également Lui qui introduit le Paraclet comme sa réalité présente. Paul, de son côté, parle d'« être en Christ », de « revêtir le Christ », de mourir et ressusciter avec le Christ, et le P. Chaminade, de « conformité avec Jésus-Christ » et de « l'Esprit de Jésus-Christ ».

Dans l'art. 4 des Constitutions de 1839, le Fondateur souligne l'importance de cette conformité avec Jésus-Christ : « *La perfection chrétienne, fin première que la Société se propose, consiste essentiellement dans la conformité la plus exacte possible avec Jésus-Christ, Dieu fait homme, pour servir de modèle aux hommes* », et dans l'art. 34, il indique que « *plus un religieux s'adonne à cet exercice (l'oraison) plus il s'approche de sa fin qui est la conformité avec Jésus-Christ* » (cf. art. 42) ; cet article est repris dans la Règle de Vie de 1983, dans le préambule du chapitre IV.

Jean-Paul II affirme la même chose dans *Vita consecrata* : « Les conseils évangéliques, par lesquels le Christ invite certains à partager son expérience d'homme chaste, pauvre et obéissant, demandent et manifestent chez celui qui les accepte *le désir explicite d'être totalement configuré à lui* » (VC 18 : souligné par l'auteur lui-même).

Bien que le terme correspondant ne soit pas fréquent sous sa plume, le P. Chaminade insiste sur l'union intime avec le Christ pour que nous soyons d'autres Christs, ce qui nous renvoie à saint Paul : « La vie spirituelle, ce n'est autre

chose que la vie de Jésus-Christ, la vie menée selon l'Esprit de Jésus-Christ, de telle manière qu'on puisse dire : *Je ne vis plus ma propre vie ; ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi* (Ga 2, 20) » (EF I, 445). Dans *Vita consecrata* n°14, Jean-Paul II qualifie la vie consacrée d'« appel particulier à une existence christiforme ».

Comprenant que la foi est une manière de vivre, le P. Chaminade souligne qu'elle induit des sentiments et des dispositions affectives humaines chez les religieux : « Si nous ne pouvons faire ce que Jésus-Christ a fait..., il faut du moins que nous aimions à vivre comme lui, pauvres, dépouillés de tout, manquant même du nécessaire...[...] Si nous n'éprouvons pas en nous ces sentiments, nous pouvons être certains que nous n'avons pas l'Esprit de Jésus-Christ, mais l'esprit du monde ; quand nous ne ferions que fuir les humiliations, ce serait une preuve que nous n'avons pas l'Esprit de Jésus-Christ » (EF I, 380). Et dans les Constitutions de 1839, il stipule que pour le religieux « son unique sentiment doit être Jésus et ce que ressent Jésus » (art. 247).

C'était sa foi en son Père qui motivait Jésus et lui donnait du courage, malgré tout, qui le poussait à partager la Bonne Nouvelle avec d'autres, afin que nous ayons foi en Lui et en son projet. Il est ressuscité à cause de cette foi et c'est à cause d'elle que nous ressusciterons. Nous le confessons donc comme Seigneur, et nous l'annonçons comme tel, à l'exemple de ses premiers disciples après la Pâque, « le même hier, aujourd'hui et toujours ». On peut désormais parler de la foi dans sa connotation biblique la plus authentique, comme *connaissance* de l'autre – en contraste avec la foi intellectuelle – c'est-à-dire, entrer dans l'intimité de la personne, en l'occurrence, de Jésus-Christ.

Mais la foi en Jésus-Christ pousse à assumer aussi sa cause et son projet, en d'autres termes, à le suivre. « La foi chrétienne n'existe que là où l'on suit Jésus, et on ne suit Jésus que si on en fait la rencontre personnelle ».⁷⁰

Durant sa vie, Jésus n'a pas appelé tout le monde à le suivre, mais seulement ceux qu'il croyait disposés à assumer *activement* son chemin, donc à consacrer leur vie à annoncer la proximité du Royaume, à expulser les démons et à guérir les malades. Plus tard, l'expression « suivre Jésus » servira à désigner comme il convient le chrétien, en tant que disciple. Le P. Chaminade écrit : « Agir avec foi en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, c'est se proposer Jésus-Christ comme modèle, c'est se demander : comment faisait Jésus-Christ ? » (EF I, 443). Il affirme également : « si on vit de la vie de Jésus-Christ, on pense comme lui, on aime ce qu'il a aimé, on se met à sa suite. » (EF I, 445).

L'Eucharistie comme force missionnaire

L'Eucharistie est un moyen particulier de communion avec Jésus-Christ ; elle est d'une grande importance en particulier pour les Marianistes : « Prenez et mangez / buvez, ceci, c'est moi ».⁷¹ Cette communion avec le Christ est aussi communion à son projet et à sa cause. C'est cela précisément que Jean cherche à sauver de l'oubli et à mettre en relief quand il introduit la scène du lavement des pieds, à l'endroit où les autres Evangiles ont le récit de l'institution de l'Eucharistie. « Si moi, le Maître et le Seigneur, je vous ai

⁷⁰ J. M. Castillo, *Seguimiento*, p. 82.

⁷¹ Dans sa langue) les mots « corps » et « sang » désignent la personne sous l'aspect de la communicabilité et de l'existence comme être vivant. C'est l'anthropologie grecque qui a compris ces termes dans leur sens littéral. On est donc passé à l'objectivation de l'Eucharistie, perdant le sens originel de communion avec la personne (totale) de Jésus-Christ.

lavé les pieds, alors vous devez aussi vous laver les pieds les uns les autres » (Jn 13, 14 ; analogue au « *Faites cela en mémoire de moi* »). La foi du disciple doit donc être comme celle du Maître : faite de disponibilité pour accomplir la volonté salvifique de Dieu, telle que Jésus l'a révélée durant sa vie missionnaire, une volonté inséparable de l'instauration du Royaume de Dieu.

Si le Marianiste confesse que Jésus est Messie et Seigneur, alors il doit être en accord avec Lui et son projet, et les faire connaître, c'est-à-dire être missionnaire, comme le P. Chaminade l'a si bien compris. Cet accord est bien réel, en particulier dans l'Eucharistie (« la communion à son corps et à son sang »), c'est un accord avec sa personne. Si nous avons la foi, si nous affirmons que le salut réside en Lui, l'authenticité de cette foi se révèle dans l'action missionnaire, qui consiste à le faire connaître, tant en paroles qu'en action, et par son style de vie. Ce sont des idées que le P. Chaminade voyait clairement, et sur lesquelles il insistait.⁷²

Au bout du compte, qui est *réellement* Jésus-Christ pour nous ? Plus que tous les livres écrits, c'est la vie de ses disciples qui nous le dira. C'est en eux, dans leur manière d'agir qu'est exprimé qui est réellement Jésus-Christ pour l'homme, quel rapport il avait avec sa propre vie, de quel salut on parle, etc. (Cf. Jn 13, 34s). La vie de la communauté chrétienne est la meilleure des réponses à la question : qui est Jésus-Christ pour elle ?

La praxis révèle la vérité de la foi ; elle peut aussi être révélatrice de sa faiblesse ou même du fait qu'elle ne s'affirme pas : « *Au jour du Jugement beaucoup me diront : Seigneur, Seigneur, nous avons prophétisé en ton nom, nous*

⁷² Sur la foi selon le P. Chaminade, voir pour plus de détails ED II, 422-426 ; EF I, chap. IV.

avons chassé les démons en ton nom, en ton nom nous avons fait des miracles ; mais moi je leur dirai : « Je ne vous connais pas, loin de moi, vous qui faites le mal !... Car celui qui écoute mes paroles et ne les met pas en pratique, est semblable à un homme qui a construit sa maison sur le sable... » (Mt 7, 22-25). C'est encore plus grave dans le cas des communautés religieuses, à cause de l'engagement – par vœux- à suivre Jésus-Christ. C'est comme cela que le Père Chaminade voyait les choses : il voulait « un peuple de saints » pour montrer que l'on peut pleinement vivre l'Evangile aujourd'hui ; aussi a-t-il fondé ses congrégations dans ce but. Cet engagement est confirmé dans l'Eucharistie : « *Faites ceci en mémoire de moi !* », soit une annonce renouvelée du don total qu'il va faire par sa mort (1 Co 11, 26).

Si le Marianiste vit authentiquement cette foi, alors se vérifiera l'affirmation de VC selon laquelle : « La vie consacrée constitue en vérité *une mémoire vivante du mode d'existence et d'action de Jésus* comme Verbe incarné par rapport à son Père et à ses frères. Elle est tradition vivante de la vie et du message du Sauveur » (n° 22, souligné dans l'original).

Chapitre 4

Les christologies aujourd'hui

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons de passer rapidement en revue quelques-unes des conceptions christologiques les plus importantes de ces dernières années, dans différentes aires culturelles (Amérique latine, Afrique, Asie). Mais auparavant, il serait intéressant de jeter un coup d'œil d'ensemble sur l'évolution de la christologie au cours des siècles de l'histoire chrétienne.

1. VUE PANORAMIQUE DE LA CHRISTOLOGIE. UN PARCOURS DE LA TRADITION.

Le Nouveau Testament témoigne d'une certaine évolution dans la manière dont les divers auteurs ont apprécié Jésus. Chacun le présente comme il l'a compris ; on ne peut donc pas dire qu'il y ait dans le Nouveau Testament une seule et unique christologie car elles sont, de fait, plurielles. La vision que l'on a de Jésus dans les synoptiques diffère notablement de celle de l'Evangile de Jean, et cette dernière de la conception exposée, par ailleurs, dans la Lettre aux Hébreux.

La christologie de l'époque était de type *narratif*, comme en témoigne Actes 2, 22-24. Ce qui est affirmé essentiellement, c'est que Jésus est le Messie et que c'est par Lui que l'on obtient le salut que promis par

Dieu dans l'histoire d'Israël. Les confessions de foi (*homologoumena*) avaient toutes, de manière explicite ou implicite, un sens nettement sotériologique.

L'époque patristique (essentiellement entre le II^e et le V^e siècles), a été une période de discussions à la recherche de l'unité, au milieu d'une inévitable multiplicité de christologies. Elle était marquée par une l'influence très nette du monde gréco-romain, de l'hellénisme et des philosophies du moment. En conséquence, les discussions se sont peu à peu concentrées sur l'essence ontologique de Jésus, spécialement dans l'Incarnation, et sur la signification sotériologique de sa mort, thèmes qui marqueront la tradition pour de nombreux siècles. L'intérêt se portait essentiellement sur l'immanence divine de Jésus-Christ (Jésus-Christ est Dieu), c'est-à-dire une véritable *theologia*, résolument trinitaire. Dans ce processus, la philosophie a progressivement pris la place de l'Écriture, l'insistance sur le Fils de Dieu (divin) éclipçant quelque peu le Jésus de Nazareth (humain).

C'est l'époque de la fixation des formules dogmatiques. Les conciles de Nicée et de Chalcédoine apparaissaient au premier plan avec l'affirmation christologique de « deux natures en une seule personne », laquelle appartient à la Trinité. L'accent mis sur l'Incarnation comme moment décisif a décentré la vision historique qui trouvait son aboutissement dans la Résurrection proclamée par le kérygme. La liturgie prit alors comme dimension spécifique l'adoration du Seigneur glorieux, assis à la droite de Dieu. La Croix devint un *theologumenon*, le symbole de la rédemption de l'humanité. Du christocentrisme on était passé au théocentrisme, avec la

Création (donc le péché) et la Trinité comme points de repère.

L'époque patristique a marqué de son empreinte l'itinéraire et les contenus de la christologie postérieure, jusqu'à ce qu'elle soit systématisée et philosophiquement affinée au *Moyen Age*, spécialement par Thomas d'Aquin. La finalité sotériologique de l'Incarnation et particulièrement de la Passion, comme conséquences de la volonté de Dieu, sont bien soulignés et la sotériologie constitue un chapitre à part. On y associera ensuite les sacrements. La « théorie de la satisfaction » de saint Anselme joue un rôle important ; elle demeurera dans la théologie catholique durant des siècles. Cette théorie affirmait que l'Incarnation était nécessaire pour racheter l'humanité pécheresse, au moyen de l'unique don capable de *satisfaire* Dieu le Père, en réparation des péchés des hommes : la mort du Fils. La Passion est le sacrifice expiatoire qui permet d'apaiser la colère divine, assurant ainsi notre rédemption. Avec cette vision des choses, on comprendra la messe (le *sacrifice* de la messe), comme un acte de médiation procurant aux fidèles les mérites infinis de la Croix. Une *theologia crucis* est alors développée : elle insiste sur les souffrances de la Passion, souffrances qui influenceront tellement la mystique et la piété religieuse.

C'est sans aucun doute la *Summa Theologica* de saint Thomas d'Aquin qui a exercé la plus grande influence sur la théologie pendant des siècles. Dans la III^e partie de son œuvre, il s'arrête, et c'est nouveau, sur la christologie, et cela d'une manière plutôt spéculative. Le déroulement de la démonstration est bien connu : il part de la vie de Jésus, en accordant, bien entendu, la plus grande place à l'Incarnation et

aux questions concernant la personne même de Jésus-Christ, son identité, abordant même la question de la « science du Christ », sa conscience et sa sagesse. La Passion est traitée à part, en relation avec la sotériologie.

Au Moyen Age on mettait l'accent sur la majesté royale du Christ, en lien avec la dévotion féodale. C'est à cette époque que l'on a commencé à parler des « mystères de la vie du Christ » (le baptême, les tentations, les miracles, la Transfiguration..., sans compter tout ce qui se rapporte à sa naissance et à sa Passion) ; tout cela sera repris dans la théologie française, celle que va connaître le P. Chaminade, et est réapparu à l'époque moderne (par exemple chez Urs von Balthasar).

Il faut souligner qu'au XI^e siècle, une christologie différente avait été proposée par Pierre Abélard, qui comprenait la Passion comme un acte d'amour, et par Bernard de Clairvaux, qui regardait Jésus comme un ami, dimension humaine sur laquelle insistera François d'Assise. Cependant, une fois imposée la théologie de Thomas d'Aquin, par la suite la christologie catholique ne variera guère, se limitant à commenter la *Summa Theologica* en y ajoutant quelques références patristiques. La christologie et la sotériologie constituent deux traités distincts, et les considérations sur les mystères de la vie du Christ disparaissent de l'horizon théologique.

Au XV^e siècle prédominait la christologie sacrificielle, centrée sur la Passion du Christ et ses « mérites », à laquelle on rattachait la théorie des indulgences. Martin Luther a réagi contre cette dernière théorie, comme on sait, mais est toujours resté centré sur la question sotériologique, en relation avec la Croix, vue comme source non de mérites, mais

de grâce sanctifiante. Les Réformateurs ont éprouvé de l'aversion pour les spéculations théologiques et se sont interrogés, non sans raison, sur le Christ *pro nobis*. Le Concile de Trente n'a pas changé la vision théologique catholique traditionnelle mais a plutôt eu tendance à la renforcer.

A partir de la Renaissance, dans l'Europe protestante, on commence à rouvrir le dossier christologique en posant des questions de type humaniste, proches de l'histoire et de la renaissance du christianisme ; qui est Jésus-Christ pour l'homme ? se demande-t-on alors. On revient aux sources, comme le réclamaient déjà haut et fort les Réformateurs. On commence à s'interroger sur une affirmation de la vérité objective, avec Descartes et les scientifiques de l'époque. A partir du XVI^e siècle, la philosophie n'est plus en position dominante et l'on voit naître alors une multiplicité de philosophies, dont bon nombre rejettent complètement la métaphysique grecque, qui prédominait jusque là.

Spinoza propose un nouveau visage de Jésus, un visage qui parlerait à tous les hommes le langage de la raison ; une christologie rationnelle se développe donc. En effet, avec Kant, puis avec Hegel en particulier, on passe de la spéculation métaphysique à la conscience du pouvoir de la connaissance et de la raison critique. Il est bien connu que le rationalisme et le déisme refusent comme irréel tout ce qui a trait à une révélation divine, tout le « surnaturel » : par exemple, l'affirmation de la conception virginale, des miracles, de la Résurrection. Les dogmes et les traditions de l'Eglise sont écartés comme de simples illusions. Tout cela a exercé une influence évidente sur les exposés et les traités de christologie. Il n'est pas étonnant après cela qu'apparaissent des études

critiques des textes bibliques, dans le but de réécrire une histoire objective. Jésus est alors vu comme un grand humaniste, un maître de sagesse, le prototype de la perfection morale, un réformateur. A cela s'ajoute, au XIX^e siècle, le poids de la science historique naissante, qui voit fleurir une pléiade de Vies de Jésus. Mais cette production est moins une christo-logie qu'une « Jésus-logie ». Albert Schweitzer, qui, au XX^e s., a étudié les Vies de Jésus du XIX^e siècle, a conclu que toutes ont été écrites en fonction des présupposés de leurs auteurs, dont chacun a forgé un Jésus selon l'image qu'il s'en faisait, fait qui n'a cessé de se répéter depuis.

D'autre part, à la suite de Schleiermacher, il s'est trouvé des auteurs pour comprendre la christologie comme une série d'affirmations fondées sur l'expérience humaine des lecteurs des évangiles. A ce moment-là ressurgit la question de la *conscience* de Jésus, mais dans un sens anthropologique. C'est une vision subjective, parfois à la limite de l'affectif, qui prédomine dans le monde protestant. De fait, la relation avec Jésus et la connaissance de sa personne sont des données nettement affectives. Nous sommes donc là devant une christologie pieuse, intimiste, de type psychologique.

Avec les philosophies existentialistes du XX^e siècle, c'est l'homme qui est à nouveau placé au centre, et l'on cherche le sens de son existence et de ses relations, en particulier de sa relation avec Dieu. En tête, la philosophie de Heidegger, dont se nourrissent, d'une manière ou d'une autre, Bultmann, Gogarten et Tillich, ainsi que, dans une autre perspective, Karl Barth. La question centrale est la relation de Jésus-Christ avec l'homme, le Christ *pro nobis*, le Christ, parole engagée et suscitant l'engagement, sans

compter le rôle de la foi. La question christologique est donc posée, non à partir de la dogmatique mais de l'exégèse biblique.

Dans l'Eglise catholique, depuis le concile de Chalcédoine, il n'y a pas eu de changement notable du côté du Magistère ; ses déclarations dogmatiques ont pris un caractère définitif et absolu, en fonction de la christologie « officielle », dans le cadre d'une scolastique considérée comme *pérenne*. La christologie « d'en haut » a continué à prédominer, centrée sur l'Incarnation du Verbe – la sotériologie et la Passion étant traitées à part – et dépourvue d'ancrage biblique. Ce n'est que plus récemment, dans la seconde moitié du XX^e siècle, que sont apparus des points de vue christologiques différents, y compris des prises de distance critique à l'égard des formulations (et même de certains concepts) de Chalcédoine, parce que on les considérait comme incompréhensibles pour l'homme d'aujourd'hui. Le plus connu parmi ces pionniers catholiques est Karl Rahner.

En partant d'une exégèse que l'on a appelée historico-critique, ont été posées des questions encore plus radicales sur l'origine de Jésus et sur le cours de sa vie. C'était le début de la « démythologisation ». De plus, les études sociologiques, historiques et culturelles des dernières décades du XX^e siècle ont alors permis d'aborder avec des garanties scientifiques l'étude du Jésus de l'histoire, de sa vie terrestre, sans que cela touche, en quoi que ce soit, au domaine de la foi, composante essentielle de toute christologie chrétienne. A la même époque, on s'est remis à écrire de véritables christologies.

Il n'est pas simple de broser un panorama de cet ensemble : d'abord, en Europe, se publient toutes

sortes d'esquisses proposant chacune un regard particulier sur Jésus-Christ comme homme appartenant à l'histoire et comme sujet de foi, au nom de Dieu. Ensuite apparaissent des présentations « inculturées » de Jésus-Christ, en Amérique latine, puis en Asie et en Afrique. Chacune représente un nouvel effort pour présenter Jésus de façon compréhensible et en dialogue avec la réalité vécue par l'auteur. Ebaucher ce panorama est compliqué, vaste, illimité. Nous laissons au lecteur le soin de démêler un tel écheveau (voir les bibliographies). Nous nous limiterons à quelques coups de pinceau qui permettront de nous faire une idée du développement et de la diversité de ce qui s'est écrit sur ce thème. Mais, auparavant, considérons le concile Vatican II.

Le concile Vatican II

Le concile convoqué par Jean XXIII a incontestablement marqué un tournant dans l'Eglise catholique. Encouragés par l'appel du pape à l'*aggiornamento*, évêques et théologiens se sont armés de courage, et, se mettant à l'écoute du monde, ont posé des questions nouvelles, exprimé des inquiétudes jusque là cachées, proposé des paradigmes différents, pris conscience de l'importance de la dimension pastorale de l'action de l'Eglise pour l'époque actuelle. Désormais on laisse s'exprimer ouvertement de nouveaux points de vue théologiques (voir en particulier la collection *Mysterium Salutis*), on se met à écrire de nouvelles christologies, et donc de nouvelles présentations de Jésus-Christ, nourries des résultats de l'exégèse biblique (confortée depuis la reconnaissance formelle de la méthode de la critique historique) et en dialogue avec la pensée actuelle.

La christologie mise en œuvre au concile rompait volontairement avec les rigidités de la scolastique, tout en restant fidèle aux axiomes dogmatiques traditionnels. Fidèle à son objectif d'*aggiornamento* pastoral et théologique, le concile s'est tourné vers l'homme et vers le monde. La question fondamentale concernant Jésus-Christ n'était pas la question héritée de Chalcédoine, c'est-à-dire, la relation entre divinité et humanité, mais la dimension sotériologique de l'événement Jésus-Christ, de son incarnation *dans l'histoire* ; il s'agit d'une question fonctionnelle et existentielle. De fait, la sotériologie a du même coup retrouvé l'importance qu'elle avait dans la christologie des premiers temps de l'Eglise, alors qu'elle partait de la vie même de Jésus comme réalité historique. Par conséquent, nous avons là une christologie repensée, en dialogue conscient avec la modernité, qui pose des questions historiques et anthropologiques, deux dimensions que le concile a considéré comme centrales. Parler de « questions historiques » signifiait, à ce moment-là, se mettre en relation avec le monde en évolution, avec le monde moderne, celui-là même de l'*aggiornamento*. On voit cela de manière particulièrement claire dans la Constitution *Gaudium et Spes*.⁷³

Aux questions concernant l'homme, sa raison d'être et son destin, concernant l'évolution historique, le concile répondait en se référant à Jésus-Christ. C'est Lui qui est la réponse à la question de l'humanisation et à celle de l'accomplissement de l'histoire, car en Lui, par l'Incarnation, le divin et

⁷³ Cf. la thèse de doctorat de T. Gertler, *Jesus Christus – die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen*, Leipzig 1986; J. Hayuma-Martin, *De Christo novo homine*, Rome 1994; et M. Aparicio V., *La plenitud del ser humano en Cristo*, Rome 1997.

l'humain se rejoignent en une seule réalité. A l'occasion du concile s'est donc produit un changement de paradigme : on est passé d'une théologie axiomatique à une théologie historique. Les références sont désormais la personne et l'œuvre historique de Jésus-Christ, c'est en ce sens que l'on peut qualifier de fonctionnelle la christologie de Vatican II.

L'idée de l'homme « image de Dieu » a été l'un des concepts opératoires du concile, particulièrement lorsqu'il a été question de mettre en relation christologie et anthropologie (cf. GS I-III) ; dès lors, on comprend l'importance attribuée aux facteurs psychologiques et sociaux dans les problèmes posés. Pour être pleinement humain, l'homme doit reconnaître sa dignité d'image de Dieu, qui est une image relationnelle (trinitaire). L'humanité n'atteint sa perfection qu'en Jésus-Christ, image visible de Dieu. Et lorsqu'au concile il fallait répondre à la question du destin et de l'évolution de l'Écriture, on avait le regard fixé sur la Résurrection de Jésus.

L'importance donnée à la Résurrection était une nouveauté ; elle faisait contrepoids à la traditionnelle christologie descendante (« incarnationniste »). Par son Incarnation, en effet, Jésus-Christ assume le monde ; par sa Résurrection, il en anticipe la réalisation sotériologique. Au concile, quand on parle de l'Incarnation, ce n'est pas seulement dans le sens premier d'assumer la dimension charnelle de la nature humaine, mais encore dans celui, plus ample, qui découle du fait d'être un homme et de vivre dans le monde, dans le sens historique et sotériologique, en lien avec la dimension éthique. Cependant, la relation dialectique entre l'Incarnation et la Pâque n'était pas encore très claire : c'étaient les deux axes

christologiques du concile et ils se trouvaient insérés entre le thème de la préexistence de Jésus-Christ et celui de sa plénitude eschatologique, lesquels, à leur tour, jalonnent le parcours de la vie historique du Christ.

La christologie conciliaire s'est cramponnée à la conception traditionnelle de la divine Providence ; elle a eu recours au concept d'histoire du salut pour rendre compte de l'intention de Dieu de se révéler et de sauver les hommes à travers l'histoire de Jésus. Cependant, comme nous savons, les documents présentent cette histoire sous une forme narrative (voir LG 3 ; cf. DV), c'est-à-dire que l'on regarde l'itinéraire terrestre de Jésus et son contexte historique. La forme narrative convient à la relation d'évènements de ce type. Jésus-Christ est donc considéré dans son moment historique à travers une série d'affirmations conciliaires qui se rapportent à sa vie publique, à sa mort et à sa Résurrection (Cf. LG 5). Remarquons que cette façon de le regarder correspond au langage des Evangiles eux-mêmes (cf. DV 4).

En d'autres termes, le concile n'a pas fait appel aux schémas de la christologie scolastique. Par contre, Jésus-Christ est vu comme l'envoyé de Dieu, qui a vécu notre histoire et a réalisé, à l'intérieur de celle-ci, le projet salvifique de Dieu (DV 3-4) ; solidaire de l'homme, Il est le Médiateur du salut (cf. GS). C'est pourquoi la christologie que le concile nous propose se situe, pour l'essentiel, dans la ligne des christologies alors en gestation, et qui verront le jour peu après. C'est le Jésus-Christ *pro nobis* – pour nous – et non le Jésus-Christ *in se* – dans son mystère transcendant.

« Après avoir à maintes reprises et sous maintes formes parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par un Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses... » (He 1, 1s). Ensuite, il a envoyé son Fils pour qu'il vive parmi les hommes et les fasse participer à sa relation intime qu'il avait avec son Père... *Qui [le] voit, voit le Père* (cf. 1 Jn 14, 9). C'est lui, par conséquent, qui, par sa présence et sa prédication, par ses paroles et par ses œuvres, par ses signes et ses miracles, mais avant tout par sa mort et sa glorieuse Résurrection d'entre les morts et finalement par l'envoi de l'Esprit de vérité a opéré la Révélation.

C'est en cela que consiste une vision historique de la christologie. L'événement Jésus-Christ est médiateur de la Révélation dans toute son amplitude et dans toute sa portée, aussi bien théologique qu'anthropologique, historique ou sociale.

Enfin, il y a de nombreuses références à l'exaltation de Jésus, qui agit par son Esprit dans l'Eglise et qui est présent dans l'histoire des hommes (LG 4). Naturellement, cette dimension christologique prédomine dans tout ce qui concerne l'Eglise en tant que telle et sa mission dans le monde (cf. AG). C'est un fait qu'au concile on a à peine pris en compte les résultats des études exégétiques du Nouveau Testament, et leur signification pour la foi et la vie chrétiennes, pour la réflexion théologique. On le voit très bien dans *Dei Verbum*.

Certes, ce n'était pas l'objectif du concile que de faire un exposé complet de la théologie, mais plutôt d'actualiser la pensée des siècles passés pour l'adapter à des contextes nouveaux, spécialement dans le domaine de la pastorale, ce qui suppose du même coup de l'appuyer sur les piliers de

l'anthropologie et de l'histoire, avec tout ce que cela implique. Le concile a remodelé un édifice reçu en héritage, mais au lieu de le livrer tout achevé, il l'a tout juste ébauché dans ses nouvelles structures. L'achèvement de la tâche a été laissé aux réflexions ultérieures, et c'est ce qui s'est passé, invitant à toujours repenser et approfondir les jalons posés par le concile.

Quant à la suite, plus proche de nous, nous la verrons à travers les différentes christologies modernes.

2. LES CHRISTOLOGIES DANS L'HORIZON CULTUREL CONTEMPORAIN.

Considérées dans le contexte culturel dans lequel elles sont cantonnées, les différentes christologies ont chacune leur légitimité.⁷⁴ La corrélation entre culture et religion est en général une question très compliquée. Richard Niebuhr, dans son ouvrage désormais classique *Christ and Culture* (New York 1951), a étudié minutieusement la relation entre le Christ et la culture comme telle. Il distingue cinq questions différentes :

- le Christ contre la culture,
- le Christ de la culture,
- le Christ au-dessus de la culture,
- le Christ et la culture dans une relation paradoxale,

⁷⁴ Nous entendons par « culture » l'ensemble de structures chargées de signification, de systèmes de symboles créés par les hommes, dans lesquels ils se meuvent, entrent en relation les uns avec les autres et voient leur vie prendre sens. C'est le tissu de signifiants et de signifiés au milieu desquels se déroule leur existence.

et le Christ transformateur de la culture.

La plus raisonnable, la plus réaliste selon Niebuhr est la dernière : le Christ transforme la culture, ce qui n'est possible que dans la mesure où cette dernière se détourne de ses chemins de péché et accueille la Parole. On a souvent constaté, au cours de l'histoire, une opposition entre le Christ et la culture, par exemple à l'occasion des conquêtes coloniales et de la confrontation des missions chrétiennes avec les cultures autochtones ; cette opposition n'est ni correcte ni licite. A la cinquième question mentionnée et approuvée par Niebuhr, il faut ajouter un aspect complémentaire ; en effet, la culture transforme également la façon de « voir le visage du Christ ». C'est ce qu'ont souligné de nombreux théologiens du tiers-monde.

Le théologien africain C. B. Okolo exprime cela admirablement : *« La confession chrétienne du Christ devient... une réalité vivante et dynamique, un engagement existentiel entre le Christ et la culture locale, la puissance du premier transformant la seconde... Dans une culture chrétienne, le Christ n'est pas un étranger, la communauté chrétienne voit le Christ sur les chemins et à travers les sources de sa propre culture, les gestes, les symboles et les catégories mentales qui lui appartiennent en propre. Pour le christianisme, être enraciné dans le sol africain signifie voir le Christ comme un africain. Cela ne veut pas dire que le Jésus historique fût un africain, mais bien que, pour un africain, le Christ de la foi ne peut être vu sur un mode authentique qu'au travers de sa*

*propre culture et de ses propres catégories de pensée ».*⁷⁵

Comprendre Jésus-Christ dans son contexte suppose de considérer très sérieusement la dimension culturelle du pays où Il est né, ainsi que la réalité socio-politique du moment. La première exige une véritable inculturation, ce qu'a été, historiquement, l'Incarnation elle-même. Quant au second, il s'agit des données sociales, économiques et politiques qui modèlent l'existence du destinataire de la Parole.

Tout homme, toute culture s'approprie d'une certaine manière Jésus ; lui-même transcendant à son tour l'histoire passée et les témoignages du Nouveau Testament. Chacun « christologise » Jésus, un Jésus qui se situe toujours dans un contexte précis. En fait, toute christologie est contextuelle, c'est-à-dire qu'elle résulte de la circulation herméneutique entre texte et contexte, sans qu'aucune ne puisse se prétendre éternelle ni penser qu'elle a une valeur universelle. Voilà pourquoi on ne cesse de produire des christologies toujours nouvelles, comme celles que nous allons tout de suite passer en revue.

2. 1 La christologie en Europe.

L'Europe a été traditionnellement le centre de la réflexion théologique chrétienne. Bien entendu, elle a importé ses concepts théologiques dans les cultures où elle a imposé son pouvoir politique, comme dans ses colonies. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, c'est surtout la théologie allemande qui a exercé la

⁷⁵ Cité par A. Wessels, *Immagini di Gesù nelle culture non europee*, Brescia 1992, p. 159.

plus grande influence, timidement suivie par le monde d'expression anglaise - P. Tillich, J. Mackey, W. Thompson - moins influent, la majeure partie des travaux provenant de biblistes - R. E. Brown, J. Fitzmyer, J. Dunn, N. T. Wright -.

Voyons, à travers des théologiens représentatifs et qui ont eu une influence notable, comment a été comprise la christologie en Europe au cours des dernières décades. Notons au passage que, dans ce domaine, les différences entre la christologie de la Réforme et la christologie catholique sont à peine perceptibles.

Karl Rahner

Ce grand théologien, dont l'influence a été considérable, a rompu avec la tradition d'une théologie à prédominance philosophique, pour intégrer les données de l'exégèse biblique et la mettre en perspective avec l'horizon anthropologique.⁷⁶ Comment se conjuguent expérience humaine et foi en Jésus-Christ ? Qu'est-ce que la foi apporte à la vie ? L'avenir vers lequel s'achemine l'homme, l'évolution de la société, sont des réalités à prendre sérieusement en compte.

Rahner est conscient qu'il existe, en outre, un problème de langage pour exprimer la dimension métaphysique et ontologique, pour rejoindre les expériences humaines, et il présente la doctrine concernant Jésus-Christ de manière intelligible. Rahner a repris l'avertissement selon lequel les formulations christologiques traditionnelles ne sont

⁷⁶ Voir particulièrement les œuvres suivantes : *Cristología. Sistemática y exegética*. Madrid 1975 et *Curso fundamental sobre la Fe* Barcelone 1979 ; cf. E. Maurice, *La Christologie de Karl Rahner*, Paris 1995.

pas toutes adaptées dans leur expression. On doit formuler les affirmations dogmatiques de manière à être compris par l'homme d'aujourd'hui, et les débarrasser de tout ce qui pourrait sembler mythologique en elles ; nous pensons tout spécialement aux formules comprenant la copule « est », qui exprime l'identité entre le sujet et le prédicat - comme lorsqu'on dit, par exemple : « Jésus est Dieu » -, et dans lesquelles elle établit une fausse identification - ce qui est humain n'étant pas divin - nous entraînant dans le mythe ou vers une forme de monophysisme. Il en est de même pour le vocable « personne » qui, pour certains conciles, avait un sens différent de celui qui est d'usage courant actuellement ; des mots comme hypostase, nature, substance... sont également ambigus et étranges aux oreilles de l'homme d'aujourd'hui.

La christologie rahnérienne part de la définition du concile de Chalcédoine, mais en l'intégrant dans la réalité d'un monde en évolution. Le Fils de Dieu s'est réellement fait homme, comme l'affirme Chalcédoine, grâce à l'union hypostatique avec Dieu, c'est-à-dire à l'union intrinsèque des deux natures, humaine et divine. Il ne s'agit pas, explique Rahner, de la divinisation d'un homme, comme dans les mythes ; on ne peut pas parler non plus d'une sorte de vêtement, d'un Dieu cheminant sur la terre 'habillé en homme'. Son union (hypostatique) avec Dieu n'annule pas l'humanité de Jésus, au contraire elle la confirme et la renforce. Voilà pourquoi K. Rahner s'est intéressé au thème de la conscience de Jésus. De fait, à plusieurs reprises, il nous a alertés sur le danger du docétisme, sur la légèreté avec laquelle nous avons l'habitude d'affirmer que « Jésus est Dieu ».

Le Fils s'est fait homme pour humaniser l'homme, pour conduire à sa perfection la nature humaine, affirme Rahner, et c'est un de ses axiomes de base. Par nature, l'homme est fait pour la *transcendance* et c'est vers elle qu'il est tourné ; il est par lui-même destiné à participer à la vie de Dieu. Cela se manifeste dans l'expérience qu'il peut faire du bonheur et du salut, signe que cela fait partie de sa nature et qu'il porte en lui l'aspiration profonde à entrer dans la sphère de Dieu, où il trouvera sa pleine réalisation comme être humain. Eh bien, la garantie de cette réalisation est donnée par Dieu lui-même dans l'histoire et dans son Fils, lequel assume notre condition, lui, ce « fils de l'homme » par antonomase, qu'est Jésus-Christ. En Lui apparaît clairement ce à quoi l'homme est appelé, ce pour quoi il a été créé, en un mot, le salut.

Par ailleurs, vivant dans le monde, nous sommes faits pour la communication entre nous, les hommes ; pour l'intersubjectivité. C'est en Jésus-Christ que se trouve la réponse à l'aspiration à la réalisation intersubjective : en Lui, l'homme peut mettre sa confiance, s'ouvrir, se laisser accueillir en toute sécurité. Et du fond de son être, il s'enquiert avec inquiétude de son avenir et aspire à être enveloppé par le salut ; il se pose la question du sens de son existence et de son destin. La réponse a été donnée dans l'événement Jésus-Christ, incarnation de l'amour absolu de Dieu, cet amour profond dont l'homme a la nostalgie. Comme on le voit, Rahner établit une interrelation entre anthropologie et christologie.

Dieu est la promesse du salut, Jésus-Christ, sa manifestation et sa garantie. Le mystère de Dieu se révèle à l'homme dans son propre monde, sans

cesser d'être Dieu. En d'autres mots, l'Incarnation est, outre la communication de Dieu avec l'homme, l'expression la plus claire de ce à quoi l'humanité est appelée quand elle s'ouvre à la transcendance : son humanisation. Et Jésus-Christ est « le Sauveur *absolu* » - car il assume l'homme dans la totalité de sa personne - et définitivement - il se donne dans une histoire qui va vers son terme -. Ce caractère absolu et définitif, intrinsèque à l'Incarnation, s'exprime dans la Résurrection.

La christologie qu'enseigne Rahner se réfère au Nouveau Testament, sans oublier les éléments philosophiques et les rappels patristiques. Ainsi, en harmonie avec le Nouveau Testament, il affirme que Jésus de Nazareth a exposé dans sa prédication du Royaume de Dieu et de la praxis qui en découle, qu'Il est la source du salut éternel. La proximité du Royaume, par l'intermédiaire de Jésus, n'est autre chose que la proximité de Dieu lui-même, de Dieu qui se donne comme salut pour les hommes. Jésus vit l'espérance de la réalisation de ce Royaume, parce qu'Il est lui-même le commencement de ce Royaume, qui ne parviendra à sa plénitude qu'avec la Parousie.

En d'autres termes, comme les exégètes l'ont dit et répété, le Royaume de Dieu est inséparable de la personne de Jésus-Christ. Jésus est le prophète définitif, et non un prophète parmi d'autres, répète Rahner. Ainsi le destin final de l'homme a été lié par Jésus à la relation de l'homme avec le Royaume de Dieu, Royaume qui s'est révélé avec Jésus lui-même. La légitimité de cette corrélation sotériologique a été authentifiée par sa Résurrection, laquelle, en effet, le confirme comme étant le Sauveur absolu, la Parole définitive de Dieu..

L'existence et le message de Jésus expriment sa relation particulière avec Dieu, qu'il appelle Père, et réciproquement. L'intentionnalité salvifique de Jésus, en relation à sa vie et à sa mort, ne fait, pour Rahner, aucun doute. Ce ne sont pas les chrétiens qui, par la suite, l'ont proclamé Sauveur, c'est Lui-même qui l'a laissé entendre. Ceci, en outre, découle de son engagement total envers Dieu et son Royaume, qui se manifeste dans ses actions, et jusque dans sa mort. En effet, tout comme sa vie, elle était orientée vers le salut. La mort de Jésus résume bien sa vie : il s'y montre radicalement solidaire de l'homme pécheur, lequel a besoin du pardon et du salut divin, ce qui est précisément une des forces de sa mission. C'est pour cela qu'il a été crucifié comme un pécheur, comme un « maudit » ; cependant, Dieu était avec Lui et il l'a ressuscité. Rahner fait remarquer que la mort de Jésus ne doit pas être entendue littéralement dans un sens expiatoire, à la manière des sacrifices expiatoires d'autrefois, mais comme une réconciliation gratuite par une initiative de Dieu, initiative déjà manifeste dans sa prédication et surtout dans ses actions. Il fait également remarquer que la crucifixion et la Résurrection de Jésus, parce qu'elles renvoient l'une à l'autre, doivent être comprises comme un événement unique, ouvrant ainsi sur leur signification sotériologique et eschatologique. C'est ce que souligne, avec davantage d'insistance encore, Urs von Balthasar dans sa « Théologie des Trois Jours » (*Mysterium Salutis*).

Rahner parle explicitement de la « mort de Dieu » à travers celle de Jésus. En soi, par nature, Dieu ne peut mourir, mais dans son Incarnation, projection réelle de son amour inconditionnel, la mort de Jésus constitue l'offrande d'un amour extrême et radical

présent dans tout son être humain. La mort de Jésus est une sorte d'auto-expression de Dieu (*Selbstaussage*), thème que développera Moltmann.

Avec la Résurrection s'ouvre en Jésus le chemin vers la totale transcendance de l'homme. Cela suppose la possibilité d'avoir part au destin ultime de Jésus-Christ, garanti par sa Résurrection, laquelle confirme la vérité des promesses qu'il a faites, promesses qui sont également celles de Dieu. En effet, la Résurrection montre à l'évidence que la mort n'a pas le dernier mot, qu'elle instaure la possibilité de participer au destin révélé par Dieu, à la victoire de la vie dans sa plénitude, qui consiste à partager la vie de Dieu - ce que nous appelons le « ciel »-. Cette possibilité de salut est donnée par la foi en Jésus-Christ : accueillir sa présence par l'intermédiaire de son Esprit. Nous nous trouvons donc devant une christologie transcendantale.

En résumé, Rahner comprend la vie de Jésus comme la manifestation historique de la volonté salvifique et réconciliatrice de Dieu, personnifiée et historiquement vécue par Lui en toute liberté et en étroite communion avec le Père. C'est en Lui que Dieu « se donne lui-même en partage » (*Selbstmitteilt*), et ce partage n'est possible que parce que Jésus est le Fils de Dieu ; mais cela présuppose évidemment son humanité – comportant une liberté et une volonté d'homme – afin que les hommes puissent en vivre dans le cours de leur histoire. En Dieu, le monde atteint sa plénitude, comme le manifeste l'Incarnation, qui est ainsi médiatrice de salut pour l'homme et « auto-transcendance » pour Dieu, comme dit Rahner. En d'autres termes, Jésus-Christ est le sommet eschatologique de la communication de Dieu dans l'histoire.

Ce qui est absolu et définitif ne peut venir que de Dieu. La rencontre avec le salut se produit en ce monde, avec l'homme Jésus. Par conséquent la christologie doit venir « d'en bas » ; elle proclamera Jésus-Christ à partir de ses manifestations historiques, particulièrement de sa Résurrection, qui certifie qu'en Lui est le salut absolu. Deux horizons se rejoignent ici : une « christologie transcendantale » (projection de l'homme vers le Sauveur dans son histoire) et une « christologie catégorielle », d'en bas.

Par contre une christologie descendante – partant d'en haut - serait d'ordre métaphysique et *a posteriori* quant aux notions et aux concepts développés, qui ne sont vérifiables que dans la transcendance, avertit Rahner.

La transcendance humaine ne peut se concrétiser comme telle que si elle est en union avec Celui qui transcende le temps, le monde et la Création, c'est-à-dire avec Dieu. Ce Dieu s'est précisément incarné pour offrir à l'homme la transcendance pleinement réalisée. Dans la mesure où l'homme prendra Jésus-Christ comme son « Sauveur absolu », il entrera par la médiation de ce dernier dans la sphère de Dieu et obtiendra le salut, la réalisation de son humanité. Jésus représente donc à la fois la plénitude de l'humanisation de l'homme, et la plénitude de la médiation divine.

Rahner qualifie sa propre christologie de « christologie transcendantale », et il considère qu'elle peut se résumer à l'affirmation selon laquelle l'homme Jésus est, en quelque sorte, l'auto-expression (*Selbstaussage*) de Dieu.

Edward Schillebeeckx

En deux volumes denses, Schillebeeckx a produit ce qui constitue probablement l'étude la plus minutieuse sur Jésus-Christ, dans le but d'offrir à l'homme d'aujourd'hui une christologie fidèle à l'histoire et à la foi apostolique.⁷⁷ En effet, Schillebeeckx commence son étude en posant la question suivante : « Qui est Jésus-Christ pour nous aujourd'hui ? ». La méthodologie diffère notablement de la méthode « transcendantale » de Rahner. Elle est marquée par la christologie des exégètes. Le cœur en est le Jésus historique, tel que l'exégèse historico-critique nous permet de le connaître, dépouillé des affirmations confessionnelles et dogmatiques postérieures.

Schillebeeckx est résolument anti-dualiste. Il insiste sur le fait que Jésus-Christ doit être considéré comme un tout, *une seule* personne, non comme, par exemple, une interrelation entre deux natures. De même sa vie, sa mort et sa Résurrection constituent une unité inséparable et doivent être traitées ainsi.

Remarquons que Schillebeeckx considère Jésus-Christ dans sa réalité humaine comme la base de toute christologie valable. C'est pourquoi il commence par les sources, le Nouveau Testament ; il les étudie en détail et cherche par conséquent à parvenir au Jésus de l'histoire. C'est à Lui qu'il renvoie constamment : ce qu'il nous faut découvrir et exposer c'est ce que cet homme Jésus a de « spécial », puisque nous confessons qu'Il est la forme personnelle de la révélation de Dieu. Voilà ce que

⁷⁷ *Jesús, le historia de un viviente*, Madrid 1981 ; *Cristo y los cristianos*, Madrid 1983. Voir l'étude de F. G. Brambilla, *La cristologia di Schillebeeckx*, Brescia 1988.

l'Eglise naissante, dont témoigne le Nouveau Testament, s'est proposé de partager avec nous : « l'histoire d'un vivant ». Pour découvrir la vie, le message et la façon d'agir de Jésus, Schillebeeckx s'appuie sur les études exégétiques ; ensuite il fera de même lorsqu'il essayera de situer Jésus par rapport à l'expérience du salut.

Le centre de la prédication de Jésus, la raison d'être de sa vie et sa mission, c'était, comme nous le savons, le Royaume de Dieu. Cette expression renvoie à ce que Dieu est réellement, tel qu'Il est mis en lumière, tout particulièrement, dans les paraboles, et tel que le révèle Jésus par son agir. Ce dernier point est important pour Schillebeeckx et récurrent dans sa théologie. La praxis de Jésus (les guérisons, les repas, etc.) permet de découvrir clairement ce qu'Il annonçait en paroles, son message, que l'on peut résumer en ces termes : libérer des contraintes inhumaines de la Loi et des oppressions du corps et de l'esprit par la volonté de Dieu. Le Royaume prêché par Jésus est donc un Royaume de liberté et de pardon, de grâce et de fraternité ; c'est le Règne de Dieu. Sa praxis révèle également qui est son Dieu : un Père soucieux de l'humanité, un Dieu de miséricorde, de grâce et de libération. Ceux qui entraient en contact avec Jésus faisaient l'expérience d'une nouvelle relation avec Dieu à travers Lui. Jésus-Christ est celui que Schillebeeckx avait appelé dans une étude préliminaire « le sacrement de la rencontre de Dieu ».

L'essence du Royaume de Dieu est inséparable de la personne de Jésus : ce dernier agissait comme Dieu lui-même agit. A l'égal de Dieu, Jésus s'identifiait avec ceux que la société méprise et oublie, avec les opprimés. Ce que Jésus laisse

entendre dans les paraboles, dans les conflits et les controverses, dans sa praxis, c'est que le Dieu du Royaume est avant tout le Dieu de ceux que l'on marginalise, de ceux que l'on humilie. Le Royaume de Dieu exprime le fait que la cause de Dieu est la cause des hommes, comme l'avaient annoncé les prophètes, tout spécialement celle des hommes que les hommes eux-mêmes méprisent. En d'autres termes, Jésus proclamait l'humanité de Dieu dans sa présence salvatrice. La praxis du Royaume, *l'orthopraxis*, diffère de la praxis du monde. Voilà pourquoi toute praxis qui se dit chrétienne doit être une *sequela Jesu*, une praxis du Royaume de Dieu à la manière de Jésus ; toute autre façon d'agir ne serait pas chrétienne.

La crucifixion de Jésus est la conséquence de sa vie radicalement consacrée au service de la justice et de l'amour, de son option pour les marginaux et les pauvres. Il a été mis à mort par les puissants, nous rappelle Schillebeeckx, parce qu'ils voyaient en Lui une menace pour leurs intérêts. Ce sont les hommes, et non Dieu, qui ont livré Jésus à la mort. Schillebeeckx interprète la mort de Jésus dans la ligne de la Tradition : elle entrait dans le plan salvifique de Dieu et a eu pour résultat de réconcilier Dieu et les hommes. De fait, il est à remarquer que la sotériologie comme telle n'occupe pas une place importante dans sa théologie.

La Résurrection est une réalité, mais une réalité méta-historique. Elle est réelle parce qu'elle réunit les disciples dispersés, et elle est méta-historique parce qu'elle n'est pas un événement de notre monde. Pour pouvoir affirmer la Résurrection il faut en avoir fait l'expérience dans la réalité de sa vie. Cette expérience, affirme Schillebeeckx, est un « processus

de conversion », ce qui s'est passé entre les deux faits constatables : la crucifixion et le début de la prédication apostolique du kérygme. Cette « conversion » était le fruit de la nouvelle relation établie avec Celui vers lequel ils étaient revenus après l'avoir abandonné ; une telle relation n'était possible que parce qu'ils *se savaient* pardonnés de leur trahison, parce qu'ils avaient fait l'expérience du salut. Ils l'*ont vu* et c'est à cause de cela qu'ils se sont rassemblés. Seul un vivant peut accorder le pardon, pas un mort. Les disciples en ont tiré la conclusion que Jésus était donc vivant.

Cette explication a fait penser à certains que Schillebeeckx niait la réalité de la Résurrection, réalité affirmée par le Credo. Son intention était, tout au contraire, de mettre l'accent sur l'efficace salvifique de la Résurrection, non sur le fait lui-même, qu'il tient pour certain. Il faut entendre son explication par référence au contexte culturel du premier siècle, non à celui d'aujourd'hui. De fait, la Résurrection n'est recevable que dans le cadre de la foi. Et le fruit de la présence de Celui qui est maintenant glorifié est que des disciples dispersés se trouvent à nouveau réunis, et que le kérygme a pu être proclamé.

Comment comprendre les affirmations selon lesquelles « *Il leur est apparu* » ? Comme un phénomène optiquement visible ou comme la révélation personnelle d'une vérité ? A l'instar de nombreux théologiens et exégètes, Schillebeeckx affirme qu'il ne s'agit pas d'une rencontre d'ordre physique, palpable ou visible ; du moins, il considère que cela n'est pas nécessaire pour parvenir à la foi en la Résurrection. « Voir » dans la foi ne suppose pas nécessairement une vision physique. Répondant à ses détracteurs,

Schillebeeckx affirme sa foi en une Résurrection réelle, événement qui s'est réellement passé, dans lequel Dieu a donné sa plénitude à la vie de Jésus. Mais c'est une réalité méta-empirique et méta-historique.

La signification de l'événement Jésus-Christ, que l'on retrouve dans le vécu de l'Eglise du premier siècle et dont témoigne le Nouveau Testament, doit être redécouverte et repensée par l'homme d'aujourd'hui, dans la perspective conceptuelle de la modernité. Ce n'est qu'ainsi que l'homme d'aujourd'hui peut percevoir et accepter Jésus-Christ comme son Sauveur, comme « un vivant ». Ainsi, par sa personne et son histoire paradigmatique, mais également par les promesses qu'il incarne, Jésus-Christ est la réalisation eschatologique de la volonté salvifique de Dieu dans l'histoire.

La conception la plus ancienne de Jésus est celle d'un « prophète eschatologique », catégorie importante pour Schillebeeckx. Par la suite se sont ajoutés d'autres titres pour le qualifier, également des convictions profondes comme celles qui sont en relation avec la parousie (*maranatha*) et la sagesse divine. Mais c'est le modèle du prophète qui permet de comprendre Jésus. Il s'est profondément et passionnément identifié avec l'histoire de l'humanité, a souffert avec elle, pour sa libération et son humanisation ; Il était convaincu que bientôt allait surgir quelque chose de totalement nouveau qu'il appelait « le Royaume de Dieu ».

Mais la compréhension de Jésus et de son expérience du salut sont intimement liées à ce que les hommes vivent tous les jours. C'est à partir de cette réalité quotidienne que se posent éventuellement des questions sur le salut, l'au-delà, le

futur, questions auxquelles le croyant répond en termes de « Dieu » et de « grâce de Dieu ». Jésus-Christ est le visage de Dieu, par conséquent il nous faut contempler son visage, être attentif à son message. Si nous le suivons, nous saurons quelque chose de Dieu et nous pourrons faire l'expérience de sa présence, puisque la relation de l'homme avec Dieu n'est visible qu'en Jésus-Christ, affirme Schillebeeckx, dans le Jésus de l'histoire et non pas dans celui de nos projections mentales ou sentimentales. Nous plaçons notre confiance existentielle dans des personnes et non dans des idées. Nous nous trouvons donc devant la dimension eschatologique de l'événement Jésus-Christ.

Cependant, insiste Schillebeeckx, le salut en Jésus-Christ et par Lui ne peut s'obtenir que dans la mesure où il y a corrélation entre la réalité terrestre de Jésus – semblable à la nôtre – et celle du Christ glorifié. La distance entre le « hier » de Jésus et notre présent peut être couverte en vivant les mêmes *expériences* de foi qu'autrefois, transmises par les disciples, celles dont parle le Nouveau Testament et qui constituent l'âme de l'Eglise. Voilà où se trouve le salut immédiat, mais nous sommes conscients de ce que le salut définitif n'est pas possible sur cette terre, qu'il se situe dans le futur, dans ce futur dont la Résurrection est déjà la promesse.

En effet, l'Eglise est « le seul legs authentique de Jésus », en sorte que, en dernière instance, nous ne pouvons parler valablement de l'histoire de Jésus qu'en corrélation avec l'histoire de la communauté chrétienne et de son vécu, nous rappelle Schillebeeckx. C'est dans l'Eglise (communauté) qu'il est possible de faire l'expérience du Dieu sauveur que

Jésus prêchait. Notons au passage l'intérêt de cette observation pour la vie religieuse.

L'importance de Jésus est universelle puisque son chemin s'ouvre à tous les hommes, et elle le sera d'autant plus si les chrétiens vivent à sa suite l'option préférentielle pour les marginaux et les opprimés, si leur praxis imite la sienne. La christologie proposée par Schillebeeckx est une « théologie de la libération » européenne, et elle a été appréciée comme telle.

Wolfgang Pannenberg

Pannenberg comprend la christologie comme l'exposé fondamental de la signification de l'histoire de Jésus, comme la manifestation de Dieu dans cet homme.⁷⁸ Par conséquent, il s'agit de présenter Jésus comme le fondement de la confession selon laquelle Il est le Christ de Dieu. Cela signifie que le Christ de l'histoire d'autrefois est le même que le Christ de la foi, que l'on prêche aujourd'hui ; il n'y a pas rupture, mais continuité entre les deux.

Le thème central de la christologie de Pannenberg est la question de l'identité de Jésus de Nazareth, mais centrée sur sa divinité : comment cet homme est-il Dieu ? La réponse se trouve « en-bas », dans l'histoire. C'est pourquoi Pannenberg, guidé par la question de la signification, fait partir sa réflexion de l'homme de l'histoire, Jésus de Nazareth. La réponse à la question se trouve dans la Résurrection : elle manifeste que Jésus ne fait qu'un avec Dieu.

⁷⁸ Voir en particulier son livre *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974. Cf. S. Rise, *The Christology of Wolfgang Pannenberg*, New York 1997.

Pour Pannenberg, l'histoire est l'horizon général de la théologie chrétienne. C'est dans l'histoire que Dieu s'est peu à peu fait connaître à travers des événements. Et puisqu'il s'agit d'événements historiques, ils ont une portée universelle. L'événement le plus révélateur, celui qui donne la clé du sens de l'histoire et de sa destinée, c'est « l'événement Jésus-Christ ». L'histoire ne peut se comprendre comme révélation que si elle est regardée à partir de son achèvement, or celui-ci a été *anticipé* par Jésus-Christ, dans sa vie et tout particulièrement dans sa Résurrection. Le cadre de référence est, par conséquent, « une histoire universelle du salut » qui trouve son unité dans un but et un Seigneur. Cet ancrage dans l'histoire universelle, au sens plein du terme et qui rappelle Hegel, est caractéristique de la réflexion de Pannenberg, même s'il fait écho à Oscar Cullmann.

Il convient de souligner que, selon Pannenberg, le Royaume de Dieu prêché par Jésus possède une composante politique, puisque c'est un règne de convivialité humaine dans la paix et la justice ; par contre, ce n'est pas un royaume *de* ce monde, un règne d'égalité et de liberté, car le péché de l'homme qui, constamment, sépare, oppose, marginalise les autres. Le Royaume de Dieu a une extension universelle ; il n'est pas intimiste, souligne Pannenberg. On peut en déduire la réalité ultime de la Résurrection.

Le messianisme de Jésus réside dans le fait qu'il représente le Royaume de Dieu. A cause de cela il est entré en conflit avec le mouvement pharisien de son temps, particulièrement à propos d'une interprétation trop littérale de la Loi. Le salut est dans la foi – en Jésus-Christ – et non dans les observances de la

Loi. Notons au passage que la Passion et la crucifixion n'occupent pas une place centrale dans la christologie de Pannenberg. Il fait observer, en outre, que la christologie a généralement été dominée par la question de la sotériologie, cette dernière étant rattachée à la Croix. Cependant, la question à laquelle il faut répondre est celle de l'identité de Jésus, et en fonction de la réponse, nous choisirons de le suivre ou non.

Pannenberg entend le message de Jésus, y compris la Résurrection, avec, en arrière-plan, les espérances apocalyptiques de l'époque (comme le fera Moltmann), sans lesquelles on ne peut découvrir le sens qu'avait historiquement la mission de Jésus et son destin futur, particulièrement sa Résurrection. Il est certain que la Résurrection ne pouvait se comprendre que par rapport à l'eschatologie juive, une eschatologie fortement apocalyptique. Pannenberg insiste fortement sur la réalité de la Résurrection : elle est, pour lui, un événement historique réel. Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut affirmer qu'elle anticipe le sens de l'histoire et son destin futur, qu'elle est leur « pré-actualisation », et que qu'elle a donc une portée universelle. Si Jésus est ressuscité, alors la fin du monde est commencée ; alors Dieu a confirmé l'authenticité de la prédication de Jésus ; alors Il est la révélation définitive de Dieu dans l'histoire ; alors Il est le juge de l'histoire, l'aune à laquelle l'histoire est mesurée.

La Résurrection est un événement unique dans l'histoire des hommes. Elle constitue la pierre angulaire de la christologie proposée par Pannenberg. Puisque dans l'espérance apocalyptique juive la résurrection devait être universelle, le fait que seul Jésus soit ressuscité signifie que la fin des temps a

commencé, et que sa Résurrection est la manifestation parfaite de Dieu, que nous espérons voir à la fin des temps. Cette Résurrection fait apparaître l'identité de Jésus, qui est réellement le Messie, le Fils de Dieu. Tout prend une nouvelle tournure avec Lui : l'eschatologie, le monde et l'homme, jusqu'à la théologie. Dieu s'est révélé lui-même en Jésus-Christ, et la foi en Dieu ne peut en faire abstraction. Si Jésus n'était pas ressuscité, son caractère divin serait resté ignoré. Ce n'est qu'à partir de là que, dans l'ordre de la connaissance (non des faits), on peut parler d'Incarnation, souligne avec justesse Pannenberg.

En résumé, Pannenberg affirme que toute christologie doit commencer par le Jésus humain. Jésus est Dieu-homme ; il n'est pas moins homme, il n'est pas plus Dieu. Sa christologie commence donc par l'affirmation de la pleine humanité de Jésus, de son activité historique et de sa crucifixion, bien que tout cela soit relu à posteriori, en partant essentiellement de sa Résurrection. Telle est la clé d'interprétation de la vie de Jésus et de celle des hommes – comme elle le fut pour les premiers chrétiens –, et c'est ce qui compte en dernière instance. Nous savons bien qu'au bout du compte Pannenberg confirme l'interprétation qui était déjà donnée par la tradition apostolique, celle du kérygme ; sa christologie est kérygmatisque dans le sens du Nouveau Testament, c'est-à-dire que le cœur en est l'affirmation suivante : « *Jésus de Nazareth, le crucifié, est ressuscité* » (Mc 16, 6). Cependant, Pannenberg accorde beaucoup moins d'attention à la mort violente de Jésus, qu'il interprète en termes de représentativité : il est mort pour nous, à notre place.

Pour la même raison, la Résurrection de Jésus anticipe celle de l'humanité.

La christologie de Pannenberg est donc une christologie « d'en-bas ». S'il évite de tomber dans la tentation du réductionnisme anthropologique, il attache la plus haute importance à cette même dimension anthropologique. Il comprend la dignité de l'homme à la lumière de la signification de la Résurrection. C'est pourquoi Jésus est la réponse faite à l'homme, à son profond désir de vie éternelle.

Jürgen Moltmann

La théologie de Moltmann est fortement contextuelle. Sa récente christologie ne fait pas exception.⁷⁹ Il y analyse brièvement le contexte culturel d'aujourd'hui et la garde en perspective tout au long de son exposé. Remarquons qu'il y insère des considérations d'ordre écologique en traitant du salut universel, du monde dans toutes ses manifestations, mais sans aller jusqu'à la nature comme telle, son objectif étant une « nouvelle création ». Moltmann conjugue tout cela avec les mises en garde apocalyptiques du passé, dont il fait un des axes de sa théologie (cf. sa *Teología de la esperanza*). L'autre aspect qui frappe très fort dans sa présentation christologique est la dimension biblique. Moltmann remonte jusqu'aux racines vétéro-testamentaires du messianisme, à l'espérance d'Israël, qu'il prolonge jusqu'au judaïsme contemporain. C'est en partant de là, dit-il, que l'on peut comprendre l'événement Jésus-Christ dans la tension promesse-réalisation, attestée dans les Ecritures.

⁷⁹ *El camino de Jesucristo*, Salamanque 1996 ; voir également *El Dios crucificado*, Salamanque 1975.

Moltmann remarque l'objection que fait le judaïsme au messianisme supposé de Jésus lorsqu'il constate qu'il n'y a pas de signes visibles montrant que le monde ait été racheté. De là l'importance de comprendre Jésus-Christ dans la perspective des promesses de l'Ancien Testament : leur pleine réalisation n'a pas encore été atteinte. Il intitule donc son livre *El camino de Jesucristo*.^{79bis} Le projet de Jésus est un processus ; accompagné de ses disciples, il est en route vers son Règne messianique, mais celui-ci n'a pas encore atteint son accomplissement total. Ce n'est pas encore la « nouvelle création ». Nous voyons donc bien se profiler la dimension eschatologique, caractéristique de la pensée de Moltmann, et puisqu'il s'agit d'un chemin à suivre, la dimension éthique est également évidente alors.

La christologie doit consister à présenter Jésus-Christ comme quelqu'un de réel et de vivant. C'est pourquoi Moltmann l'envisage sous une forme narrative, plus conforme au mouvement historique de la vie de Jésus, et non sous la forme d'une discussion dogmatique : l'anticipation messianique dans l'Ancien Testament, la mission terrestre de Jésus, la Croix, la Résurrection, la présence permanente du Christ - dans l'Eglise, auprès des pauvres, et dans la nature (trois facettes différentes) - et sa parousie. A cause de sa perspective eschatologique, sa christologie pourrait être qualifiée de christologie « projective » - qui jette en avant -, au lieu d'ascendante ou de descendante, catégories qu'il récuse.

^{79bis} Nuance que ne rend pas le titre français : « *Jésus, le messie de Dieu* », Cerf, Paris 1993.

Moltmann, comme on sait, attache une importance particulière à la vie historique de Jésus, à sa mission et à son ministère. Il souligne que cette vie obéit à la force de l'Esprit Saint qui opère en Lui. La mission salvifique de Jésus avait une visée holistique, c'est-à-dire qu'elle concernait toutes les facettes de la vie : corps et âme, individu et société, comme le montrent ses guérisons et ses exorcismes, son souci des pauvres. Le Royaume prêché par Jésus est une réalité qui doit se forger peu à peu ; elle est « déjà » en gestation mais « pas encore » pleinement réalisée ; elle est orientée vers le futur, à l'instar du messianisme même de Jésus. La présence de Jésus Messie se continue par l'Esprit, lequel construit l'Eglise.

Moltmann entend l'éthique chrétienne (dimension toujours présente dans ses réflexions) comme une *suite* de Jésus, une manière de vivre qui imite la manière de vivre et d'enseigner de Jésus, une christo-praxis qui découle de sa christologie. Il s'agit de reproduire les options, claires et décidées de Jésus pour la vie, de les appliquer sur cette terre et dans notre histoire. Elles doivent être vécues en communauté (ecclésiologie), comme dans une « société alternative » (G. Lohfink), qui assume les valeurs de Jésus-Christ, loin des systèmes fondés sur la violence et l'injustice. Devant le panorama catastrophique que Moltmann voit s'étaler sous ses yeux aujourd'hui, la *suite de Jésus* constitue l'unique alternative raisonnable.

La Croix et la Résurrection de Jésus représentent la transition entre la vieille création et la nouvelle, puisque la Résurrection de Jésus est l'anticipation et le gage de cette nouvelle création. Les souffrances de sa Passion le rendent solidaire des victimes de la

violence et de l'injustice jusqu'à aujourd'hui ; cette solidarité ne concerne pas seulement les humains, mais également la nature elle-même, y compris la mort écologique, c'est-à-dire, en fait, toutes les créatures puisque toutes sont étroitement solidaires, comme le soutient Moltmann.

Jésus est habité de façon exceptionnelle par l'Esprit, lequel rend possible sa filiation avec le Père. Il est ce qu'Il est grâce à sa relation particulière avec son Père, qu'il appelle *Abba*, mais également par les relations qui le lient à d'autres personnes : Il se donne et en même temps Il a besoin des autres. Il n'est pas une simple apparence de Dieu, qui se suffirait à elle-même, mais, précisément, un *Deus pro nobis* (Dieu pour nous, les hommes). Lorsqu'il s'agit de la relation à Dieu, comme souvent dans les théologies protestantes, Moltmann préfère parler d'« être en relation » plutôt que de « natures différentes » ; en somme, il préfère les catégories relationnelles aux catégories métaphysiques. Jésus est le Fils éternel de Dieu par sa relation avec le Père dans l'Esprit.

Le Christ est « la révélation visible de ce qu'est Dieu pour l'homme dans la réalité de ce monde », l'accès à la connaissance du vrai Dieu. Jésus était alors en conflit avec les faux dieux créés par le pouvoir des hommes. Il est le « Dieu crucifié » par l'orgueil des hommes, le Dieu souffrant d'Auschwitz, des opprimés et des torturés.

Pour Moltmann, la christologie est l'histoire trinitaire de Dieu visant à la rédemption de *toute réalité*, afin de constituer une « nouvelle création ». Il s'agit d'une eschatologie *en mouvement* et d'une réalité *relationnelle*. C'est pourquoi lui-même qualifie sa christologie de « sociale » : Jésus-Christ est ce qui

il est, non en soi, comme personne divine, mais par solidarité avec d'autres ou comme celui qui les représente. De fait, Moltmann conçoit la sotériologie en termes de solidarité : Jésus est mort « pour nous » ; il est solidaire de l'humanité, laquelle a soif de libération. Il en résulte une interrelation indissociable entre orthodoxie et orthopraxis ; « la christologie se forge à partir de la vie chrétienne (comme on peut l'observer dans le Nouveau Testament) et conduit à la vie chrétienne (parénèse) ». Il faut garder à l'esprit que Moltmann a toujours été vivement intéressé par toute théologie engagée – récemment, par celles du tiers monde. Avec Moltmann nous nous trouvons devant une vision universaliste de Jésus-Christ, dans la ligne de Teilhard de Chardin, Rahner, Pannenberg et Küng.

Christian Duquoc

Une des préoccupations centrales de Duquoc est la relation entre la foi pascalle et la question de Dieu. Il s'interroge sur la signification de la Croix et de la Résurrection de Jésus dans l'histoire et pour l'homme d'aujourd'hui. Il ne se fixe pas sur la Résurrection, comme Pannenberg, mais sur la vie de Jésus. C'est pourquoi sa christologie est récit, narration.⁸⁰ C'est que, pour lui, une christologie n'est valable que si elle est pertinente pour l'homme et pour l'histoire présente, de telle sorte que ce qu'elle expose corresponde à la vie d'ici-bas, non à celle du ciel.

⁸⁰ *Cristología*, Salamanque 1974 ; voir également *Jesús hombre libre*, Salamanca 1976. Cf. V. Battaglia, *La cristologia di Christian Duquoc*, Rome 1982.

Comme d'autres théologiens modernes, Duquoc laisse de côté la primauté de la métaphysique, et il se montre critique envers les formulations de Nicée et de Chalcédoine, parce qu'elles privilégient la métaphysique et oublient la réalité historique de Jésus-Christ et jusqu'au Nouveau Testament – surtout ce que cela implique sur le plan éthique – et il adopte une optique historique et relationnelle. Bien qu'il affirme clairement la divinité de Jésus, Duquoc la fonde et l'exprime dans d'autres catégories. Jésus de Nazareth est le Fils de Dieu incarné, Il est donc l'expression la plus haute de l'existence et du destin de l'homme. En même temps, Duquoc insiste sur le fait que, pour parler de Dieu de façon satisfaisante, il faut connaître celui que Jésus a révélé, le Dieu qu'il appelle *Abba*, Père ; ce n'est pas le Dieu des philosophes ni des théologiens, mais celui des prophètes et du Royaume de Dieu. Entre Jésus-Christ et Dieu il existe une union indissociable. Voilà pourquoi il est impératif de conserver et de mettre en relief le caractère « indépassable » de Jésus, et ceci exige de respecter sa manifestation historique, son humanité authentique. Dans ses études, Duquoc met souvent en relation la christologie et la théologie en tant que telle, Jésus-Christ et Dieu.

Ce théologien est sévère dans ses critiques de la christologie traditionnelle, considérant qu'elle n'a pas donné assez d'importance au Jésus de Nazareth - le Jésus de l'histoire - à sa vie, à l'évangélisation qu'il a accomplie sur terre. Il remarque avec un œil critique que ce que l'on retient généralement de la vie de Jésus, c'est un code d'exemples moraux (paraboles) ou de démonstrations de sa puissance divine (miracles) ou de ses enseignements éthiques sur le bien et le mal ; il souligne en somme que le Seigneur

en gloire a effacé, dans bien des présentations christologiques, le Jésus de l'histoire. D'un autre côté, Duquoc insiste sur le fait qu'une christologie n'aura de sens que dans la mesure où elle partira du Nouveau Testament et se réfèrera toujours à Lui, c'est-à-dire à l'histoire de Jésus telle que l'ont vécue et comprise ceux qui furent ses disciples – lecture qui doit être libre des préjugés dogmatiques hérités de la tradition postérieure – , mais également dans la mesure où on lui appliquera une logique d'inculturation dans le monde dans lequel on veut présenter Jésus-Christ, relativisant du même coup la tradition.

Il y a une relation étroite entre le kérygme et l'histoire. Sans la narration historique, le kérygme n'est qu'une gnose, et sans le kérygme, la narration n'est qu'un récit amusant, avertit Duquoc. Il faut donc observer dans la vie de Jésus les indices qui annoncent la foi pascal. A l'opposé de Pannenberg qui étudie d'abord le *kérygme*, Duquoc est convaincu qu'il ne faut pas commencer par *analyser* de ce que signifie la vie de Jésus, mais qu'il faut plutôt *regarder* cette même vie, en tant que fait historique réel. Il s'agit en somme de prendre au sérieux l'Incarnation comme fait historique, dans un monde réel. Une de ses critiques insistantes contre la dogmatique classique est sa conception a-historique de l'Incarnation ; la Résurrection, elle, qui lui est postérieure, ne peut être comprise correctement si l'on ne prend pas en compte l'histoire qui la précède, c'est-à-dire d'abord ce que Jésus a fait ; puis ce qui lui est ensuite arrivé. « Supprimer le moment historique de Jésus c'est se condamner à ne pas pouvoir contempler le visage humain de Dieu ».

La prédication de Jésus a été prophétique et provocatrice parce qu'il changeait les règles du jeu,

en particulier le sens de la justice, et relativisait l'importance du rôle de la Loi, lui préférant l'homme, particulièrement le pauvre. Ce sont les règles du Royaume de Dieu. En outre, avec cette manière d'agir, Jésus a montré qu'il était un homme *libre*. Il est le Messie ! Mais Il l'est dans un sens différent de celui de la Tradition. Jésus est vu comme un prophète qui combat pour la justice et meurt victime de ce même combat, et non d'un conflit métaphysique entre la haine et l'amour. Nous en arrivons là à la dimension politique de la réflexion de Duquoc.

Comme chez Moltmann, le messianisme supposé de Jésus occupe une place importante dans la christologie qu'il développe. Le titre de Messie est fondamental dans le Nouveau Testament (Christ), car il révèle une façon qu'avait le christianisme naissant d'identifier Jésus. En même temps c'est un titre ambigu qui a signifié des choses différentes selon les personnes, et il a été nécessaire de lui donner des sens différents en relation avec la vie de Jésus. On l'a condamné parce que sa prédication et sa manière d'agir allaient à contre-courant des espérances messianiques de son temps : un chemin de paix, non de guerre, l'accueil des pécheurs, l'homme primant sur les traditions religieuses. Jésus a vécu et est mort crucifié pour avoir pris le parti de l'homme dans son monde, spécialement face aux pouvoirs dominants et oppresseurs. Preuve suprême de la fidélité à sa mission, sa mort est celle d'un martyr de la cause de Dieu, lequel veut libérer les hommes. Jésus est le Serviteur de Dieu. C'est pourquoi, quand on veut parler de la mort de Jésus, il faut être précis : il s'agit de sa crucifixion, d'un fait concret, et non d'un concept abstrait « la Croix ». Dès lors on

pourra comprendre la Résurrection : il s'agit bien de celle du crucifié, ni plus ni moins.

La Résurrection est beaucoup plus qu'un miracle ou que la preuve de la divinité de Jésus ; c'est la promesse et la garantie de la réalisation eschatologique de la justice annoncée par Jésus au nom de Dieu, et pour laquelle il a donné sa vie. Avec la Résurrection, Dieu a donné raison à Jésus ; par le fait même il a donné à la vie et à la mission libératrice de Jésus la valeur d'une libération définitive, de la même façon qu'est libératrice la Résurrection.

Pour ce qui concerne la sotériologie, Duquoc comprend la crucifixion comme inséparable de la vie et de la Résurrection de Jésus. En conséquence, ce qui apporte le salut c'est la solidarité de Jésus avec l'histoire des hommes, particulièrement dans la sphère de la justice et de la liberté. Le fait qu'il ait vécu notre histoire fait de Lui notre frère et notre libérateur. Jésus est la lumière qui éclaire notre vie, dans la mesure du moins où nous le suivons. Le salut est une promesse, qui commence à se réaliser lorsque nous nous acheminons vers notre libération, en suivant Jésus-Christ, le seul libérateur. La Rédemption est une libération, spécialement dans un sens politique, parce qu'elle engage l'homme tout entier dans son histoire. Duquoc n'est alors pas loin de la théologie de la libération.

Or, c'est un fait, la violence continue, le Royaume de Dieu n'est pas visible. Cela pose la question de la relation entre le salut et l'histoire, thème important dans la théologie du tiers-monde. Si le salut n'est pas encore une réalité, pas plus aujourd'hui qu'autrefois – et cela est particulièrement visible dans la violence incessante qui règne dans notre monde –, alors la

dimension messianique de Jésus, son opposition aux violents, sa lutte contre les oppresseurs des hommes... n'en sont que plus nécessaire. C'est une tâche messianique qui continue celle entamée par Jésus, mais qu'ont entravée les puissants ; elle parviendra à sa plénitude avec la parousie.

Joseph Moingt

La présentation la plus récente d'une christologie dans toute son ampleur est à mettre au compte de Joseph Moingt.⁸¹ C'est une christologie ascendante, qui privilégie les données bibliques, et sur ce terrain on découvre la grande familiarité de l'auteur avec les études exégétiques. Cependant, à l'instar de Walter Kasper, Moingt y entrelace des éléments appartenant à la christologie d'en haut, dans un souci de dépasser la trop grande dichotomie entre les deux. Son optique est cependant différente. Sur bien des points, il nous rappelle Pannenberg : prenant comme point focal la Résurrection, il commence par le kérygme et, à travers une sorte d'interlude critique sur l'histoire du dogme de l'Incarnation chez les Pères et dans les conciles, il fait un long exposé, sous la forme d'une théologie *narrative*, de la vie de Jésus, comme clé d'interprétation de son identité.

Moingt explique son insatisfaction devant les traités traditionnels *De verbo incarnato* : dans ces derniers, non seulement on parle de Jésus-Christ indépendamment de la question du salut – qui plus est avec une terminologie aujourd'hui inintelligible pour beaucoup de gens – mais encore la narration des évangiles y est transformée en dogmatique métaphysique, au point qu'il devient alors impossible

⁸¹ *El hombre que venía de Dios*, Bilbao 1995.

de resituer Jésus dans l'histoire. C'est pourquoi il faut inverser le schéma d'une christologie descendante, centrée sur l'Incarnation du Fils éternel de Dieu, et développer une christologie qui commence par l'événement pascal, qui révèle pleinement, dans l'homme Jésus, le dessein d'amour du Père. « La question de Jésus commence par une rumeur » : on dit qu'il est ressuscité. De là naissent des interrogations christologiques, là commence la christologie en tant que telle.

Les recherches de Moingt en arrivent alors à l'exposé du sens de la foi à partir du récit de ses origines, dans le vécu post-pascal des apôtres, et de son développement historique ; cela nous rappelle également Schillebeeckx. Le point de départ des observations de Moingt sur Jésus-Christ c'est la Pâque, et non l'Incarnation. Ce n'est pas l'ordre suivi par le récit évangélique, mais c'est celui de l'histoire de la *foi* des témoins et des premières communautés : du kérygme à la proclamation, et de là à la réflexion rétrospective sur ce qu'ils ont historiquement vécu avec Jésus de Nazareth. Tel est le cœur de sa christologie : présenter « le Christ dans l'histoire des hommes ». Comme il le précise lui-même, il s'agit d'une réflexion sur la personne du Christ, conduite en partant des récits évangéliques, afin de situer le Christ de la foi, celui de la tradition de l'Eglise, en relation avec notre histoire, à travers un retour à l'Evangile, c'est-à-dire en allant puiser à la source même de la Révélation. Sa préoccupation fondamentale est de « rendre compte de la foi au Christ devant la rationalité critique de notre temps » ; c'est faire un retour aux fondements de la foi chrétienne, qui est foi en la personne de Jésus-

Christ, afin que le message devienne compréhensible et acceptable pour l'homme d'aujourd'hui.

De la foi pascalle, Moingt remonte à l'explication du « scandale » de la Croix. Celle-ci est liée à la vie de Jésus, origine du rejet dont il est l'objet de la part de son peuple. Moingt s'attarde alors à considérer les enseignements et le comportement de Jésus, tout comme sa prise de position face aux institutions religieuses de son temps. Cependant, il leur accorde beaucoup moins d'attention qu'à la Passion et à la Résurrection. Si l'on intente un procès à Jésus, c'est parce qu'il prétend proposer une image de Dieu radicalement différente de celle de ses contemporains : « Il a blasphémé », crient-ils. Sa mort violente a pour Jésus un sens salvifique, mais non expiatoire ou sacrificiel, insiste Moingt. C'est la libération du « joug de la religion » ; et c'est pour cela que l'accusation était en lien avec le Temple.

La Résurrection révèle que Jésus est *de* Dieu, qu'Il va à Dieu et qu'il reviendra de Dieu au moment de la parousie ; elle révèle qu'avec Jésus, Dieu a commencé une histoire nouvelle ; elle révèle le commencement de « la résurrection générale », en même temps qu'elle est annonce de l'humanisation de l'histoire ; enfin, elle révèle que Jésus est réellement le Fils du Père, entre les mains de qui il a remis son esprit.

De tout ce que nous avons exposé jaillissent, pour Moingt, tout naturellement, les questions sur la relation entre Jésus et Dieu, sur son origine divine. L'auteur confronte les observations bibliques et sa propre présentation de l'événement Jésus-Christ avec celles de la tradition patristique et des conciles : il y découvre de notables différences quant à la problématique et certainement aussi quant au

langage. Cela est dû au fait que l'on avait remplacé la christologie narrative du Nouveau Testament, source de la foi chrétienne, par une christologie déductive, une métaphysique.

La relation de Jésus avec Dieu devrait être regardée à partir de son origine dans le monde et de sa mission salvatrice, c'est-à-dire, dans l'histoire même. Remarquons que Moingt s'attarde expressément sur les questions de la préexistence et de l'incarnation dans le sein de Marie, cherchant un langage plus simple et plus proche du Nouveau Testament pour parler de la relation de l'homme Jésus avec le Dieu éternel. L'explication qu'il donne a une saveur hégélienne (qui rappelle Küng, Wiederkehr, Kasper) : Jésus est « l'homme qui est venu de Dieu » ; Il est révélation de l'histoire de Dieu, de *son projet*. Il est venu au monde envoyé par Dieu, par volonté expresse de ce dernier, c'est pourquoi il pouvait s'appeler « fils » et parler de Dieu comme « Père ». « Le Verbe était en Dieu en projet de filiation ». Nous pouvons ajouter que Moingt nous laisse l'impression que Jésus n'« a été constitué comme Dieu » qu'à partir de sa Résurrection (adoptionisme), à laquelle il était destiné. Il dit cependant clairement qu'il accepte le *Credo* de Nicée.

La question de fond est, pour Moingt, celle de l'identité de Jésus-Christ, et il cherche à y répondre par la voie de l'histoire. La dimension sotériologique n'est pas une question urgente, comme c'est le cas dans les christologies les plus contextuelles, bien qu'il affirme que « la sotériologie est la clé herméneutique de la christologie ». Sa christologie n'en a pas moins une saveur académique plus qu'un dynamisme pastorale ; elle est davantage dogmatique qu'existentielle. Moingt propose une lecture

théologique de l'histoire de Jésus. Le résultat en est une christologie narrative, plutôt qu'une narration christologique.

En résumé, les christologies « modernes européennes » sont critiques vis à vis de la tradition, les unes plus ouvertement que les autres. Leur fondement et leur référence essentielle demeurent le Nouveau Testament. Chez toutes nous découvrons une sérieuse intégration de l'horizon anthropologique, aussi bien en relation avec Jésus-Christ lui-même qu'avec l'homme d'aujourd'hui. Le degré de contextualité a déterminé l'influence qu'elles ont eue sous d'autres latitudes, comme nous le verrons plus loin. Dans toutes les présentations, la sotériologie fait partie intégrante de la christologie, laquelle résulte de l'événement Jésus-Christ.

Dans toutes les christologies que nous avons étudiées, la Résurrection joue un rôle important, particulièrement pour ce qui concerne ses implications eschatologiques : elle est l'expression du destin pour lequel les hommes ont été créés ; de plus, elle révèle qui est Jésus-Christ et manifeste la victoire de la vie sur la mort, la victoire de Dieu lui-même. Ce n'est pas une donnée apologétique, mais la clé de l'eschatologie aux dimensions de la vie. La mort de Jésus est vue en relation avec sa vie et sa Résurrection. Par conséquent, ce que nous trouvons dans ces christologies ce sont des analyses à la fois cohérentes et embrassant un vaste panorama, dans une perspective plus historico-salvifique (néo-testamentaire) que doctrinale ou dogmatique des faits, comportant un jugement sur Jésus-Christ comme personne, le même Jésus-Christ avant et après la Pâque, homme et Dieu, une vision plus personnaliste que métaphysique. Jésus est la

révélation incarnée de Dieu, expression de sa volonté salvifique. Il est l'auto-communication de Dieu, dirait Urs von Balthasar.

Toutes les christologies contemporaines se préoccupent, d'une manière plus ou moins explicite, de la question existentielle concernant Jésus pour nous, et l'importance qu'elle a. Il faut cependant remarquer que beaucoup mettent aujourd'hui l'accent sur l'humanité de Jésus, ce qui conduit à se demander dans quelle mesure Jésus est Dieu, ou s'il l'est totalement, ou même si, peut-être, « il n'a pas été *assumé* » ou « *élevé* » par Dieu. En s'appuyant sur les remarques répétées qui vont dans ce sens, on peut bien dire qu'aujourd'hui les christologies européennes sont des christologies « d'en bas ».

Actuellement deux courants s'imposent en Europe. Le premier cherche à offrir une synthèse de la pensée christologique traditionnelle pour l'Eglise d'aujourd'hui, en réaffirmant la confession de Chalcédoine, mais en donnant plus d'importance à l'humanité de Jésus (Rahner, Kasper, Moingt, Hünermann). L'autre suit la globalisation, s'orientant vers la question de la signification de Jésus-Christ pour l'univers; son contexte et son orientation sont œcuméniques, au sens le plus large du terme : dialogue avec d'autres religions et diverses confessions chrétiennes, ainsi qu'avec le monde séculier (Küng, Waldenfels, Dupuis). Se pose alors la question suivante: est-il possible de parler de Dieu « après Auschwitz » ? En d'autres termes, quelle est la pertinence de ce discours pour l'homme qui souffre, et quelle est son importance pour la terre entière (Moltmann, Metz, Duquoc, González, Faus) ?

Dans de nombreuses cultures, la christologie présentée, comme d'ailleurs la théologie en général, a

été celle qui venait d'Europe centrale, c'est-à-dire des pays où la majorité des théologiens avaient fait leurs études. Ce qui est nouveau dans les décennies récentes, c'est que les théologiens ont commencé à présenter Jésus-Christ à partir d'autres perspectives que l'occidentale, et ils l'ont fait avec davantage d'assurance et de confiance en eux-mêmes et avec un sens croissant de leur propre identité culturelle : Jésus-Christ pour un Congolais, pour un Péruvien, pour un Indien, pour un Japonais.

Nous allons nous arrêter brièvement dans chacun des grands espaces culturels où la Société de Marie est présente, afin de comprendre les différences entre les uns et les autres, mais également pour essayer de voir ce qui, au bout du compte, nous unit tous, face à Jésus-Christ, notre Seigneur

2. 2 Christologie d'Amérique latine.^{81bis}

C'est en Amérique latine que s'est développée pour la première fois une théologie contextuelle d'un type particulier, qui la distingue des théologies européennes, et qui, à son tour, a inspiré des réflexions semblables sous d'autres latitudes.⁸² Parler d'une christologie latino-américaine en tant que telle,

^{81bis} Bibliographie sur la question – qu'on retrouvera dans la bibliographie - (ouvrages généraux) : Divers auteurs, *Théologies de la libération en Amérique latine*, Paris 1974 ; Equipe SELADOC, *Cristología en América Latina*, Salamanque 1984 ; J. van Nieuwenhove (éd.), *Jésus et la libération en Amérique Latine*, Paris 1986 ; G. Collet (éd.), *Der Christus der Armen*, Fribourg/Br. 1988.

⁸² Font partie de ce nombre non seulement les théologies « de la libération » de divers continents (Afrique ou Asie), mais encore des catégories de théologies particulières comme la théologie féministe, la théologie noire et celle des minorités hispaniques des Etats-Unis ; on pourrait aussi y rattacher la théologie écologique.

cela évoque automatiquement ce que l'on appelle la *théologie de la libération*, car c'est le seul courant qui ait développé une christologie que l'on peut qualifier de latino-américaine. Jusqu'à dans les années soixante, la théologie qui dominait en Amérique latine - quand ce n'était pas la seule - c'était la théologie européenne ; d'ailleurs, elle l'est encore en bien des parties du continent, puisque c'est celle que la plupart des théologiens avaient étudiée. La théologie de la libération se trouve intégrée dans les documents publiés au terme des réunions de la Conférence épiscopale de l'Amérique latine (CELAM).

Elle est née en réaction contre des structures générant l'oppression, la marginalisation et même la mort. De telles structures constituent des manifestations du péché, comme réalités - individuelle aussi bien que structurelle - contraires au plan salvifique de Dieu, qui se révèle dans l'histoire (de là, le fréquent recours à la Bible). L'histoire du salut se manifeste dans l'histoire du monde, et non en marge ou en dehors de lui. La libération annoncée ne se limite pas aux aspects économiques, sociaux ou politiques, ou même moraux ; elle est englobante, puisqu'elle embrasse l'homme dans toutes ses dimensions, pour lui permettre d'être pleinement homme.

Le point de départ de la théologie de la libération n'est pas le dogme ou la foi comme telle, mais la réalité de l'oppression et de la misère vécue en Amérique latine, une réalité au goût de mort, qui résulte de structures injustes et d'intérêts égoïstes. C'est pourquoi la réflexion théologique met en avant le Jésus de l'histoire dans son propre contexte socio-politique et religieux. La vie de Jésus est considérée comme exemplaire. Tout au long de cette dernière, le

souci de la pratique juste et bonne l'emporte sur celui de l'orthodoxie. Ce n'est pas une théologie spéculative mais parénétique, ce qui la différencie nettement de la majorité des christologies européennes.

Les références de base de la théologie de la libération sont le monde actuel de la marginalisation, analysé par les sciences sociales – qui sont au point de départ – : les « pauvres » – c'est-à-dire les déclassés, les opprimés, les marginaux, ceux qui ne comptent pas dans la société dominante – et la Bible, plus particulièrement l'Exode, comme paradigme, et les prophètes, ainsi que les évangiles, avec un intérêt particulier pour Jésus et sa vie terrestre.

Etant donné l'analogie entre la situation actuelle d'« esclavage » en Amérique latine (et ailleurs) et celle qui régnait dans la Palestine de Jésus, on comprend combien il est important, pour planter le décor de la christologie latino-américaine, de considérer la réalité sociale, politique, religieuse et économique de la Palestine de ce temps-là, situations d'exploitation et d'oppression, de divisions sociales et religieuses qui marginalisent les populations. C'est dans ce monde-là que Jésus a dispensé sa prédication sur le Royaume de Dieu.

L'autre axe c'est la réalité concrète, à laquelle s'adresse le théologien, réalité d'injustice structurelle, méprisante de la dignité humaine d'une grande partie du peuple, jusqu'à menacer son existence. A l'aide de cette trame, la vie de Jésus est passée en revue, telle que l'exégèse historico-critique l'a mise en relief, afin de faire ressortir l'importance de sa vie, sa prédication, son action et son destin, de telle sorte qu'elle éclaire l'option de foi, qui est une option contextualisée. Dès lors, on peut comprendre

combien il est important de définir le christianisme en termes de *marche à la suite de Jésus*, de poursuite de son action libératrice. De fait, le lecteur de ces christologies ressent bien vite la subtile exhortation à l'engagement moral en faveur de la cause exposée. C'est parce qu'elles surgissent de l'engagement du théologien lui-même que ce sont des théologies narratives discrètement parénétiques.

Résultat : Jésus-Christ est présenté comme Messie, au sens de libérateur de tout ce qui dépouille l'homme de sa dignité, et de ce qui empêche une vie fraternelle en communauté. Le pauvre de Nazareth est le « révolutionnaire » qui a placé l'homme avant la Loi et le Temple. Et c'est pour cette raison qu'il a été exécuté.

Dans le domaine de la christologie, nous voyons émerger, par leur influence et leur représentativité, Leonardo Boff (Brésil), Jon Sobrino (El Salvador), Juan Luis Segundo (Uruguay), sans oublier Gustavo Gutiérrez (Pérou), dont les écrits religieux sont christo-centriques.⁸³ Leurs christologies se caractérisent par de forts accents socio-politiques. Elles sont nettement contextuelles : réflexions à partir et à destination d'une réalité concrète, une réalité

⁸³ En parlant de la théologie de la libération, il faut également évoquer l'influence de celle-ci sur quelques théologiens des autres continents, lesquels, à leur tour, ont exercé une influence sur leur propre milieu, spécialement en Espagne, en France et aux Etats-Unis. La théologie de la libération a inspiré des théologies similaires en Afrique du Sud (Nolan, Boesak), aux Philippines (Beltran), en Inde (Kappen, Amaladoss, Wilfred), au Sri Lanka (Pieris, Balasuriya), au Japon (Kuribasahi, Kitamori), entre autres. Mais il faudrait ajouter que la théologie latino-américaine devrait apprendre de la théologie africaine et asiatique l'importance de l'inculturation, et tâcher d'exprimer la christologie dans les matrices culturelles qui lui sont propres : comment un Quechua, ou un Aztèque, comprendrait-il, jugerait-il Jésus-Christ ?

dominée par la pauvreté, l'injustice sociale et l'oppression, c'est-à-dire la marginalisation ou l'exploitation abusive de larges secteurs de la population. Regardons-les de plus près.⁸⁴

Jésus vivait en étroite relation avec son Père, une relation intime qui se manifeste dans sa libre acceptation du projet divin de salut qu'on appelle « Royaume de Dieu ». Ce Royaume (ou Règne) est une réalité qui se vit dans l'existence concrète et à laquelle Jésus-Christ nous invite à nous engager, lorsque nous acceptons d'être ses disciples. De fait, l'essentiel est de comprendre et de vivre la relation à Jésus-Christ comme une relation de disciple, c'est-à-dire en marchant à sa suite, en prenant en compte l'option pour ceux-là même que Jésus déclare bienheureux, et dont il s'est occupé en priorité : les pauvres.

Le fait que Jésus ait annoncé la venue imminente du Royaume de Dieu montre que ce n'était pas encore une réalité, mais que cette venue prenait soudain consistance avec Lui. Ce Royaume, même si cela n'est pas toujours dit, est différent, sinon l'opposé des autres « royaumes » de son temps, aussi bien dans le domaine politique que dans le religieux, lesquels montrent, à l'évidence, qu'ils ne sont pas vraiment « de Dieu ». Le véritable Royaume « de Dieu » est donné dans la personne de Jésus : il se manifeste dans sa prédication et ses actions. Cependant, cette prédication se heurte à des intérêts..., preuve que ce n'est ni une théorie ni une affaire de dévotion. Le texte important, à ce propos,

⁸⁴ L. Boff, *Jesucristo Liberador*, Madrid 1973 ; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, Mexico 1976 ; Id., *Jesucristo Liberador*, Madrid 1991 ; J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid 1982.

est celui où Jésus se présente lui-même dans la synagogue de Nazareth (Lc 4, 16-21), texte où il est rappelé que Dieu a pris parti pour le pauvre, le prisonnier, l'aveugle.

Afin que le Royaume se traduise dans la réalité, Jésus appelle à la conversion : libérer des divisions, des complexes, des mépris, pour former à la solidarité fraternelle dans la dignité humaine, la justice et la paix. La conversion est réelle lorsque l'on accepte le Royaume, c'est-à-dire que l'on assume ses priorités, à savoir les pauvres, les malades, les lépreux, les possédés, les déclassés (« pécheurs », femmes, enfants), et que l'on pratique le pardon, la fraternité sans discrimination, l'amour sans restriction.

Bien entendu, la théologie de la libération souligne la relation entre le Royaume de Dieu et ses réalisations historiques concrètes. Jésus le rend manifeste en particulier dans ses guérisons, qui libèrent du pouvoir destructeur du mal, et dans ses repas partagés avec les pécheurs, qui aident à l'intégration en libérant de la condamnation de la Loi et de ses traditions ; ainsi se forme une véritable communauté de « sauvés ». En d'autres termes, le Royaume de Dieu ne se situe pas en dehors de ce monde : il commence à devenir réalité ici-bas ; ceux qui suivent Jésus, avec son projet de libération et de fraternité authentique, le construisent. Il est donc une réalité à coloration politique (royaume), sociale, et non une réalité individuelle. Le résultat en est le rôle joué par l'engagement politique (non partisan) dans la théologie de la libération.

Les actions de Jésus donnent consistance à sa prédication orale sur le Royaume de Dieu. Sa praxis se révèle libératrice dans la mesure où, par elle, se

produit un changement, un renversement de situation : libération d'une difficulté, ouverture à une situation nouvelle ; les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les morts ressuscitent. En s'approchant des pécheurs, des prostituées, des impurs, Jésus est porteur de l'amour de Dieu et il proclame que tous peuvent être libérés de leur état de « mort ». Il libère des chaînes qu'impose l'absolutisation de la Loi et des traditions religieuses : l'homme compte plus que le sabbat. Jésus déplace les critères du salut : il est moins question d'orthodoxie et davantage d'orthopraxis. Jésus présente donc une image différente de Dieu ; on ne peut accéder à Lui qu'en passant par « le prochain ». La scène du Jugement dernier, en Mt 25, 31-46, constitue, à ce propos, un texte essentiel. Par ailleurs, Jésus critique les abus des puissants et la recherche systématique des premières places. En résumé, sa pratique implique une option claire en faveur des pauvres, qu'il déclare bienheureux, option qui se confirme dans ses critiques à l'encontre des riches. Le Royaume de Dieu est un Royaume de justice et de fraternité : « *Bienheureux les pauvres, car le Royaume de Dieu leur appartient* » (Lc 6, 20).

La mort de Jésus, qui occupe une place de premier plan dans la théologie de la libération, est comprise comme la conséquence de sa prédication et de son action libératrice. Jésus n'a pas cherché la mort, elle lui a été imposée par les puissants et il l'a acceptée, sans fuir ni transiger, par fidélité à la cause de Dieu, et non par résignation. Son exécution, comme celle de tant de christs tout au long de l'histoire - les analogies avec le présent sont vives sur fond de théologies « libérationnistes » - est due au fait que son option pour les pauvres, qu'il présente

comme la cause de Dieu, a été décidée et ferme. Il est significatif que Jésus a été condamné à mort au nom de Dieu – l' « autre dieu » - ; l'est également, le fait qu'il a été exécuté pour des raisons politiques. Autorité religieuse et autorité politique se donnent la main et Jésus est « condamné à mort ».

La croix est le symbole le plus répandu dans les peuples d'Amérique latine. Ils y voient un Jésus vivant la même situation de souffrance et de résignation qu'eux-mêmes. Cependant, la réflexion théologique insiste sur le fait que la croix est plutôt le symbole du pouvoir absolu imposé aux hommes. Les personnes « pieuses » l'ont condamné parce qu'elles ont compris qu'il prêchait un Royaume qui s'opposait au leur, que Jésus était un rebelle non-conformiste. Le pouvoir politique l'a condamné comme subversif. Jésus est mort solidaire de tant d'autres « vaincus de l'histoire », crucifiés pour les mêmes causes. Tel est le sens de sa Rédemption.

La vie de Jésus souligne le conflit que peut déchaîner l'option pour la pratique libératrice, un conflit qui peut conduire jusqu'à la mort. Le message de Jésus divise, oppose, exige finalement des ruptures. Son appel à « prendre la croix et à le suivre » prend ici toute sa force. Le chemin de Jésus se transforme en critique et en condamnation des structures contraires à la volonté salvifique du Père. La réponse habituelle à ce type de critique est la violence, la crucifixion.

La Résurrection devient le triomphe de la cause de Jésus, la victoire de la vie sur la mort. C'est la réalisation de la libération pleine et définitive que préconisait Jésus et à laquelle l'homme est appelé. Comme telle, c'est une réalité eschatologique. En effet, la Résurrection de Jésus révèle la volonté

ultime de Dieu sur l'homme et le monde. Il s'avère alors que la libération totale est pure grâce de Dieu. La lutte pour la justice et la libération marque le passage de la mort à la vie, lutte qui est une expérience pascalle : « *J'ai eu faim, vous m'avez donné à manger... Venez avec moi* » (Mt 25, 35, 34a).

Suivre Jésus signifie actualiser sa mission libératrice. Un des axiomes de la théologie de la libération c'est qu'il continue à être présent dans le pauvre (Mt 25, 35ss.). Le suivre suppose d'assumer les mêmes options que Lui, de prendre les mêmes attitudes et d'adopter les mêmes comportements libérateurs. Etre chrétien suppose de poursuivre la pratique de Jésus de Nazareth, praxis messianique par laquelle Il donnait sa vie pour la rédemption (libération) des hommes.

Certes, la christologie libératrice n'est pas étrangère à la tradition dogmatique. Celle-ci est clairement présente, nettement affirmée. Elle confesse que Jésus est Fils de Dieu, le Verbe (*Logos*) incarné. De ce point de vue, elle ne se différencie guère des christologies européennes, avec lesquelles elle est en dialogue (cf. Duquoc et González Faus, en particulier). De même, si la théologie de la libération affirme que le salut définitif ne se réalise pas ici-bas, elle sait également qu'il se manifeste concrètement dans des libérations anticipées et partielles, ici et maintenant.

La christologie « libérationniste » conjugue théologie de la Croix et théologie de la gloire de la Résurrection : la libération passe par la Croix ; à terme, la vie triomphe de la mort, mais il faut pour cela suivre fidèlement Jésus de Nazareth.

La théologie sera *chrétienne* dans la mesure où elle présentera Jésus comme Messie et où elle exhortera à le suivre, en prêchant le Royaume de

Dieu. Etre chrétien aujourd'hui signifie assumer le projet libérateur de Jésus de Nazareth comme le sien propre, prêcher le Royaume de ce Dieu-là, le Dieu de Jésus, le Père des pauvres, avec une pratique semblable à celle de Jésus, l'homme libre par excellence.

De tout cela il résulte que pour la théologie de la libération, le Jésus historique est l'instance critique de toute christologie et de toute pratique chrétienne digne de ce nom. La personne de Jésus constitue, à l'évidence, le point de départ de la christologie. Il y a une relation dialectique entre théorie et pratique, entre le Jésus de la christologie et l'incarnation de sa cause libératrice. Ce n'est qu'en suivant ce Seigneur, dans son incarnation historique, que l'on pourra le connaître en profondeur et tenter de formuler une christologie valable, disent les théologiens de la libération. Et Jésus est certainement présent dans les pauvres, « *les plus petits de [ses] frères* », comme il est dit en Mt 25. Ici se situe pour le chrétien l'épineuse question de la relation qu'il fait entre orthodoxie et orthopraxis, en plus de l'autre question : quelle est pour lui la portée de l'option (préférentielle) pour les pauvres ?

2. 3 Christologie en Afrique.^{84bis}

En Afrique, deux problèmes préoccupent les théologiens ces derniers temps : l'inculturation et la libération ; le premier est prédominant en Afrique noire, soucieuse d'affirmer son identité. Accepter Jésus-Christ signifiait traditionnellement accepter la religion du pouvoir dominant, de l'Occident, et cela impliquait souvent un rejet de la culture et des valeurs africaines. L'ironie veut que par bien des aspects le Jésus de Nazareth, le Jésus de l'histoire, était en réalité bien plus proche des Africains que des Européens ; il en est de même pour certaines valeurs sémitiques.

On parle d'une théologie africaine depuis un peu plus d'un demi-siècle : elle est née, dans la foulée des mouvements d'indépendance, de la prise de conscience d'une identité propre et de l'affirmation d'une culture propre. Comme l'a dit un théologien africain, « hier ce sont les missionnaires qui ont christianisé l'Afrique ; aujourd'hui, ce sont les négro-africains qui vont africaniser le christianisme » (cardinal Joseph Malula).⁸⁵ Déjà Paul VI avait dit à Kampala : « Vous devez avoir un christianisme africain ».

Dans le domaine de la réflexion théologique, c'est naturellement la dimension qui prédomine : il s'agit de présenter la personne de Jésus-Christ comme un

^{84bis} Quelques titres, qu'on retrouvera dans la bibliographie générale : F. Kabasele, J. Doré, R. Luneau (eds.), *Chemins de la Christologie africaine*, Paris 1986 (ed. italienne : *Cristologia africana*, Edizioni Paoline 1987) ; J. R. Schreiter (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, New York 1991 ; J. N. K. Mugambi, L. Magesa (eds.), *Jesus in African Christianity*, Initiatives Press, Nairobi 1989 ; T. A. Mofokeng, *The Crucified among the Crossbearers : Towards a Black Christology*, Kampen 1983.

⁸⁵ Cité dans : H. Bourgeois, *Libérer Jésus*, Paris 1977, p. 94.

homme qui, en tant que tel, peut entrer en relation avec ce monde. Il est le grand ancêtre relié à la communauté et qui lui donne sa vitalité. C'est à partir de la situation *culturelle* africaine que l'on s'interroge sur les données qui lui sont proches. En harmonie avec l'esprit africain, fleurissent davantage les christologies narratives que didactiques ; Jésus est davantage célébré (chants, danses, rites) qu'objet de discussions ; les Africains font appel aux sentiments plus qu'ils ne recourent à des concepts (lesquels n'exercent pratiquement pas d'influence). Jésus est essentiellement le frère-ancêtre qui chemine, souffre et célèbre avec les Africains.

L'Afrique est un continent tellement complexe, couvert d'une multitude si grande d'ethnies, de religions, de cultures et de traditions, qu'il est bien naturel qu'il n'existe pas une « christologie africaine » unique ni une « théologie africaine » comme telle. Chaque région, chaque ethnie a sa propre façon d'apprécier Jésus-Christ, sans parler d'autres facteurs qui différencient les groupes entre eux (religion, dialecte, passé historique...). Cependant, pour simplifier - et en espérant éviter le simplisme - nous ferons ressortir quelques-uns des concepts les plus communs aux Africains, surtout en Afrique noire, des concepts qui se conjuguent avec leur manière de présenter Jésus-Christ. Nous le ferons en suivant de près le processus de la Révélation historique.

Parmi les valeurs évangéliques liées à Jésus et proches de la culture africaine, nous trouvons d'emblée : la solidarité avec le nécessiteux, la parenté qui unit les membres d'un clan et qui inclut en particulier les ancêtres, l'harmonie avec le cosmos et les hommes réunis autour d'un même dieu, la dignité

et la fidélité aux siens (disciples), digne d'un frère, la victoire sur les puissances maléfiques...

La question de départ est existentielle : qui est Jésus pour moi / nous, et dans quelle mesure est-il le Messie ici - en Afrique - ? On ne s'interroge pas sur l'essence, la substance ou la nature de Jésus, mais sur ce qu'il signifie existentiellement pour la personne qui se pose la question. Comme dans le monde sémitique, l'identité de la personne est définie en termes de relation – relation avec les parents, les frères et sœurs, le lieu d'origine ou de résidence..). La question est également fonctionnelle : que fait-Il pour moi / nous ?

Pour comprendre la christologie qui se développe en Afrique, on peut se reporter aux titres, aux qualificatifs utilisés pour renvoyer à Jésus, ou bien aux manières de le décrire, de parler de lui. Au Nigeria, par exemple, Il combat et vainc les forces du mal, les esprits mauvais, ainsi que les maladies, les haines, les peurs, et même la mort. Il y a d'autres titres significatifs : chef ou leader, grand ancêtre, frère aîné, médiateur, « guérisseur ». Mais voyons de plus près quelques moments, quelques aspects importants concernant Jésus en Afrique.

L'« homme de Bethléem », issu du Dieu unique, est l'homme primordial, le plus puissant, celui qui habite dans l'au-delà, le créateur de toute chose, l'esprit que les ancêtres ont toujours connu. C'était un homme bon, qui prononçait des paroles sages et douces comme le vin de palme. Voilà en peu de mots ce que l'on dit là-bas de l'homme Jésus.

En Afrique il y a un point important, relatif à Jésus, c'est l'affirmation de sa préexistence ; celle-ci, en lien avec le clan, est comprise en termes d'« ancêtre ». Il faut savoir, cependant, que tous les

défunts ne sont pas considérés comme des ancêtres : ils doivent, pour cela, avoir vécu une « vie bonne », vertueuse (comme les saints). Comme tel, l'ancêtre a le pouvoir de juger, de récompenser et de punir. Cependant, parce qu'il est Dieu, Jésus-Christ est au-dessus de tous les ancêtres, de tous les esprits ; il est la source suprême de la vie et de la « maturité ». Il est l'ancêtre suprême, à côté de son « grand ancêtre », Dieu, qui est à l'origine de tout, et qui partage sa puissance avec son Fils (cf. Kabasele, Nyamiti). De même, il est supérieur à tous les êtres, à tous les esprits. Il est à son tour *médiateur* de vitalité, de vie et de sagesse – autant de fonctions importantes des ancêtres et qu'on trouve aussi dans le Nouveau Testament, des fonctions qui trouvent leur expression dans les rites d'initiation -.

L'Incarnation comme telle est une réalité importante en Afrique. Elle manifeste que Dieu a *toujours* été solidaire des hommes. Cela montre que Dieu s'intéresse aux hommes, pour qui il est possible d'être sauvés, d'échapper au pouvoir des esprits mauvais ; dans le cadre chrétien, ce salut s'obtient par la médiation de l'Esprit du crucifié-ressuscité.

Comme « proto-ancêtre », Jésus « assume » dans l'Incarnation la totalité de l'histoire humaine, associée, dans le Nouveau Testament, à la figure d'Adam. Etant l'ancêtre suprême, il est le point de rencontre de tous les ancêtres, leur source vitale. Les grandes aspirations des ancêtres trouvent leur réalisation dans la vie de Jésus-Christ, le proto-ancêtre (cf. Benezet Bujo). D'un autre côté, étant donné que tout fut créé par le Christ et pour Lui, l'Incarnation est l'expression suprême de la relation « cosmo-théandrique » (Dieu, l'humanité et le monde sont unis dans une sorte de symbiose pour

constituer un organisme vivant). Grâce à la Résurrection (retour à la vie, mais à une vie désormais parfaite) Jésus-Christ est le centre de toute l'histoire ; il est la réalisation de la relation cosmo-théandrique^{85bis} dans l'univers.

En Afrique, l'être-homme n'est pas compris au sens statique ou ontologique, mais comme un projet dynamique, un « devenir », un cheminement vers la maturité (rites d'initiation). C'est pour cela que l'homme cherche à se nourrir de la vitalité des esprits, le plus souvent par des rites qui aident à parvenir à la plénitude ; il ne le peut que par une interrelation avec d'autres, en particulier avec l'Être suprême. Pour atteindre la perfection humaine (humanisation) il faut passer par la mort, si l'on veut rejoindre le monde des ancêtres. C'est sur cet arrière-fond culturel que l'on effectue diverses relectures de la Résurrection de Jésus.

Jésus-Christ est vu, en effet, comme celui qui réalise la véritable personnalité humaine, qui

^{85bis} Selon le dictionnaire de Trévoux (1743-1752), *théandrique* est « un terme dogmatique signifiant divin & humain tout ensemble. Saint Denys, Évêque d'Athènes, s'était servi de ce terme pour exprimer les deux opérations qui sont en Jésus, l'une divine et l'autre humaine. Les Monothélites en abusèrent ensuite pour signifier la seule opération qu'ils admettaient en Jésus-Christ, dans lequel ils croyaient qu'il s'était fait un mélange de la nature divine et de la nature humaine, d'où résultait une troisième nature, qui était un composé de l'une et de l'autre, dont les opérations suivaient l'essence et les qualités, et n'étaient ni humaines ni divines, mais divines et humaines tout à la fois, en un mot *théandriques*. Le terme de *théandrique* et le dogme des opérations *théandriques* furent examinés avec beaucoup de soin dans la IIIe Session du Concile de Rome ou de Latran, tenu l'an 649, dans lequel S. Martin, Pape et martyr, réfuta très solidement ce dogme absurde de l'opération *théandrique*, et montra que S. Denys d'Athènes avait pris ce terme dans un sens catholique, mais tout différent de celui des Monothélites ».

consiste dans la plénitude de la vie, de la maturité vitale, qui se manifeste non seulement dans la capacité de procréer mais dans la sagesse (qui suppose une connaissance reçue des ancêtres), des pouvoirs magiques et sacrés, une relation avec d'autres esprits et avec l'Être suprême, ainsi qu'avec la communauté humaine (à la fois les vivants et les morts) et le cosmos. De ce point de vue « vitaliste », l'Incarnation est à l'origine de la pleine réalisation de la personnalité de Jésus. Et, après sa victoire sur la mort, l'épreuve définitive, Jésus devient l'homme parfait. En Afrique noire, avoir une personnalité c'est être vraiment humain, et donc être vraiment noir. Le Logos incarné est donc la personne « noire » par excellence.

En résumé, Jésus-Christ, pour nous, est *notre ancêtre* le plus important et le plus illustre, un *Nana*. Mais, par son origine divine, il est l'ancêtre primordial. De par sa relation particulière avec Dieu, il est le frère ancestral le plus important. Tout cela se réfère au type de relations qui existent dans une famille. Comme homme, Jésus est notre frère naturel ; comme Fils de Dieu, il est l'ancêtre de tous les hommes.

Voyons quelques autres aspects de Jésus-Christ qui ont un lien avec sa vie.

Jésus-Christ est reconnu comme membre du groupe humain ; on s'intéresse donc à sa généalogie, et en particulier aux rites de son initiation : baptême et tentations, épreuves initiales. Il a même été qualifié de « grand maître d'initiation » (cf. Sanon). Les Akan du Ghana, entre autres, considèrent que l'homme ne se réalise pleinement qu'en société, d'où l'importance attribuée aux rites d'incorporation au groupe (baptême).

Les cultures africaines comportent en général une affinité naturelle avec les activités thérapeutiques de Jésus. On est impressionné par le fait que Jésus guérit des lépreux, des paralytiques, des aveugles, qu'il réalise des exorcismes et nourrit des multitudes affamées. Pour cela, il est connu comme le *guérisseur*, lui qui a vécu dans sa propre chair les souffrances des hommes. Le besoin de guérison est un souci évident et fréquent chez l'Africain, non seulement pour sa personne, mais encore pour sa communauté. Les méthodes traditionnelles de guérison ne sont pas différentes de celles qui sont décrites dans les évangiles. Dans chacune des deux cultures, on croit que les maladies et autres disgrâces sont des châtiments à cause d'un péché, ou d'un « esprit impur ». La plus grande crainte que l'on a, ce n'est pas de mourir, mais de mourir de la « mauvaise mort », dont Jésus peut nous préserver.

Cependant, vu les calamités multiples et graves dont souffrent les gens, particulièrement sous les tropiques, maladies aussi bien que famines, il semble déconcertant de vouloir présenter Jésus comme guérisseur (cf. Kolie). Ce serait comme de vouloir parler de Dieu en Europe après Auschwitz. Une question vient ici à l'esprit : si Jésus est présent, s'il est, comme on le suppose, l'ancêtre suprême, pourquoi ne guérit-il plus aujourd'hui ? Le recours aux prières et aux rites, en invoquant la bénédiction de Dieu en vue de la guérison, est bien connu. Mais on remarque que cette bénédiction a été, historiquement, donnée en Palestine, et que, par solidarité avec ceux qui souffrent, elle a été transmise aux disciples afin qu'ils continuent, qu'ils prolongent la mission salvatrice de Jésus, et que cela concerne aussi le présent, c'est-à-dire tout chrétien.

Le Jésus de la Croix est un homme torturé, en sang, nu, qui crie vers le ciel, comme bien des Africains. Il a été exécuté comme on sacrifie un mouton ou une chèvre, sans qu'il ait commis aucune faute, mais son sang est purificateur pour chacun, pour la tribu, pour tous, de quelque origine ou race. Beaucoup d'Africains regardent ce que Jésus a vécu et ils voient en Lui l'innocent qui, sans aucune raison, a été frappé, torturé, emprisonné, battu, même mis à mort comme s'il était un voleur. Jésus a souffert l'abandon, la torture et la mort ; c'est pourquoi il comprend le peuple africain et se sent solidaire de lui.

En Afrique, la mort est comprise comme conséquence de quelque mal, mais la vie ne s'arrête pas avec elle, car elle permet d'avoir aujourd'hui des pouvoirs surhumains que l'on pourra transmettre à sa communauté, avec laquelle on se sentira en continuité. C'est pour cela que, bien que le crucifixion mette en évidence la déchéance humaine, elle montre aussi la victoire de la vie, qui, en Jésus, se manifeste par la Résurrection.

La mort de quelqu'un n'affecte pas seulement sa famille, mais toute la communauté dont il était et demeure membre ; il devient un de ses ancêtres. De même, Jésus est le sauveur de l'humanité parce qu'il a vécu et continue d'exister en solidarité avec les hommes, parce qu'il est l'ancêtre suprême, comme le montre l'image de la vigne et des sarments. Quant à sa supériorité, elle est bien démontrée dans la comparaison avec Adam (Rm 5).

La figure d'un Jésus victorieux est très importante dans la christologie africaine. Le chrétien, qui a besoin d'être libéré de la peur des esprits mauvais, rencontrera en Jésus-Christ incarné, crucifié mais

ressuscité, le Dieu solidaire du destin de l'homme et qui a vaincu le démon. Ancêtre suprême, il est source de la vie et des forces vitales, et il prend soin de ses frères.

L'importance des ancêtres est à mettre en relation avec la communion qui s'établit avec eux, spécialement s'ils « ont bien vécu », car ils deviennent des *intermédiaires* entre les hommes et la divinité, ils procurent de la force vitale (fertilité, santé, maturité) et leur esprit « illumine les cerveaux » (esprit, sagesse). Voilà comment s'explique cette conviction selon laquelle Jésus est toujours présent dans la communauté, mais également l'importance de l'Eucharistie.

Dans une perspective sotériologique, Jésus-Christ est vu comme celui qui est capable d'élever l'homme à sa perfection, de le faire participer à sa vie par l'intermédiaire de son Esprit. En Afrique, cela est compris non seulement à titre personnel, mais surtout communautaire, cosmique : le monde parvient à sa perfection par l'intermédiaire du proto-ancêtre, l'auteur de la vie (le « vitalisateur »).

La dénomination courante de Jésus comme *chef*, *cacique*, et finalement *kyrios*, bien que théoriquement argumentée (cf. Kabasele), est parfois remise en question parce qu'elle rappelle les temps de la colonisation. Cependant, l'image du leader ou du chef (cf. Mukalenge, Ntita, Luaba) est importante en Afrique pour l'organisation de la communauté (à cause de sa sagesse), et sa protection (à cause de sa force) : son trait le plus saillant est le pouvoir (sur les esprits). Au lieu de parler de Jésus en termes de chef ou cacique, on suggère plutôt « le grand frère » (cf. Sawyer), titre qui rejoint le fait qu'il a assumé nos péchés (He 8-10) et qu'il a donné sa vie pour tous les

hommes ; ce titre concorde aussi avec l'affirmation selon laquelle il est « *premier-né parmi de nombreux frères* », sans distinction de race, de couleur, de sexe, de tribu ou de condition sociale, tous constituant ensemble l'Eglise, la grande Famille.

La figure du *prophète* est à coup sûr appréciée pour sa capacité à conduire un groupe et à faire avancer tout un peuple, avec une autorité reconnue, comme médiateur de Dieu. De toute façon, prophètes et rois conduisant leur peuple sont encore aujourd'hui des figures importantes en beaucoup d'endroits d'Afrique. Dans quelques milieux, on aime voir Jésus comme prophète.

Finalement, la reconnaissance de Jésus comme ancêtre suprême met en valeur l'éthique chrétienne, éthique qui vient de Lui, source suprême de vitalité et de réalisation humaine. Sa propre vie est un modèle admirable, scellé par sa Résurrection. S'il est l'ancêtre suprême, alors ses principes aussi sont suprêmes, dans tous les domaines : vie personnelle, sociale, politique et économique.

Les christologies africaines, avec leurs préoccupations culturelles, nous placent d'une façon inattendue devant une réalité : le Nouveau Testament a interprété la vie de Jésus-Christ selon des modèles conceptuels et culturels palestiniens, puis des concepts grecs. En Afrique, on lit les évangiles comme des récits historiques et on cherche à les interpréter selon des schémas et de concepts culturels *africains*. Cela veut dire qu'en Afrique la matrice sémitique s'est clairement révélée comme non conforme au monde africain et a été perçue comme étrangère. Les Africains voient la vie de Jésus comme celle d'un *homme*, indépendamment de la région du monde où il a vécu. Cet homme avait

certains traits, il vivait et agissait d'une certaine manière dans la société et exposait avec des mots ce qu'il voulait dire ; mais ce discours est difficile à comprendre, car il est très marqué par des caractéristiques sémitiques (images, tournures linguistiques, genres littéraires, notions). En Afrique la question de Jésus devient : qui est Jésus pour eux, dans leur monde et dans leur *culture* ? C'est pour cela que les Africains l'intègrent dans leurs communautés, le peignent en noir et le voient comme l'un d'entre eux. C'est le Jésus de Nazareth, mais qui aurait vécu en Afrique.

Il existe également en Afrique un courant christologique inspiré de la théologie de la libération,⁸⁶ une christologie « d'en bas », développée particulièrement dans une Afrique du Sud luttant contre l'*apartheid*. Elle attribue une grande importance à la toile de fond historique et contextuelle sur laquelle s'inscrit la vie de Jésus, temps d'oppression et d'exploitation de la part des Romains. C'est pour cela que Jésus était pauvre, et donc « noir ». Il a eu pour mission de lutter contre la pauvreté, l'oppression, le manque de liberté. Sa mort résulte de cette mission écrasée par la force des puissants. Mais en le ressuscitant, Dieu a montré qu'il était du côté de Jésus dans sa lutte contre l'oppression. Le chrétien doit continuer cette mission libératrice de Jésus, en s'identifiant ainsi avec le « messie noir » et avec la volonté de Dieu.

⁸⁶ Cf. T. Sundermeier (ed.), *Christus der schwarze Befreier*, Erlangen 1973; B. Chenu (ed.), *Théologies chrétiennes des tiers-mondes*, Paris 1987; A. Boesak, *Farewell to Innocence*, New York 1977; B. Wa Ilunga, *Paths of Liberation*, New York 1984; T. A. Mofokeng, *The Crucified Among the Crossbearers*, New York 1983.

2. 4. Christologie en Asie.^{86bis}

L'Asie – souvent appelée l'Extrême-Orient – est un continent immense, aux cultures très diverses, avec un grand éventail de religions, dont l'hindouisme, le bouddhisme et le shintoïsme, sans oublier le confucianisme, en Chine. On ne peut donc pas parler proprement d'une christologie asiatique.

La religion jouant un rôle essentiel dans une grande partie de l'Asie, la relation entre les religions – notamment entre le christianisme et les religions d'Asie – est un des aspects les plus fréquemment étudiés par les théologiens asiatiques.⁸⁷

^{86bis} cf. C. Hargreaves, *Pensée chrétienne asiatique*, New Delhi 1972; S. Samartha, *One Christ – Many Religions*, New York 1991; Dhyanchand Carr (ed.), *God, Christ and God's People Asia*, Hongkong 1995; H. Bettscheider (ed.), *Das asiatische Gesicht Christi*, St. Augustin/Bonn 1976; A. Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanque 1991; sur l'Inde : S. Kappen, *Jesus and Freedom*, New York 1977, et *Jesus Today*, Madras 1985 ; M. Amaladoss, *Vivre en liberté*, Paris 1998 ; et, bien entendu, R. Panikkar, tout particulièrement son emblématique thèse de doctorat, *The Unknown Christ of Hinduism*, Londres 1964. La revue *Vidyajyoti* contient de nombreux articles pertinents. (Pour une approche du monde bouddhiste, voir K. Koyama, *Waterbuffalo Theology*, Londres/New York 1974).

⁸⁷ Cf. M. Thomas, *Man and the Universe of Faiths*, Madras 1975; Id., *Risking Christ for Christ's Sake*, Genève 1987; J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris-Bruges 1963 ; J. Hick (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1987; G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, New York 1990; S. Samartha, *One Christ – Many Religions*, New York 1991.

*Le monde hindou*⁸⁸

En Inde, sous l'influence de la religion hindoue, Dieu (Brahma), le monde et les hommes sont considérés comme égaux, puisque le macrocosme et le microcosme sont essentiellement identiques et constituent un tout unifié (*advaita*), comme le révèle l'*Upanishad*. Dieu, centre de la grande roue, se manifeste de différentes manières et en différents moments, et toutes ces manifestations (*avatars*) sont en relation les unes avec les autres. La théologie hindoue ne conçoit pas que la Révélation puisse se situer dans des limites historiques ; elle est également présente dans la nature et dans la nature humaine. Le Christ serait présent dans la religion hindoue depuis les temps anciens (Jn 1, 1-18), (ce que beaucoup ignorent), présent par sa sagesse et son esprit, source de salut pour tous.

En Inde, la théologie est confrontée au concept de *révélation*, utilisé non seulement dans les autres religions mais également par les chrétiens. Par opposition avec l'Occident, où la Révélation se présente essentiellement comme une proposition, l'Inde, de son côté, l'analyse en termes de relation (auto-communication de Dieu) et d'incarnation. De plus, la religion hindoue est essentiellement cosmique, alors que le christianisme est une religion historique.

Le christianisme proclame, pour sa part, que l'Incarnation du Fils dans l'histoire, à la différence de

⁸⁸ Nous devons exprimer notre reconnaissance au Père David Fleming pour la documentation fournie à l'appui de ces pages. Bien entendu, les fabuleuses bibliothèques de l'Université de Tübingen (durant notre semestre sabbatique) nous ont permis d'accéder aux ouvrages auxquels les analyses condensées de ce chapitre doivent tant.

celle de Rama, Krishna, Chaitanya et autres, a été une révélation plénière de Dieu en Jésus-Christ, et non une simple apparence (*maya*). Par conséquent, Dieu, pleinement révélé, se rencontre dans le christianisme. Jésus-Christ ne serait rien de moins que Dieu qui prend *un* corps (un *avatar*), comme il est dit des réincarnations. C'est l'incarnation *par excellence* de Dieu lui-même.

La divinité de Jésus est vue de différentes manières, selon l'idée que l'on a de Dieu. Divinité ne signifie pas autre chose que la réalisation totale et de caractère cosmique, à laquelle tous espèrent prendre part. Pour un hindou, Jésus-Christ n'est pas un dieu dans le sens de « personne divine », un dieu unique et exclusif, mais une apparence de Dieu, un messenger. Cependant, à cause de son union intime avec Dieu (*Père*), on doit le vénérer comme s'il était un Dieu. De fait, la divinité de Jésus est vue de différentes manières, selon l'idée que l'on se fait de Dieu. La réalité divine (personne) de Jésus est comprise habituellement dans le monde indien en termes de l'Upanishad *anandamaya atman*, que Jean appelle le *logos*. La divinité n'est pas autre chose que la réalisation totale, de dimension cosmique, et c'est à elle que tous espèrent prendre part.

Il faut remarquer la caractérisation de Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur, rédempteur du destin et objectif du *karma*, qui libère des tendances mauvaises présentes dans l'esprit humain. Mais la présence perpétuelle du Christ est trans-historique et cosmique, comme le laisse entrevoir le Quatrième Evangile, et qu'affirme ouvertement les épîtres aux Ephésiens en 1, 3-10 et aux Colossiens en 1, 15-20, textes importants en Inde. Il était avant Abraham (Jn 8, 58), le même hier, aujourd'hui et à jamais (He 13,

8), le *logos* présent dans son esprit, qui réconcilie tout afin que « Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 28). Il convient d'ajouter que la réconciliation universelle, dont il est question dans le Nouveau Testament, est comprise en Inde comme réconciliation avec le cosmos et, par conséquent, intégration à ce cosmos dont Dieu (*Brahma*) est le centre et dans laquelle l'homme est de nouveau « chez soi ». Des concepts comme le *logos*, la nouvelle création, la réconciliation universelle, « Dieu tout en tous », ont beaucoup d'affinité avec le monde hindou et sa vision religieuse de type cosmique.

Chez les théologiens, surtout catholiques, la christologie professée est en général très classiquement la christologie européenne traditionnelle. Cependant, il y a une prise de conscience du fait que les définitions de Nicée et de Constantinople, fondées sur la philosophie grecque, non seulement sont inintelligibles, mais ne peuvent même pas être traduites dans les langues de l'Inde. Parler de « personne » est problématique, parce que, en dehors du fait qu'il s'agit d'une analogie, ce terme signifie implicitement individu circonscrit dans des limites. En Inde, par contre, l'idée de Dieu ne saurait connaître de limites ; elle fait penser davantage à un mystère qu'à une personne ; c'est pourquoi on y parle de Lui en disant « *niti... niti* » (ni cela, ni autre chose).

Quelques théologiens essayent de présenter Jésus-Christ dans le cadre de la culture indienne, marquée par le caractère millénaire de la religion hindoue (dans ses formes multiples), de le situer dans l'Inde d'aujourd'hui. Ils le nomment donc de différentes manières, en concordance avec les traditions religieuses de l'Inde : Il est le grand *avatara*, Dieu descendu sous une forme humaine

pour libérer les hommes de leurs « chaînes », *ishavara*, le Seigneur qui préside à la Création dont il est le médiateur, le grand *yogi*, qui s'est réalisé lui-même et qui peut montrer aux autres le chemin de la réalisation de soi ; Il est également le Saint, titre qu'Il doit à son désintéressement et à son don de soi, et, par le fait même, thaumaturge comme les autres *yogi*, qui, non seulement ont prêché, mais qui ont même pratiqué la morale de la non-violence. Certains le qualifient de « grand mystique de la *advaita* » (union à Dieu : « *Le Père et moi, nous sommes un* »), car personne comme Lui n'a eu un sens aussi profond de la « conscience divine », et n'a réussi à vivre une telle union à Dieu, au point de lui devenir semblable. C'est pourquoi Il est considéré comme un *sadguru* (vrai guru), un grand maître. En effet, les hindous considèrent Jésus tout particulièrement comme maître de religion – surtout de la « filiation divine » - et d'éthique – le Sermon sur la Montagne jouant un rôle important -. Maître de l'intériorité (le Royaume de Dieu est « *au-dedans de vous* »), il amène à la paix et à la béatitude, il sollicite le cœur de l'homme (conversion). Comme grand *guru*, il a formé sa propre communauté de disciples (*ashram*).

Comme dans d'autres cultures, Jésus-Christ est présenté sur le mode narratif (comme font déjà les évangiles), et non à travers des formules abstraites. Le peuple de l'Inde est imprégné d'une vaste gamme de mythes, de contes, de narrations millénaires. Raconter la vie de Jésus permet de le situer dans l'univers des récits. La narration permet de connaître « le mystère de Jésus-Christ », c'est-à-dire de savoir qui est celui dont on parle à travers sa vie et ses actions. C'est pourquoi, en Inde, le Jésus historique

est important, avec son humanité emblématique, telle que la racontent les évangiles.

Qu'est-ce que le monde indien regarde comme particulièrement significatif dans le personnage de Jésus de Nazareth ?⁸⁹ Ce qui attire le plus l'attention, c'est son humilité et sa simplicité ; on aime un Jésus pauvre, qui est avec les pauvres et pour les pauvres, un Jésus *solidaire* des marginaux (*dalits*), de ceux qui sont traités comme s'ils n'étaient pas des personnes (les femmes, les enfants), des exploités (les indigents) ; c'est un Jésus qui brise les barrières sacrées des classes sociales et des traditions élitistes, qui touche les « intouchables », qui interpelle les *exclusivismes* religieux qui divisent et opposent les gens, pour parler d'un Dieu Père et faire parvenir sa miséricorde aux pécheurs, un Jésus pour qui les personnes comptent davantage que les oiseaux du ciel, les fleurs des champs et même que le sabbat. Il est l'homme de la paix, opposé à la violence, qui procure le pardon et la réconciliation, qui a compassion et qui va jusqu'à pleurer. Mais Il est également l'homme qui pointe un doigt accusateur vers les hypocrites, les assoiffés de pouvoir ; il dénonce le culte de Mammon, l'idolâtrie de l'argent, les fanatismes religieux. C'est le Jésus de l'amour radical (*bhakti*) envers tous les êtres humains, qui lave les pieds de ses disciples. Et à cause de tout cela, pour avoir proclamé le mystère intérieur qui libère, pratiqué une justice supérieure au simple conformisme légal, pour s'être opposé aux critiques faites par la religion officielle au sujet de son identité

⁸⁹ Pour avoir une idée de la manière dont a été jugé Jésus-Christ dans des études hindoues connues consacrées au christianisme, voir M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, Londres 1970.

et de sa mission, de même qu'aux idées élitistes du « bien commun », il a été condamné et crucifié. Par sa mort ; il a vaincu la « mort ». Son chemin est celui de la vie, c'est pourquoi Il est ressuscité. Sa victoire est celle de l'humanité avec laquelle il s'est solidarisé (sotériologie).

En tant qu'être humain, Jésus est l'homme idéal (cf. Ram Mohan Roy). Il est l'*Urbild* (archétype) de l'homme pur et innocent, l'homme de la non-violence (*satyagrahi*), c'est pourquoi il a souffert et a été exécuté. Le récit de la Passion est particulièrement important lorsque l'on veut présenter Jésus en Inde. Passion et Résurrection font de lui un cas unique ; il est donc à l'origine d'un nouvel ordre, d'une nouvelle création (cf. Chakkarai, Chenchiah). Pour d'autres, ce qui est exceptionnel en Jésus, c'est son degré de perfection : il a réussi à intérioriser Dieu et a systématiquement pratiqué la non-violence (cf. S. Jesudason ; M. Gandhi).

En d'autres termes, le plus important, dans le Jésus de l'histoire, c'est sa manière d'agir, d'une part entendue comme résultant de son union à Dieu, d'autre part comme modèle, qui assume et élève les valeurs indiennes. Voilà le Christ qui se trouve chez lui en Inde : le Christ des apatrides, des marginaux et des déclassés, le défenseur de ceux que Dieu aime, et donc le médiateur de la rencontre entre l'homme et Dieu, le Christ universel. Stanley Samartha voit dans la vie de Jésus l'universalité de l'amour de Dieu (*bhakti*) ; Jésus est donc au-dessus des cultures. La christologie doit se fonder sur le Nouveau Testament, affirme-t-il, mais la réflexion sur l'expérience de la rencontre avec Jésus-Christ doit être faite dans des catégories indiennes.

S'il y a un concept fondamental, c'est bien celui de la *kenosis*, qui désigne le détachement total en vue de se donner aux autres : c'est Jésus qui se rend solidaire des hommes. On entend souvent dire que la meilleure christologie est la pratique des chrétiens. Peut-être est-ce pour cela qu'il n'existe pas (encore) de christologie écrite en Inde.⁹⁰

La distinction entre le Jésus de l'histoire et le Christ révélateur et source de la communion avec Dieu, est bien connue. En effet, comme le fait remarquer Michel Amaladoss : « Dans l'Asie d'aujourd'hui, l'expérience du pluralisme des religions et l'attitude positive envers elles, comme médiations de la rencontre entre Dieu et les hommes, dans des nations aux religions diverses, a fait découvrir à beaucoup d'Asiatiques, particulièrement à des Indiens, la dimension « mystagogique » du Christ, en le distinguant du Christ de l'histoire ». ⁹¹ Ce Christ « mystagogique », qui se déduit de l'observation du Jésus historique, représente la présence divine déjà à l'œuvre dans d'autres religions ; ce mystère s'est incarné en Jésus et est entré comme tel dans l'histoire. C'est le Christ « au-delà » de l'histoire, celui dont parlent Jean et Paul, celui qui était depuis « le commencement », celui qui réconcilie avec le cosmos et fait accéder à la vie de l'Esprit.

⁹⁰ Un des premiers essais d'une christologie développée à partir du monde indien est celle du missionnaire allemand K. Klostermaier, *Kristvidya. A Sketch of an Indian Christology*, Bangalore 1967. Il existe une multitude de brèves ébauches, articles et exposés, dispersés dans des revues, dans l'attente d'un travail plus récent et plus vaste.

⁹¹ « Images of Christ and Orientations in Mission », dans *Vidyajyoti* 61 (1997), p. 737. NDT: La mystagogie est l'initiation aux mystères chrétiens et aussi l'explication des mystères de la foi célébrés liturgiquement...

Il ne suffit pas de se remémorer le passé de Jésus. Son influence doit être visible aujourd'hui si elle est réalité et non simple apparence (*maya*). Il ne suffit pas d'affirmer que, en Jésus, « le mystère de Dieu » s'est concentré et est entré dans l'histoire de façon manifeste ; en effet on le rencontre et on en fait l'expérience dans d'autres religions aussi. Il ne suffit pas d'affirmer qu'en Christ l'on rencontre ce « mystère divin ». Le défi est lancé au chrétien en Inde : qu'il réussisse à être lui-même une présentation « narrative » de ce Jésus-Christ, c'est-à-dire à vivre cette union mystique avec Dieu qui transforme l'homme et se manifeste dans une vie simple, humble, pleine d'amour, particulièrement dans l'option pour les pauvres, combattant Mammon. La spécificité chrétienne, qui caractérise ceux qui suivent leur Maître Jésus, consiste en l'amour inconditionnel et sans limite, spécialement envers les exclus de la société. L'insistance sur l'amour dans son sens universel chrétien (*Christbhakti*) est particulièrement frappante.

Il faut garder présent à l'esprit que, dans le monde hindou, l'histoire est conçue comme un processus continu de création - processus non pré-déterminé - tant pour la *libre* intervention de Dieu que pour les actions humaines. Chaque événement important a un impact sur la totalité ; rien n'est accidentel, fortuit. Certains événements comptent beaucoup dans l'histoire, au point d'en déterminer le cours. Parmi eux, il y a l'événement Jésus-Christ, qui est à l'origine d'un mouvement ayant joué un rôle important dans l'histoire : l'Eglise. Cependant, n'étant qu'une partie dans un tout, l'Eglise *doit* vivre en dialogue avec beaucoup d'évènements et de mouvements significatifs ; elle ne peut pas rester en

marge parce qu'elle fait partie d'un tout. C'est pourquoi la signification historique de Jésus-Christ n'est pas encore parvenue à son sommet ; elle est en marche et se révélera pleinement à la fin de l'histoire (eschatologie). Cela signifie concrètement que les manifestations de Dieu dans d'autres peuples, et qui ont donné naissance à d'autres religions, ont leur propre rôle et leur propre signification dans l'histoire générale. La signification particulière de Jésus-Christ doit se faire connaître de manière opératoire (vécue) et pas seulement par la parole ou par la confession, en sorte que sa participation au sein de l'histoire devienne réalité. On comprend dès lors la place prise en Inde par le témoignage vécu, les expressions de l'amour du Christ, sans compter les rites (ce que Amaladoss appelle « mission comme prophétie »).

En Inde ; la grande quête c'est la *Brahmavidya*, l'union avec l'Absolu. Ce que l'on cherche, c'est la réalité de Dieu, non des dogmes ou des doctrines comme telles. Selon l'affirmation d'un missionnaire aguerri, « l'Inde cherche le Christ quand elle cherche *Brahma* ; par contre, elle ne recherche pas la théologie occidentale. En effet, notre théologie n'offre rien de substantiellement nouveau à un hindou » (K. Klostermaier). Le Christ appartient à la sphère de *Brahma*, de Dieu, il n'est donc pas un étranger en Inde. L'Evangile de Jean est donc familier à ce pays. Mais le christianisme affirme que le salut, la rencontre avec Dieu, vient par Jésus-Christ. Comment se présentent cette médiation et ce salut ?

Jésus-Christ est le grand révélateur de Dieu. En donnant à connaître le secret de son être (il est *avec* le Père ; ils ne font qu'un), Jésus a révélé le secret de chaque être humain, son essence et son destin. L'on passe à cet « homme nouveau » en se dépouillant du

« vieil homme », comme Jésus l'a vécu en se donnant totalement à Dieu, par le biais du don de soi aux autres, sans rien garder pour lui, et il a prêché les Béatitudes, le renoncement à l'égoïsme. C'est ce que Paul considère comme expérience de « résurrection » après qu'on soit « mort avec le Christ » (Rm 6, 3-11). De là l'importance que revêt en Asie la théologie de la *kenosis*, de l'abaissement.

C'est en communion avec Jésus-Christ, en me vidant de moi-même pour que Lui soit « en moi » que j'ai part à sa victoire sur la mort. Ainsi Jésus comble-t-il la plus grande aspiration humaine : être totalement pour les autres et pour Dieu, et eux en moi, ce qui constitue la réalisation humaine dans sa plus haute expression. Le but de la rencontre avec Jésus-Christ est de renaître dans l'Esprit. On le trouve (Résurrection) là où se trouve Dieu. C'est-à-dire que le « Je fondamental » atteint sa plus haute réalisation, sa pleine béatitude et sa paix (*purnam*), grâce à la présence de l'Esprit (*ananda*).

Selon l'hindouisme, le salut (*moksha*) n'est pas seulement une transformation personnelle qui se réalise dans le divin, mais il va jusqu'à inclure tout ce que suppose le fait d'être humain, son histoire, ses relations. C'est élever à la plénitude ce que l'on est, et cela se réalise en posant les yeux sur le Christ. Ce n'est que lorsque l'on a le Christ « au-dedans de soi », ou plutôt, en termes pauliniens, lorsque l'on est « en Christ », que l'on peut obtenir la pleine réalisation de son être (*vyakti*), c'est-à-dire le salut. A coup sûr, la sotériologie chrétienne se sépare de la sotériologie hindoue quand on considère l'opposition entre résurrection et réincarnation, c'est-à-dire ce qui différencie une histoire linéaire d'une histoire cyclique. Loin d'admettre le salut pour les non-

chrétiens, la théologie catholique réaffirme que le salut ne se réalise au sens plénier que lorsque toute la Création et son histoire seront réconciliées pour constituer une seule grande unité, et cela n'est possible qu'en Jésus-Christ (1 Co 15, 28 ; Ep 1, 3-10 ; Ap 21, 3s).

Il reste un problème aigu : l'affirmation de la médiation sotériologique de Jésus-Christ face aux autres religions et à leur expérience de salut. Cela est particulièrement important en Inde où les médiations divines sont multiples. On l'explique généralement en disant qu'il existe d'autres formes participatives de médiation, en lien explicite avec la médiation universelle de Jésus-Christ, chose qui est déjà prévue dans les documents de Vatican II. Si le Christ est un Christ cosmique, alors *tous* peuvent avoir part au « mystère pascal », lequel n'est plus réservé alors aux chrétiens. Jésus lui-même n'a pas affronté d'autres religions, mais il a présenté Dieu à tous les hommes (Juifs, Samaritains, Cananéens, Hellénistes) : « *l'Esprit souffle où il veut* ». Le Royaume de Dieu est universel, et le Nouveau Testament dit et répète que le salut est également universel (cosmique, comme l'on dit en Inde).

Dans le monde hindou, la théologie, à cause de son contexte pluraliste, ne peut que se situer dans une perspective universaliste de la religion, ce qui écarte toute prétention du christianisme à être la religion absolue ou exclusive. En effet, chaque chose devant être considérée à partir de l'unité fondamentale des éléments de l'univers, le christianisme et Jésus-Christ sont partie prenante de cette unité et doivent entrer en dialogue avec d'autres religions. C'est pour cette raison qu'en Inde on parle du « Christ cosmique », à la manière de Teilhard de

Chardin. S'il est vrai que le christianisme est christocentrique par essence, la théologie indienne, elle, ne saurait être que théocentrique.

Le monde bouddhiste et shintoïste.

Dans les régions du monde qui ont des racines bouddhistes et shintoïstes, c'est à peine si l'on trouve des traités de christologie. Les approches ou références christologiques ne concernent généralement que quelques aspects d'une vision plus ample, et c'est, la plupart du temps, en dialogue avec la religion du milieu ambiant. Les présupposés fondamentaux sont notablement différents entre les traditions bouddhiste ou shintoïste et la tradition chrétienne. Leurs anthropologies respectives divergent : alors que la spiritualité asiatique est cosmo-centrique, la spiritualité chrétienne est eschatologique ; la première est centrée sur la nature, comprise dans ses mouvements cycliques, l'autre se situe dans le cadre d'une vision linéaire de l'histoire. Si la religion asiatique cherche à prendre ses distances par rapport au monde, le christianisme se tourne résolument vers le monde et son salut (cf. Küster).

A cela s'ajoute un problème fondamental rencontré par le christianisme au Japon, comme dans d'autres pays asiatiques : il y apparaît comme une religion étrangère (Jésus lui-même était juif), face à laquelle un nationalisme profondément enraciné s'est toujours montré méfiant. L'introduction d'une religion étrangère flaire la conquête, la soumission, choses inacceptables pour un oriental. Il y a cependant lieu de prêter attention aux quelques aspects du christianisme qui sont appréciés au Japon, le pays d'Extrême-Orient où la

réflexion théologique a été poussée le plus loin et le plus profond.

Pour Shusaku Endo, il est essentiel de faire ressortir la dimension maternelle de Dieu, c'est-à-dire l'amour comme expression d'une présence permanente auprès de l'autre - particulièrement de la personne qui souffre - en un mot l'amour du prochain. On trouve la plus forte expression de ce sentiment d'amour chez Jésus-Christ quand on parle de « l'amour de sa mère ». Au Japon, le « je » n'est pas compris comme une monade, à la différence de l'Occident, mais dans un sens communautaire, ouvert au « nous ». L'empathie est ainsi un trait distinctif du Japonais. Voilà pourquoi Kazoh Kitamori a centré sa christologie sur « la souffrance de Dieu », ⁹² ce qui nous fait penser à Moltmann. Dieu est solidaire de la souffrance de l'homme, comme nous le montre Jésus-Christ lui-même. Dieu veut nous aimer, mais les hommes ne se laissent pas facilement aimer par Lui. C'est toute l'histoire de Jésus, c'est toute l'histoire du christianisme. La Passion est donc comprise par Kitamori comme le drame de la participation, où il s'agit de prendre part aux souffrances que Dieu lui-même endure et qui se manifeste en Jésus-Christ comme Dieu-souffrant.

Jésus-Christ est l'absolu, non pas en soi, mais en tant qu'il est l'Emmanuel, le *Urfaktum* (le fait primordial) qui existe depuis toujours et qui est à l'origine de la Création, donc de l'humanité elle-même et de chaque être humain. C'est un Dieu *avec* les hommes, affirme Katsumi Takizawa, inspiré de Karl Barth. Il y a là un important point commun avec le bouddhisme : la recherche de l'authentique-moi-

⁹² *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975.

même (*Mu-shin*). Parce qu'il est l'Emmanuel, Dieu s'est manifesté précisément dans l'histoire, dans celle de Jésus de Nazareth. Et les deux religions ont en commun la conviction que l'homme trouvera sa vraie vie dans la mesure où il « perdra sa vie », cette vie pleine de vanité, où il « mourra » pour ressusciter à la plénitude de la vie, où « le vieil homme » (égocentrique) laissera place à l'homme nouveau et qu'il pourra dire, comme Paul : « *Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ (l'Emmanuel) qui vit en moi* » (Ga 2, 19s).

D'un autre côté, Kosuké Koyama, un théologien japonais influent, se demande comment il est possible de prêcher un Jésus-Christ passionnément engagé dans un monde où le silence est fondamental ; mais également, comment faire apprécier l'amour de Dieu et de Jésus-Christ par des hommes qui considèrent le dépouillement comme une valeur suprême, et comment faire partager une vision eschatologique à un univers culturel qui a une vision cyclique et répétitive de la vie ? Malgré tout, Jésus est apprécié comme maître spirituel et comme incarnation de la divinité. Mais son Incarnation est considérée avec une certaine méfiance, parce que la spiritualité de l'Extrême-Orient recherche un dépassement de la matérialité. Et s'il est Dieu, on ne peut pas comprendre comment il peut, en même temps, être soumis et exposé à la souffrance. On n'est donc pas surpris de la difficulté qu'il y a à donner corps à une christologie asiatique sans un profond bouleversement des modèles conceptuels et des références culturelles. De même, il n'y a pas à s'étonner si, dans les cultures d'Extrême-Orient tout particulièrement, le christianisme n'est pas

facilement assimilable et apparaît comme un corps étranger.

Les différences entre, d'une part, Bouddha et sa philosophie et, d'autre part, Jésus-Christ et ses enseignements, sont trop grandes pour que l'on puisse vraiment les mettre en relation ; on ne peut le faire que de manière superficielle. En fait, il y a peu de dialogue entre les deux religions, par manque de points de contact significatifs (à la différence de l'Inde). Une des portes de communication, c'est la mystique, particulièrement le Zen - « moi dans le Christ, le Christ en moi » (cf. Thomas Merton) -. Le peu de christologie qu'on ait écrit dans cette partie de l'Asie est d'inspiration européenne, donc plus orientée vers un discours philosophie qui fait le lien avec Dieu que vers un exposé sur Jésus-Christ dans le cadre et à destination de la culture japonaise ou d'une autre (cf. K. Takizawa, S. Yagi, K. Nishida). L'Incarnation est comprise soit comme un acte d'inculturation (cf. Koyama), soit comme manifestation de la Création (C. Song) et la vie de Jésus est considérée en termes de révélation. La crucifixion de Jésus constitue la preuve de son identification avec tous ceux qui souffrent dans le monde, de l'identification de Dieu lui-même avec ces humains.

Dieu a créé le monde et par conséquent il lui a toujours été présent, d'une façon ou d'une autre, comme le disent les différentes religions, affirme Choan-Seng Song. Avec Jésus-Christ, Dieu s'est fait homme et s'est pleinement inséré dans l'humanité. La vie, la mort et la Résurrection de Jésus-Christ constituent une clé herméneutique pour découvrir l'action de Dieu lui-même.

Voici, pour résumer, le jugement que portait Volker Küster sur les religions en Asie en 1999, dans une étude très instructive.⁹³ Il distingue fondamentalement trois modèles de christologie. L'un, christocentrique, propose la christologie comme critère de relation avec la culture et les religions ; ce modèle se différencie des autres par l'accent mis sur la Croix du Christ, qui fait de ce dernier *le* médiateur du salut. Le second, théocentrique, comprend Jésus-Christ comme un modèle. Dieu est dans toutes les religions, et le salut vient de toutes, pas seulement du christianisme. Jésus représente la relation à l'homme, tandis que Christ reflète l'orientation vers Dieu (cf. Samartha, Takizawa). Le troisième modèle se situe entre les deux autres : le salut vient de Dieu lui-même, vu comme Trinité ; Jésus-Christ est compris comme clé herméneutique de la révélation de Dieu (cf. Song, Yagi).

La théologie dalit et la théologie pluraliste.

Dans les dernières décades s'est développée dans quelques régions d'Asie une théologie de la libération. A la différence de celle d'Amérique latine (cf. ci-dessus), cette théologie asiatique, en Inde et dans les pays voisins, s'intéresse particulièrement au monde des castes, établies d'après d'antiques mythes dans le *Rigveda*. C'est pour cela que l'on parle de théologie *dalit* (les sans caste ou intouchables).⁹⁴

Cette théologie part de l'origine même du peuple d'Israël. Ainsi, de même que ces « Araméens errants »

⁹³ *Die vielen Gesichter Jesu Christi*, Neukirchen 199, p. 146s.

⁹⁴ J. Massey (ed.), *Indigenous People: Dalits*, Delhi 1994; A. Nirmal (ed.), *A reader in Dalit Theology*, Madras 1989; Id., *Heuristic Explorations*, Madras 1991.

sont passés de l'état de non-peuple à l'état de peuple de Dieu, de même les *dalit* se considèrent comme les aborigènes de l'Inde, dont l'identité a été niée par les Aryens. Donc, à la manière dont le peuple hébreu a souffert sous le joug des Egyptiens, de même les *dalit* sont victimes de la discrimination causée par le système de castes. Jésus de Nazareth peut être considéré comme un *dalit*, identifié aux *dalit* de son temps, auxquels il a proclamé la volonté libératrice de Dieu. Il est le « *Serviteur* de Dieu », qui a eu à souffrir de la main des puissants parce qu'il défiait le système discriminatoire des castes dans le judaïsme. Et ce même Jésus, victorieux par sa Résurrection, est présent au milieu de ceux pour qui il est mort, les *dalit*, par l'intermédiaire de l'Esprit. En encourageant la lutte pour la libération, Jésus a révélé la dignité des *dalit* comme enfants de prédilection de Dieu. Même si cela en choque certains, les chrétiens sont les héritiers de ce marginal. Comme on le voit, la christologie présentée ici exploite des analogies entre l'époque de Jésus et la réalité sociale de l'Inde.⁹⁵

Dans le cadre de notre panorama de ces différentes perspectives, il serait intéressant de traiter également du courant le plus récent des études christologiques : la *Théologie pluraliste*.⁹⁶ Il

⁹⁵ Au Japon s'est développée une théologie similaire, celle des *Burakumin* (marginaux des villes). Cf. T. Kuribayashi., *A Theology of the Crown of Thorns*, New York 1987.

⁹⁶ Cf. J. Hick & P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, avec des réactions dans L. Swidler & P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus*, New York 1997 et R. Schwager (ed.), *Christus Allein? Fribourg-Vienne 1996*. Plus mesuré, J. Samartha, *One Christ – Many Religions: Towards a Revised Christology*, New York 1991. Le récent document du Vatican *Dominis Jesus* peut être considéré comme une réplique à ce courant.

s'insère dans les mouvements qui cherchent à établir des points de convergence possibles entre les différentes religions, les piliers de toute revalorisation religieuse, et du christianisme en particulier. Selon certains théologiens, il faut cesser de parler d'une supériorité absolue du christianisme ou même de la personne de Jésus-Christ, et reconnaître et admettre en même temps la pleine validité des autres religions, dans lesquelles Dieu s'est également révélé. Les recherches et réflexions pluralistes proposent une christologie explicative et à portée cosmique. Les plus radicales, toutes occidentales, regardent Jésus-Christ à partir du Nouveau Testament avec des yeux rationalistes et une attitude sceptique. L'Orient, considéré comme plus préoccupé de convivialité harmonieuse et pacifique et d'expérience religieuse, se centre davantage sur ce qui unit (y compris le langage).

Ce pluralisme d'attitudes s'observe dans les dialogues entre les chrétiens et les fidèles des autres religions, en particulier en Asie, où les chrétiens sont une petite minorité. On pose alors comme base commune acceptable que Jésus a été une personne humaine, un prédicateur errant qui proclamait une morale élevée de l'amour, qu'il appelle le « Royaume de Dieu » ; c'est pourquoi il a vécu centré sur Dieu, dans une union intime avec lui. Il était son prophète eschatologique et faisait donc des « merveilles » (miracles). Jésus a été exécuté parce que sa prédication et surtout son comportement avaient une tonalité politique qui défiait les autorités. La Résurrection n'est pas considérée comme un fait historique, mais comme l'absorption dans la sphère divine, et par là est confirmée l'authenticité du message de Jésus.

Par opposition avec les catholiques qui considèrent l'Évangile et la tradition chrétienne comme norme, pour aucun des « théologiens pluralistes » non catholiques le Jésus historique n'a de poids normatif : on parle plutôt d'exemplarité. Les réflexions doctrinales postérieures ont davantage d'importance, mais seulement dans la mesure où elles prendront en compte la dimension pluraliste et cosmique, surtout si elle permet d'établir un *analogatum* – une analogie – avec d'autres religions. Bien entendu, la divinité de Jésus est alors relativisée : en général on n'affirme pas qu'il est Dieu, mais on le présente plutôt comme un homme rempli de l'esprit divin, lequel a rendu Jésus capable de vivre en plénitude les vertus qui le rapprochent de Dieu.

Pour les catholiques, au contraire, la divinité de Jésus-Christ est fondamentale ; il est vu comme le *logos*, celui qui était depuis le commencement avec Dieu, qui se trouve au sommet de tout et embrasse tout : un Christ cosmique. Dans cette perspective, des textes comme les hymnes de Jean 1 et Colossiens 1 sont des références importantes.

Voici quelques mises au point faites par diverses conférences épiscopales d'Asie dans la perspective du Synode des évêques pour l'Asie (1999), concernant le thème de la médiation de Jésus-Christ. Les évêques japonais, par exemple, ont formulé en ces termes leur mise en garde : « Si nous soulignons trop que "Jésus-Christ est l'unique Sauveur", nous ne pourrions pas entrer en dialogue, mener une vie commune, nous montrer solidaires des autres religions ». Les évêques de l'Inde ont précisé : « être religieux, en soi signifie être inter-religieux » et, dans le contexte de l'Inde, ils ont souligné que « l'expression "Jésus-Christ est

l'unique Sauveur" doit être comprise de telle sorte qu'elle prenne sérieusement en compte la situation multiculturelle et multi-religieuse de notre pays... Nous ne pouvons pas refuser *a priori* un rôle salvifique à ces religions non chrétiennes ». Les évêques de Thaïlande ont fait une mise au point similaire.

2. 5. Les conceptions christologiques orthodoxes.^{96bis}

La tradition byzantine (orthodoxe) est de tendance mystique et traditionnelle. Elle encourage ses fidèles à contempler leur Seigneur plus qu'à le suivre, comme nous l'avons souligné. Connue pour son « iconographie » essentiellement christocentrique - les icônes occupant ici la place réservée en Occident à la « parole » -, l'orthodoxie exprime le mystère de Jésus-Christ et invite à participer à sa gloire. Sa christologie est « descendante » : Jésus est l'incarnation de Dieu qui descend dans notre monde. Son visage est celui du Tout-Puissant (*Pantocrator*) qui rayonne de sa gloire. C'est la raison pour laquelle une scène comme la Transfiguration, et encore davantage la Résurrection, occupent une place centrale dans sa christologie. En Jésus-Christ se réalise la déification à laquelle l'homme est appelé par l'action de l'Esprit Saint. Nous ne sommes pas loin de la christologie de H. Urs von Balthasar.

Tandis qu'en Occident on donne aujourd'hui la priorité au Jésus-homme, en Orient on en est toujours au Jésus en gloire, au Dieu-homme, mais le Dieu *Pantocrator*. L'accent est mis sur le caractère

^{96bis} cf. P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970 ; V. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969 ; Id., *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975.

cosmique du Christ incarné et ressuscité. Pour la même raison, tandis que la christologie occidentale débouche sur des implications éthiques, la christologie orientale mène à la question de la déification de l'homme par la contemplation, et par l'union mystique réalisée dans la liturgie. L'Incarnation est vue en Occident comme le moyen de rétablir la relation de justice avec Dieu, grâce à la foi et à l'amour des fidèles ; en Orient, par contre, elle est comprise comme une re-crédation, une re-spiritualisation de la nature humaine: Le Fils s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu. C'est pourquoi Pâques - et non la Passion, comme en Occident - est d'une importance capitale dans la christologie orthodoxe : c'est la victoire de la vie et de la lumière. Cette théologie est par conséquent une *theologia gloriae*. Ni idéaliste, ni existentialiste, la christologie byzantine est faite de contemplation et de célébration, et c'est à cela qu'elle invite. L'image et la lumière occupent donc bien la place accordée en Occident à la parole et au concept.

3. Quel Jésus ?

On a accusé la christologie occidentale, qui plonge ses racines dans l'Europe centrale, d'être intellectualiste, c'est-à-dire formelle et abstraite. Cependant, dans les dernières décades, ont été introduites des questions existentielles sur le sens, sur la signification que prennent, pour l'homme, l'événement et la personne de Jésus-Christ. La question est devenue plus aiguë dans des cultures supposées chrétiennes, où l'on s'est interrogé sur la pertinence de l'événement Jésus-Christ dans des contextes de souffrance et d'horreur inconcevables -

de l'Inquisition à Auschwitz, une persécution et une oppression institutionnalisées -. Il se passe la même chose avec des cultures ayant un arrière-fond hindouiste. C'est un fait que l'homme d'aujourd'hui cherche davantage à faire l'expérience de Dieu et de Jésus-Christ qu'à conceptualiser, qu'il privilégie plutôt l'union avec Dieu que sa compréhension intellectuelle.

Pour des raisons historiques, la christologie européenne a pris une position dominante et a été exportée vers d'autres latitudes et continents. Cependant, il est clair qu'elle n'est pas l'unique manière de comprendre Jésus-Christ. Cette question est et restera liée à la personne qui la pose : qui est Jésus-Christ pour moi - qui suis Japonais, Américain, Congolais, Français... - entre autres traits qui caractérisent mon individualité ? Y a-t-il un unique visage de Jésus-Christ ou plusieurs visages du même Jésus-Christ ? Est-ce le même vu à partir d'horizons différents ? Tous les visages sont-ils également valables ? Comment savoir si l'on parle bien de Jésus de Nazareth, le Christ ?

Il est d'autant plus important, répétons-le, de connaître le fond et l'arrière-fond de ces témoignages qui constituent le Nouveau Testament et qui sont normatifs pour la foi chrétienne (lire Ac 1-2). Pour cette raison, précisément, les christologies commencent généralement par là aujourd'hui. Au bout du compte, le Christ de la foi est bien le Jésus de l'histoire qui a vécu en Palestine.

En général, les christologies modernes soulignent l'importance du Jésus de l'histoire, et, sans le réduire à un simple fait humain, mettent en relief sa signification comme une réalité de caractère universel et eschatologique. Cela était également

affirmé dans le christianisme naissant. Le point de départ est la Résurrection du Christ et le dépassement du cadre historique qui en est la conséquence : déjà Il n'appartient plus à une race, à un peuple ou à une région, Il est le Seigneur de l'histoire et du cosmos. C'est la redécouverte de cette vérité qui, ces dernières années, a amené certains théologiens, en vertu du dialogue interconfessionnel, à proposer une christologie unificatrice des religions, comme, par exemple, Hans Küng, après Teilhard de Chardin, Panikar et Dupuis.

Des christologies connues incluent le féminisme,⁹⁷ à côté des christologies « noire » ou « latine » aux Etats-Unis. On pourrait aussi parler de la christologie luthérienne ou calviniste ou adventiste, c'est-à-dire, en partant d'un préjugé confessionnel. Nous considérons généralement les différentes christologies en référence aux livres publiés par les théologiens, et qui, de ce fait, exercent une influence à l'intérieur du monde académique et ecclésiastique. Cependant, il y a aussi des christologies « populaires », non écrites, qui sont propres aux peuples, aux fêtes, à la piété religieuse populaire. En effet, à côté d'une théologie « officielle », proposée par le magistère, existent également des christologies populaires, en plus des christologies régionales dont nous avons esquissé les contours ci-dessus.

La christologie en usage dans la Société de Marie occupe aussi une place sur cet éventail de

⁹⁷ Voir en particulier J. M. Hopkins, *Towards a Feminist Christology*, Kampen 1995 ; E. Schüssler-Fiorenza, *Jesus, Myriam's Child, Sophia's Prophet*, Londres 1995 ; D. Strahm, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Lucerne 1997.

christologies ; elle a également sa manière particulière de comprendre Jésus-Christ ; c'est une « christologie officielle », en somme, bien qu'elle puisse à son tour être passée par le tamis d'une culture locale ou de la mentalité d'un marianiste particulier.

CONCLUSION GENERALE

La christologie des dernières décades se caractérise, dans l'Eglise catholique, par un retour aux témoignages néo-testamentaires, spécialement aux évangiles. On met ainsi au premier plan l'histoire de Jésus de Nazareth, car c'est par là que tout a commencé ; bref, on propose d'abord une « christologie ascendante ». Cependant, on affirme que cette dernière est inséparable de la « christologie descendante » (toutes deux figurant d'ailleurs dans le Nouveau Testament) : le Jésus de l'histoire est le Christ de la foi ; le Ressuscité est bien le même que celui qui est mort sur la croix ; celui qui a vécu en Palestine est bien le Fils incarné de Dieu. Félix Wilfred l'affirme avec insistance, en accord avec sa culture : « La fidélité à l'Evangile et à sa transmission authentique n'est pas une préoccupation moins importante en Asie que dans d'autres régions ».⁹⁸

La revalorisation de la mort de Jésus, placée dans son cadre historique, et le fait que l'on ne puisse la séparer de sa Résurrection, est un autre trait de la christologie post-conciliaire. Ce n'est pas seulement la mort, mais également la vie de Jésus, cause de sa condamnation, qui a retrouvé l'importance qu'elle avait dans les évangiles mêmes. Dans l'évocation de sa vie, on a insisté sur Jésus prêchant le Royaume de Dieu en paroles et en actes. C'est cette dimension historique qui constitue le point de rencontre avec Jésus-Christ, que l'on considère à son tour comme le fondement de l'éthique chrétienne. La sotériologie a été réinsérée dans la christologie, comme partie

⁹⁸ « Towards a better Understanding of Asian Theology », dans *Vidyajyoti* 62 (1998), p. 893 (entièrement souligné).

intégrante de cette dernière : le salut dépend de la relation que l'on a avec la personne de Jésus-Christ, de l'ouverture et de l'accueil que l'on fait à l'Esprit. On peut cerner l'Être de Jésus-Christ à partir de l'ensemble de son action concrète. L'événement Jésus-Christ est donc compris comme révélant par lui-même son identité, spécialement à la lumière de la Résurrection, à la fois historique et eschatologique (transcendantale). Les christologies d'aujourd'hui sont spontanément plus narratives que doctrinales.

Un trait caractéristique des christologies récentes est leur préoccupation fonctionnelle (pastorale) : qui est Jésus pour l'homme d'aujourd'hui, dans telle culture, et comment le faire valablement connaître ici et maintenant ? - telles sont les questions fondamentales. Il ne s'agit pas de Jésus-Christ en soi (*in se*), mais de Jésus-Christ pour nous (*pro nobis*), qui sommes conscients que les grâces du Christ (*beneficia Christi*) nous viennent de la vie de Jésus (*vita Jesu*). On est donc passé d'une christologie essentiellement métaphysique à une christologie historique, de la christologie ontologique à la christologie fonctionnelle, de la christologie des « manuels » à la christologie pastorale.

Pour toutes ces raisons, il y a une nette tendance à s'éloigner des concepts métaphysiques et ontologiques (jusqu'à les critiquer), particulièrement ceux des conciles de Nicée et de Chalcédoine, et aussi de ceux la théologie scolastique. Nous cherchons actuellement à présenter Jésus-Christ dans des catégories compréhensibles pour le commun des mortels d'aujourd'hui, et pour cela, l'herméneutique est appelée à jouer un rôle de plus en plus important.

En résumé, les caractéristiques que nous venons d'observer dans la christologie sont celles-là même qu'avait perçues par avance Karl Rahner, dans les années cinquante du vingtième siècle : retour à l'Écriture, nouvelle herméneutique des formules dogmatiques, sens de l'histoire, préoccupation anthropologique et existentielle. « Nous n'avons plus peur de l'histoire », fait remarquer Torres Queiruga, et nous cherchons à présenter un Jésus-Christ vivant et significatif, en un mot contextuel. Mais il faudrait ajouter que nous ne craignons plus non plus de présenter Jésus-Christ sous les traits et avec les concepts d'autres cultures que la culture palestinienne ou que les cultures occidentales : nous pouvons véritablement parler d'inculturation.

SYNTHESE

Jésus-Christ pour le marianiste :

le même hier, aujourd'hui et toujours.

En considérant ce qui a été exposé dans le chapitre précédent, on comprendra aisément qu'il n'est pas vraiment possible de donner une seule et unique réponse à la question : *qui est Jésus-Christ pour un marianiste ?* Cela dépendra de la partie du monde où l'on se trouve - Asie, Afrique, Amérique ou Europe -. Il n'y a pas *la* christologie, au singulier, une christologie unique, éternelle et invariable. C'est impossible si on veut parler du Jésus-Christ vivant et porteur de vie, pour moi, pour nous, aujourd'hui. Cependant, il y a de ce Jésus-Christ un profil de base ; il existe une réalité indiscutable concernant son identité et sa signification, elle nous est donnée

par les témoignages bibliques, historiquement proches de Lui et que nous tenons tous pour canoniques. C'est pour cette raison que nous avons présenté, au chapitre 2, un profil christologique essentiellement biblique. Cela ne veut pas dire, cependant, que le Jésus-Christ présenté dans les évangiles - dans un évangile particulier ou dans les quatre - soit précisément celui que nous devrions adopter tel quel, puisqu'il correspond alors à un contexte historique et culturel déterminé : le Proche-Orient du premier siècle. Voilà pourquoi aujourd'hui la Tradition, même si elle a été principalement européenne, continue à vivre également dans d'autres cultures. Le pape Paul VI pouvait ainsi dire, à Kampala, d'une façon juste et claire : « Vous devez avoir un christianisme africain ».

Reprenons donc, en guise de synthèse, toutes les réponses partielles qui ont été données à la question de départ : « qui est (ou devrait être) Jésus-Christ pour le marianiste ? ». La réponse fondamentale est celle-ci : il est le Fils de Dieu, préexistant, qui a assumé notre nature humaine en devenant fils de Marie, et qui, comme Fils de l'homme, a partagé en tout notre histoire, étant devenu l'un de nous ; il est la Révélation suprême, la Parole définitive de Dieu, et il donne, dès maintenant, une réalité au Royaume de Dieu, qui est un Règne de solidarité, de fraternité, de compassion, de vérité, de don de soi, à l'exemple de Jésus lui-même. C'est lui qui a vécu sa mission évangélisatrice de façon cohérente, conséquente, jusqu'à être exécuté ; mais il a été ressuscité par ce même Dieu au nom de qui il avait donné toute sa vie pour le salut des hommes. Il est la figure visible du Dieu invisible, la Parole faite chair qui a habité parmi nous et qui nous invite à être ses témoins

(cf. Evangile de Jean). Il est la norme qui définit la vie des Marianistes, Lui qu'en tant que disciples ou plus exactement, comme apôtres, ils s'engagent à suivre de près, de façon radicale, pour continuer sa mission, qui est d'instaurer et d'étendre le Règne de Dieu. Ils se lancent dans cette entreprise en se laissant imprégner de l'Esprit même qui animait Jésus de Nazareth dans l'accomplissement de sa mission, ce même Esprit qui avait fécondé Marie. C'est en Jésus que se décide l'avenir de l'humanité, en relation avec le Règne de Dieu : il est « *le chemin, la vérité, la vie* ».

Jésus-Christ est le Maître de l'histoire, comme le présente longuement et clairement l'auteur de l'Apocalypse. Et parce qu'il est le Seigneur l'histoire, il est aussi le Seigneur de ceux qui suivent l'Agneau « *partout où il va* ». De la même manière, devant un monde éloigné de Dieu - quand il ne s'oppose pas à Lui avec l'ambition de le supplanter, comme « la Bête » autrefois - les Marianistes suivent l'Agneau, aux côtés de « la Femme », conscients que *nova bella elegit Dominus* – le Seigneur a choisi de nouveaux combats et de nouvelles stratégies - comme le proclamait le P. Chaminade en songeant à sa patrie sécularisée : « Dieu le Père, en nous envoyant sur la terre son adorable Fils, nous l'a donné pour nous servir de guide et de Maître : *dedit eum ducem ac praeceptorem gentibus* (Is 55, 4), il l'a mis à notre tête et il nous a dit : "Suivez-le, imitez ses actions, *allez après lui*, vous ne vous égarerez jamais en marchant sur ses pas... » (ED II, 310) Pour le Père Chaminade, le chrétien devait être un disciple de Jésus-Christ, conception remarquable pour son temps (cf. EP I, 75.1 ; 93.20 ; 111.32 ; etc).

On ne peut répondre à la question *Qui est Jésus-Christ pour nous* qu'en se familiarisant avec Lui en méditant les témoignages de ses disciples les plus proches, et moyennant l'exégèse de ces témoignages que constitue la vie des « saints » - au nombre desquels le marianiste comptera le P. Chaminade. On ne peut réussir à connaître pleinement Jésus-Christ qu'en entrant en communion avec Lui, *en le suivant*. Le suivre c'est, pour le marianiste, faire siens le chemin de Jésus et son projet de salut, en union existentielle avec Lui. En d'autres termes, c'est en suivant le chemin de Jésus-Christ que l'on répond à la question sur son identité ; les deux éléments sont inséparables, comme ils l'étaient exactement déjà pour les disciples d'autrefois (cf. Mc 8, 27-34).

Pour savoir qui est réellement Jésus, il ne suffit pas de réunir des informations sur son compte, pas plus que pour n'importe quelle autre personne. Il faut fréquenter cette personne, faire l'expérience de sa présence, puisqu'il s'agit de quelqu'un et non de quelque chose ; cette expérience, dans le cas de Jésus, a donné naissance à la prédication kérygmatische. Dans leurs présentations respectives de Jésus, les évangélistes n'ont pas agi autrement : ils nous livrent le Jésus de leur foi vécue, de leur expérience comme disciples. En d'autres termes, il faut certes être informé sur Jésus, mais il faut également le connaître existentiellement, vivre en intimité avec Lui, être avec Lui, être en Lui, s'être mis en marche « avec Lui », assumer « son » projet et embrasser sa cause. « On ne connaît Jésus que dans la mesure où on le suit. Son mystère ne se dévoile qu'à ceux qui marchent derrière Lui, qui sont avec

Lui, qui servent le même Dieu ».⁹⁹ Il s'agit d'une expérience *pneumatique*, que Paul désignait par l'expression « (être, vivre) *en Christ* ».

La christologie du Père Chaminade continue à mettre l'accent sur l'union avec le Christ, dans la vie « en Christ ». L'article 3 de l'actuelle Règle rappelle aux Marianistes : « notre vocation marianiste s'enracine dans la foi et le baptême qui ont fait commencer en nous la vie de Jésus Christ ». Cette mystique est soulignée par les sous-titres du chapitre 3 : « Union en Jésus Christ » et « Communauté en progrès ».

Ce n'est qu'en le suivant qu'on pourra comprendre et apprécier le caractère exceptionnel du chemin de Jésus-Christ, en ce qui concerne la réalisation de la vie en plénitude, la proximité du Règne de Dieu qu'il annonçait, et sa relation particulière avec le Père – l'*Abba*. Donc, confesser la foi en la divinité de Jésus n'est pas d'abord le fruit de la discussion mais d'une marche à sa suite, d'une relation de foi avec lui - à partir d'*en bas* -. C'est une confession de foi en lien avec la vie : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... voilà ce que nous annonçons à vous aussi, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. En effet, nous sommes en communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ.* » (1 Jn 1, 1s) Il faut en inviter d'autres à faire cette expérience : « *Maître, où habites-tu ?... "Venez et vous verrez "* » (Jn 1, 38s). Le confesser et le suivre sont, pour le disciple, deux exigences indissociables.

⁹⁹ Olegario González de Cardedal, *Jesús*, p. 533.

Cette évolution dans la compréhension de Jésus-Christ a conduit les Marianistes à reformuler leurs vœux de religion : « Pour la gloire... (motif), et *pour suivre* de plus près le Christ dans sa mission salvatrice (projet), je... » (RV 79). Déjà l'article 11 de la Règle affirme : « A l'exemple du Verbe Incarné, nous voulons rester proches des hommes de notre temps et partager leurs joies et leurs espoirs, leurs angoisses et leurs souffrances ». En effet, comme nous l'avons vu, Jésus-Christ n'est ni un concept ni une doctrine, mais une personne et un projet, tels que les témoignages du Nouveau Testament nous permettent de les définir.

La *fidélité* à Jésus-Christ – ce qui, en dernière instance, constitue l'essentiel - ne sera authentique que dans la mesure où l'on restera dans la ligne de son action. Voilà pourquoi Il invite les gens à le suivre, et cette invitation demeure ouverte à tout homme de bonne volonté. De fait, les disciples n'ont pas tout laissé pour obéir à une doctrine ou pratiquer une forme de dévotion, mais pour suivre une personne, dans sa mission et pour sa mission. Cette mission consistait à incarner le Royaume de Dieu dans notre monde, un Royaume que l'on doit commencer à apercevoir en regardant le cercle de ses disciples les plus proches, ceux qui se sont engagés à le suivre et à témoigner de ce qu'Il est, à savoir « *le Chemin, la Vérité et la Vie* ». Et cela est toujours valable, aujourd'hui comme hier, parce que « *Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et pour toujours* » (He 13, 8).

Dans les Constitutions de 1839, le P. Chaminade écrivait : « Le zèle pour le salut des âmes, motif de la deuxième fin de la Société, est seulement un des traits caractéristiques de ce divin modèle, d'où on

déduit que la Société n'a essentiellement qu'une seule fin : l'imitation de Jésus-Christ » (art. 5). Une telle affirmation garde, jusqu'à aujourd'hui, toute sa valeur.

Disons, pour faire bref, que la différence la plus notable entre la christologie d'aujourd'hui et celle du P. Chaminade réside dans l'actuelle revalorisation de la vie historique de Jésus-Christ, considérée dans son intégralité et non réduite au simple récit de sa naissance et de sa mort, récits qui seront d'abord compris comme des faits historiques et non comme des « mystères ». Cette approche actuelle est le résultat, notamment, des études bibliques, qui se sont intéressées à ce Jésus de l'histoire ; en même temps on a mieux pris conscience de l'homme Jésus comme être historique, clairement situé. On est ainsi passé de l'insistance sur l'*imitation* de traits et de vertus à la *suite* d'une vie, à l'adoption d'un projet ou d'une cause, celle de Jésus de Nazareth, le Christ. La position centrale du *Royaume de Dieu* a été redécouverte à travers l'analyse de la mission de Jésus-Christ. L'actualisation de ce Royaume concerne toute la personne, ici et maintenant. C'est ce qu'exprime avec justesse l'article 2 de la Règle actuelle : « Nous avons pour fin de devenir conformes au Christ et de travailler à l'avènement de son règne ».

En substance, la personne et l'histoire de Jésus-Christ sont demeurées inchangées ; ce qui a évolué, par contre, ce sont les appréciations (subjectives) qui en ont été faites. Ce qui caractérise la christologie dans une perspective marianiste, si l'on peut dire, ce sont les accents mis sur tel ou tel aspect ou facette de Jésus-Christ.

Peut-être qu'à la fin de ces pages le lecteur se demande pourquoi nous nous sommes concentré presque exclusivement sur le Nouveau Testament, en donnant l'impression d'ignorer la Tradition des siècles ultérieurs. Quelques mots à ce propos.

Les interprétations de la personne et de la mission de Jésus, de même que les réponses des premiers chrétiens sont loin d'être monolithiques : la tradition l'a montré au fil des siècles, changeant, ajoutant, approfondissant... Et le Nouveau Testament lui-même en témoigne par la variété des interprétations qui y figurent ; il nous suffit de penser aux différentes lectures qui y sont faites de la mort de Jésus.

La tradition bien comprise est un renouvellement permanent, elle est vie et mouvement, car il s'agit de vivre la foi dans des contextes changeants. Nous en sommes conscients aujourd'hui plus que jamais, car nous avons compris notre situation d'êtres historiques, notre situation dans l'histoire. Cependant, le Nouveau Testament reste la norme « normative », le point de départ irremplaçable et la référence obligée. L'expérience « biblique » est donc normative pour tous, raison pour laquelle il est impératif de s'imprégner d'elle et à travers elle, de Jésus-Christ. Voilà pourquoi le P. Chaminade insistait sur la conformité avec Jésus-Christ, sur la nécessité de sentir comme Lui sentait, et dans ce but, il se référait au Nouveau Testament.

Mais pour qu'une interprétation soit valable et fidèle à Jésus-Christ et à son projet, il est nécessaire d'en connaître les racines, qui se trouvent précisément dans le Nouveau Testament. Devant l'océan des interprétations qui n'ont cessé d'affluer au cours des siècles, il est indispensable de disposer d'un paramètre, d'une référence de base qui serve à

discerner entre ce qui est fidèle à l'*intentio Jesu* et ce qui l'est moins ou pas du tout. Cette règle (canon) n'est autre que la Parole *inspirée* de Dieu, préservée et « canonisée » précisément dans ce but.

Toute tradition (qui est toujours une interprétation) qui voudra rester fidèle à Jésus, le sera précisément à partir d'une expérience de communion avec Lui et son projet, attestés dans le Nouveau Testament comme expérience salvifique, de Bonne Nouvelle. Et pour rester fidèle au projet de Jésus, il faut également entretenir un dialogue avec le monde réel, particulièrement celui des marginaux, un monde qui a fait l'objet d'une attention toute spéciale de la part de Jésus ; il s'agit de l'*intentio Jesu* pour ici et maintenant, de la volonté du Seigneur *hic et nunc*. La communauté des croyants fait partie intégrante de ce « monde réel ». En outre, pour éviter des interprétations fantaisistes, ce dialogue doit se faire en communauté de foi, en Eglise. Voilà le triangle formé autour de la connaissance de Jésus (cf. le NT) : la foi vécue, l'expérience de l'insertion dans le monde ; mieux encore : Jésus-Christ – moi – le monde.¹⁰⁰

L'histoire montre que, plus d'une fois, la Tradition s'est écartée de ses origines, et peut-être les a-t-elle même trahies parfois. C'est pourquoi la règle fondamentale doit être la confrontation de la tradition (ou des traditions) avec la norme « normative » qu'est l'Écriture, parole inspirée et inspiratrice, afin d'assurer ainsi la *fidélité* et la *continuité* avec les origines, avec l'*intentio Jesu*, le projet Jésus Christ.

¹⁰⁰ Voir à ce sujet J. M. Castillo, *El discernimiento cristiano*, Salamanca 1984 ; L. T. Johnson, *Scripture and Discernment*, Nashville 1996, et C. Mesters, *Por tras das palavras*, Petropolis 1974.

Bibliographie

mise à jour par l'auteur en 2005

+ = **Ouvrages recommandés**

- Blank J.**, *Jesus von Nazareth, Geschichte und Relevanz*, Herder, Fribourg/Br 1972.
- Borg M.**, *Meeting Jesus Again for the First Time*, Harper, New York 1995.
- + **Bornkamm G.**, *Qui est Jésus de Nazareth?* Seuil, Paris 1973.
- Brown R. E.**, *Jésus dans les quatre évangiles. Introduction à la christologie du Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1996.
- + **Castillo J. M.^a**, *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1987.
- *El proyecto de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1985.
- Crossan J.D.**, *The Historical Jesus*, Harper, New York 1992.
- Dunn J.D.G.**, *Jesus' call to Discipleship*, Cambridge Univ. Press 1992.
- *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- + **Duquoc C.**, *Christologie: essai dogmatique*, 2 vols. Cerf, Paris 1968, 1972.
- , *Jésus, homme libre: esquisse d'une christologie*, Cerf, Paris 2003.
- Ebner M.**, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, KBW, Stuttgart 2003.
- Ernst J.**, *Anfänge der Christologie*, KBW, Stuttgart 1972.
- Fabris R.**, *Gesu' di Nazareth : storia e interpretazione*, Cittadella, Assisi 1996.
- Feiner J. - Lohrer M.** (éds.), *Mysterium Salutis*, vol. III: *Christologie et vie du Christ*, Cerf, Paris 1975.
- Fernández B.**, *El Cristo del seguimiento*, Claretianos, Madrid 1995.

- Forte B.**, *Jésus de Nazareth. Histoire de Dieu, Dieu de l'histoire*, Cerf, Paris 1984.
- Gnilka J.**, *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelone 1995.
- + **González Faus J. L.**, *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Santander 1984.
- + ----- *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979.
- Gnilka J.**, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Herder, Fribourg/Br. 1990.
- González de Cardedal O.**, *Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 1975.
- Grillmeier A.**, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Cerf, Paris 1973.
- Guerrero J.-R.**, *El otro Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976.
- Hünemann P.**, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit*, Aschendorff, Münster 1994.
- Jeremias J.**, *Théologie du Nouveau Testament . La prédication de Jésus*, Cerf, Paris 1996.
- Jonge M de.**, *Christology in Context*, Philadelphie, Westminster Press 1988.
- + **Kasper W.**, *Jésus le Christ*, Cerf, Cogitatio fidei 88, Paris 1976.
- Kaylor R. D.**, *Jesus the Prophet*, Knox, Louisville 1994.
- Küng H.**, *Être chrétien*, Seuil 1994.
- Latourelle R.**, *L'accès à Jésus par les évangiles*, Desclée, Tournai 1978.
- Seigneur Jésus, montre-nous ton visage*. Ed. Bellarmin.
- Lois J.**, *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, HOAC, Madrid 1995.
- + **Meier J.P.**, *Jésus, un certain juif. Les données de l'histoire*, 2 vols., Cerf, Paris 2004.
- + **Moingt J.**, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993.
- + **Moltmann J.**, *Jésus, le Messie de Dieu*, Cerf, Paris 1993.
- O'Collins G.**, *Christology : A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press 1995.

- + **Pannenberg** W., *Esquisse d'une christologie*, Cerf, Paris 1999.
- Perrot** Ch., *Jésus et l'histoire*, Desclée, Paris 1979.
- Pokorny** P., *Die Entstehung der Christologie*, Calwer, Stuttgart 1985.
- + **Rahner** K. –Thüsing W., *Christologie Systematisch und Exegetisch*, Herder, Fribourg/Br. 1972.
- Sanders** E. P., *Jesus and Judaism*, Fortress, Philadelphie 1985.
et *The historical figure of Jesus*, Penguin, London 1993.
- + **Schillebeeckx** E., *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder, Fribourg/Br. 1974.
- *Christ: the Experience of Jesus as Lord*, Crossroads, New York 1986.
- Schnackenburg** R., *Die Person Jesu Christi*, Herder, Fribourg/Br. 1994.
- Segundo** J. L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vol., Cristiandad, Madrid 1982.
- *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 1991.
- *Jésus devant la conscience moderne*, Cerf, Paris 1988.
- + **Theissen** G. –Merz A., *Der Historische Jesus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1996.
- Thompson** W., *Christology and Spirituality*, Crossroads, New York 1991.
- Torres Queiruga** A., *Repensar la Cristología*, Verbo Divino, Navarra 1996.
- **Trocmé** E., *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Delachaux, Neuchâtel 1972.
- Witherington** B., *The Jesus Quest*, InterVarsity, Illinois 1995.
- + **Wright** N. T., *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis 1996.

OUVRAGES DE SYNTHÈSE ET DE CRITIQUE

Sur les différentes conceptions de Jésus-Christ, les ouvrages suivants offrent de bonnes synthèses et des jugements critiques d'une certaine ampleur.

Bourgeois H., *Libérer Jésus. Christologies actuelles*, Centurion, Paris 1977.

Chenu C., *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Centurion, Paris 1987.

Iammarrone G. (ed.), *La cristologia contemporanea*, Ed. Messaggero, Padoue 1992.

Loth H.-J., **Mildenberger M.** et **Tworuschka U.**, *Christentum im Spiegel der Weltreligionen*, Quell Verlag, Stuttgart 1978, p. 27-140.

Küster V., *Die vielen Gesichter Jesu Christi*, Neukirchener Verlag 1999.

Macquarrie J., *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM, Londres 1990.

Pelikan J., *Jésus au fil de l'histoire*, Hachette, Paris 2000.

Sesboué B., *Jésus Christ à l'image des hommes* (2. ed.), Desclée, Paris 1997.

AIRES CULTURELLES DIVERSES

Dupuis J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989.

AMÉRIQUE LATINE

Boff L., *Jésus-Christ libérateur*, Cerf, Paris 1983.

Collet G. (éd.), *Der Christus der Armen*, Fribourg/Br. 1988.

Divers auteurs, *Théologies de la libération en Amérique latine*, Beauchesne, Paris 1974.

Equipe **SELADOC**, *Cristología en América Latina*, Salamanque 1984.

Nieuwenhove J. van (éd.), *Jésus et la libération en Amérique Latine*, Desclée, Paris 1986.

Sobrino J., *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1991.

----- *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid 1999.

----- *Jésus en Amérique latine*, Cerf, Paris 1986.

AFRIQUE

Gibellini R. et al., *Paths of African Theology*, Orbis, New York 1994.

Kabasele F., Doré J., Luneau R. (éd.), *Chemins de la Christologie africaine*, 2e. éd., Desclée, Paris 2001.

Mofokeng T. A., *The Crucified among the Crossbearers: Towards a Black Christology*, Kok, Kampen 1983.

Mugambi J. N. K., Magesa L. (éds.), *Jesus in African Christianity*, Initiatives Press, Nairobi 1989.

Schreiter J. R. (éd.), *Faces of Jesus in Africa*, Orbis, New York 1991.

Stinton D.B., *Jesus of Africa. Voices of Contemporary African Christology*, Orbis, New York 2004 (avec bonne bibliographie).

ASIE

Balasundaram F.L., *Contemporary Asian Christian Theology*, ISPCK, Delhi 1995.

Bettscheider H. (éd.), *Das asiatische Gesicht Christi*, St. Augustin, Bonn 1976.

Carr D. (éd.), *God, Christ and God's People Asia*, CCA, Hongkong 1995.

Hargreaves C., *Pensée chrétienne asiatique*, New Delhi 1972.

Pieris A., *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991.

----- *Une Théologie asiatique de la libération*, Centurion, Paris 1990.

Samartha S., *One Christ – Many Religions*, Orbis, New York 1991.

Sugirtharajah R.S. (éd.), *Asian Faces of Jesus*, Orbis, New York 1993.

INDE

Amaladoss M., *Vivre en liberté. Les théologies de la libération en Asie*, Cerf, Paris 1998.

Kappen S., *Jesus and Freedom*, Orbis, New York 1977.

----- *Jesus Today*, Madras 1985.

Panikkar R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman & Todd, Londres 1981.

----- *Le Christ et l'hindouisme : une présence cachée*, Le Centurion 1972.

La revue **Vidyajyoti** contient de nombreux articles pertinents.

BOUDDHISME

K. Koyama, *Waterbuffalo Theology*, SCM, Londres 1974.

TABLE

JESUS-CHRIST

Fils du Père et fils de Marie pour le salut du monde

Préambule	3
Chapitre 1 : Qui dit-on que je suis ?	7
1. Importance de la question : <i>qui est Jésus-Christ ?</i>	7
2. Deux christologies ?	14
3. L'importance du Jésus de l'histoire	22
4. Sources pour connaître Jésus-Christ	27
Chapitre 2 : La christologie <i>du Père Chaminade</i>	31
Chapitre 3 : La christologie néo-testamentaire	
I. JESUS DE NAZARETH	43
1. Jésus, fils de Marie : incarné	44
2. Jésus, fils de Joseph : pauvreté	51
3. Jésus Fils du Père : obéissance	53
4. Jésus porteur de l'Esprit : chasteté	60
5. Jésus fils de David	64
6. Jésus et le Royaume de Dieu	71
7. Jésus missionnaire	86
8. Jésus comme maître	90
9. Jésus et ses disciples : marcher à sa suite	98
10. L'Agneau pascal : la mort de Jésus	103
II. JESUS SEIGNEUR	118
11. La victoire de la vie sur la mort : la Résurrection	
12. Jésus-Christ et Dieu	125
13. Jésus-Christ, Sauveur	129
14. La foi du disciple	133
Chapitre 4 : Les christologies aujourd'hui	141
1. Vue panoramique de la christologie	
... LA TRADITION	141
2. les christologies dans	
l'HORIZON CULTUREL CONTEMPORAIN	153
2.1. La christologie en Europe	155

Karl Rahner	156
Edward Schillebeeckx	163
Wolfhart Pannenberg	169
Jürgen Moltmann	173
Christian Duquoc	177
Joseph Moingt	182
2. 2. Christologie en Amérique latine	187
2. 3. Christologie en Afrique	198
2. 4. Christologie en Asie	209
<i>Le monde bouddhiste et shintoïste</i>	221
<i>La théologie dalit et la théologie pluraliste</i>	225
2. 5. Les conceptions christologiques orthodoxes	229
3. QUEL JESUS ?	230
Conclusion générale	234
SYNTHESE : Jésus-Christ pour le marianiste	236
Bibliographie	245