

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Unité et pluralité de la christologie
Vers un paradigme mythique en théologie africaine“

Verfasserin/Verfasser

Mag. Paul Kalola Bupe

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, im Februar 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt : A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt : Studium der Katholischen Theologie

Betreuerin/ Betreuer : Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

DEDICACE

À ma mère Antoinette Mumba Kamona

Et à ma jeune sœur Jenny Kalunga Bupe

TABLE DE MATIERE

AVANT-PROPOS	7
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	8
0. Introduction générale.....	9
0.1. Problématique	9
0. 2. Vers un paradigme mythique en théologie africaine.....	12
0.3. Division et méthode de travail	16
Première Partie : La conception du mythe chez Jean-Pierre Mayele	19
1. Chapitre: Le mythe : structure ontologique articulée de couple mixte invisible/visible	21
1.1. La distinction entre le mot mythe et la chose-mythe.....	21
1.2. La distinction entre le mythe et la mythologie	23
1.2.1. Les axes de la distinction entre le mythe et la mythologie.....	23
1.2.1.1. L'irréductibilité du mythe à la forme narrative.....	24
1.2.1.2. L'indifférence du genre.....	25
1.2.1.3. La mythologie iconographique africaine.....	27
1.2.2. Les principes heuristiques	28
1.2.3. La tradition narrative	30
1.2.4. Le dépassement de tradition narrative	33
1.2.4.1. La méthode d'abstraction colligative.....	33
1.2.4.2. Le sens de la critique mythologique de Xénopane	34
1.3. Approche définitionnelle du mythe.....	37
1.3.1. Appoint à la définition du mythe avant L. Couloubaritsis	37
1.3.1.1. Platon.....	38
1.3.1.2. Aristote	38
1.3.1.3. S. Lupasco	39
1.3.1.4. C. Lévi-Strauss	41
1.3.2. Apport particulier de L. Couloubaritsis.....	43
1.3.2.1. La pensée archaïque	43
1.3.2.2. Le schème de parenté.....	44
1.3.2.3. La pratique archaïque du mythe.....	45
1.3.3. Le tournant de J.-P. Mayele Ilo	50
1.3.3.1. La structure de la généalogie de l'Évangile selon Luc.....	51
1.3.3.2. La double articulation du mythe.....	53
1.3.3.3. La définition objective du mythe par J.- P. Mayele Ilo.....	56
2.Chapitre: le mythe : démarche de l'Esprit humain visant la connaissance du mythique	58
2.1. L'articulation entre le mythique et le mythe.....	58
2.1.1. Le Schéma de la boucle de la connaissance	58
2.1.2. Le mythe(ique).....	60
2.1.3. La mythologie	61
2.2. Mythe comme démarche de l'esprit humain	62
2.2.1. Le problème fondamental de l'ignorance	63
2.2.2. La rationalité mythique.....	64
2.2.3. La critique du symbolisme	65
2.2.4. La métaphoricité du mythe	66
2.2.5. Le mythe comme processus de divinisation	72

2.3. Le mythique	72
2.3.1. La différence entre le mythique en soi et le mythique accueilli.....	73
2.3.4. Le contenu du monde mythique	74
2.4. Les rapports du mythe au temps et à la vérité	74
2.4.1. Le rapport du mythe au temps	74
2.4.2. Le rapport du mythe à la vérité	79
Conclusion de la première partie	81
Deuxième Partie : La christologie dans le Nouveau Testament et l'histoire du dogme	82
3. Chapitre: la christologie du Nouveau Testament	83
3.1. La résurrection de Jésus	83
3.1.1. La tradition des formules.....	83
3.1.1.1. Les formules anciennes.....	83
3.1.1.2. Les formules à plusieurs membres	86
3.1.2. La tradition des récits	89
3.1.2.1. Les récits sur le tombeau vide	90
3.1.2.2. Les récits des apparitions.....	92
3.1.3. Quelques réflexions herméneutiques	92
3.2. Les haut-titres christologiques	94
3.2.1. L'évolution des haut-titres christologiques	94
3.2.2. Le cercle herméneutique entre l'homologèse christologique et le genre « évangile » ...	97
3.2. Les deux modèles de compréhension de la christologie.....	99
3.3.1. Le modèle de compréhension des christologies d'élévation ou d'exaltation	100
3.3.1.1. L'attente de Jésus exalté comme Fils de l'homme ou seigneur qui vient	100
3.3.1.2. La christologie à deux degrés.....	101
3.3.1.3. La christologie des synoptiques	104
3.3.2. Le modèle de compréhension de christologies de préexistence ou de l'incarnation... ..	111
3.3.2.1. Les présupposés bibliques des affirmations de préexistence.....	112
3.3.2.2. Les affirmations implicites de préexistence dans les formules d'envoi.....	115
3.3.2.3. L'idée explicite de la préexistence dans les hymnes néotestamentaires	116
4. CHAPITRE: L'histoire du dogme christologique	125
4.1. La christologie ante-nicéenne.....	126
4.1.1. La christologie judéo-chrétienne	126
4.1.2. Le problème des christologies hérétiques aux deuxième et troisième siècles.....	128
4.1.3. Le privilège de l'aspect objectif du mythe dans les christologies antihérétiques	129
4.1.3.1. La christologie d'Ignace d'Antioche.....	129
4.1.3.2. La christologie d'Irénée de Lyon.	131
4.1.3.3. La christologie de Tertullien.....	132
4.1.4. Le privilège de l'aspect subjectif du mythe dans la christologie du Logos	134
4.2. La christologie d'Arius et la précision dogmatique des conciles de Nicée (325) et de Constantinople I (381).....	136
4.2.1. La christologie d'Arius	136
4.2.2. La profession de foi de Nicée (325)	137
4.2.3. La profession de foi de Constantinople I (381).....	141
4.3. Les deux schémas christologiques et le concile christologique d'Ephèse (431)	142
4.3.1. Les deux schèmes christologiques.....	143
4.3.2. Le Concile christologique d'Ephèse (431).....	145
4.4. Le Concile christologique de Chalcédoine (451).....	149
4.4.1. Le monophysisme d'Eutychès et la question de l'hellénisation de la foi chrétienne.....	149
4.4.2. La formule christologique proprement dite	151

Conclusion de la deuxième partie	158
Troisième Partie : La pertinence du paradigme mythique dans la christologie africaine	159
5. Chapitre: La gémellité négro-africaine positive	163
5.1. La gémellité comme modèle de totalité	163
5.1.1. La double identité des Jumeaux	164
5.1.2. L'ambivalence de la gémellité négro-africaine	164
5.2. Les jumeaux comme lieu de dévoilement du monde invisible	166
5.2.1. Les jumeaux comme ancêtres	166
5.2.1.1. La référence et la valeur ultime de l'ancestralité	166
5.2.1.2. La problématique du statut d'ancêtre	168
5.2.1.3. L'ancestralité descendante	171
5.2.2. Les jumeaux comme génies ou divinités secondaires	173
5.2.3. Les jumeaux comme enfants de Dieu	175
5.2.4. L'ordre hiérarchique des êtres invisibles	177
5.3. Les jumeaux comme hommes exceptionnels	179
5.3.1. Les jumeaux dans le cycle de vie humain	179
5.3.2. Les titres gémellaires négro-africains	188
5.4. La médiation gémellaire	189
5.4.1. Les rapports entre la gémellité et la royauté sacrée	190
5.4.2. Le rapport entre la gémellité et le totémisme	192
5.5. La gémellité comme expression de la plénitude de la vie humaine	193
5.6. Conclusion du cinquième chapitre	195
6. CHAPITRE: La Réappropriation africaine de la christologie	196
6.1. La question des titres christologiques africains	196
6.2. L'articulation africaine de la christologie	198
6.2.1. La dynamique ascendante de la christologie africaine	200
6.2.1.1. Le modèle christologique du Maître de l'initiation	201
6.2.1.2. Le modèle christologique de l'ancestralité ascendante	206
6.2.1.3. Le modèle christologique du Chef/Roi	213
6.2.1.4. La complémentarité de ces trois modèles de l'ancestralité ascendante	215
6.2.2. La dynamique descendante de la christologie africaine	216
6.2.2.2. La christologie de préexistence chez E. J. Penoukou	220
6.2.2.3. La christologie de l'incarnation chez Masumbuko Manunguri	224
6.2.2.4. La christologie à partir de la grammaire du salut chez Luka Lusala Lu Ne Nkuka ..	227
6.2.3. La christologie dans le contexte culturel Akan chez J. Pobe	229
6.3. Jésus Christ le Fils de Dieu	231
6.3.1. La dimension anthropologique	232
6.3.2. La dimension historique	233
6.3.3. La dimension théologique	234
6.3.4. La dimension sotériologique	238
6.3.5. La dimension ecclésiologique	240
7. Conclusion Générale : la christologie africaine dans la perspective de globalisation	242
Bibliographie	246
ZUSAMMENFASSUNG	272
LEBENS LAUF	274

AVANT-PROPOS

À la fin du travail scientifique, il faut en savoir gré à toutes les personnes qui, de près et de loin, ont contribué à son aboutissement heureux. Il ne sera pas possible de citer tous les noms. Mais que tout le monde se sente pourtant concerné.

Notre sentiment de gratitude s'adresse d'abord au Professeur Jan-Heiner Tück qui, bon gré, a voulu nous accompagner dans notre recherche théologique. Nous sommes reconnaissants également envers tout le corps professoral de la faculté de théologie catholique de l'Université Vienne.

Nous exprimons notre gratitude à Son Éminence le Cardinal Christoph Schönborn, aux Excellences Messieurs Jean-Pierre Tafunga et Fulgence Muteba, qui nous portent toujours dans leur amour paternel et ne cessent de nous encourager sans cesse dans notre exercice pastoral et notre cheminement intellectuel.

Notre profonde gratitude s'adresse de manière particulière aux abbés Gustave Kileya et Gérard Kilambwe, les amis Cyprien et Jean-Marie pour leur disponibilité à lire minutieusement le manuscrit.

Nos remerciements s'adressent aussi à toute la communauté paroissiale de la Très Sainte Trinité de Zwölfaxing et à toute la communauté catholique africaine francophone de Vienne. Que les familles Hammerschmid, Klösch, Nkonobang, Nzoko, Witt-Döring... trouvent le gage de notre attachement

Nous ne saurons taire tous nos amis et connaissances : Maman Marianne Kollmann, Maman Arlt, abbé Pierre Tiemoko, abbé Théodore, abbé Franklin Mboma

Que nos confrères et amis Gabriel Chalwe, Sylvain Kapela, Jean-Claude Kasongole, trouvent l'expression de notre lien amical.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- **ACS** : African Christian Studies
- **Adv. haer.** : Irénée, Adversus haereses
- **AFER** : African Ecclesial Revue
- **BTA** : Bulletin de Théologie Africaine
- **CRA** : Cahiers de religions africaines
- **DThC** : Dictionnaire de Théologie Catholique
- **EWNT** : Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Hrsg. v. H. R. Balz & G. Schneider, 3 Bde, Stuttgart ²1992.
- **FZPhTh** : Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
- **HDG** : Handbuch der Dogmengeschichte, Hrsg.v. M.Schmaus u.a, Freiburg 1951 ff.
- **HerKorr** : Herder Korrespondenz
- **IKAZ** : Internationale Katholische Zeitschrift Communio
- **Irén** : Irénikon
- **JThS** : Journal of Theological Studies
- **LH** : Nestorius, Liber Heraclides
- **PM** : J.-P. Mayele Ilo, Pensées mythiques
- **RAT** : Revue Africaine de Théologie
- **RHR** : Revue de l'histoire des religions
- **RPL** : Revue philosophique de Louvain
- **RSR** : Recherches de science religieuse
- **RTL** : Revue théologique de Louvain
- **SM** : J.-P. Mayele Ilo, Sauver le mythe
- **SMSG** : J.-P. Mayele Ilo, Statut mythique et scientifique de la gémellité
- **Telema** : Telema. Revue de réflexion et créativité en Afrique (Kinshasa)
- **ThWNT** : Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. v. G. Kittel, Hrsg. v. G. Friedrich, 10 Bde, 1933-1979.
- **TRE** : Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. v. Krause & Müller u.a, Berlin 1976ff.
- **TS** : Theological Studies
- **TThZ** : Trierer Theologische Zeitschrift
- **UPDC** : J.-P. Mayele Ilo, Une pierre d'attente à la christianisation
- **ZMR** : Zeitschrift für Mission -und Religionwissenschaft
- **ZNW** : Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde älteren Kirche
- **ZThK** : Zeitschrift für Theologie und Kirche

0. Introduction générale

0.1. Problématique

Les théologiens africains sont presque unanimes pour situer le début de la christologie africaine en 1968, année de la publication de l'article de J. S. Mbiti sur la christologie africaine¹. Douze ans après la naissance officielle de la théologie africaine², le constat qu'il dressa fut amer : « il n'y a pas de notions africaines sur la christologie »³. Ce constat montra la gravité du problème : l'avenir de la théologie africaine dépendait de l'importance et de la centralité accordée à la christologie. Il était donc temps de recadrer les recherches théologiques. J. Parrat suggère que la raison de la négligence de la christologie dans les recherches théologiques africaines est due au fait qu'à l'encontre du christianisme, les religions africaines n'ont pas leur raison d'être en un fondateur historique. Il y a ainsi une discontinuité entre le système religieux africain et celui du christianisme sur la vision de l'histoire⁴. Toutefois, cette raison paraît moins convaincante, car elle ne tient pas compte du contexte polémique dans lequel la théologie africaine a pris naissance. Elle était dans l'obligation de contester le caractère prétendument absolu et universel de la théologie occidentale. Le mieux qu'on peut dire est que les théologiens ont moins évalué la durée de la discussion sur la légitimité de la théologie africaine. Le procédé méthodologique choisi était d'abord de résoudre au plus vite possible le problème urgent de la pertinence du discours théologique africain, ensuite étudier dans la quiétude les différentes branches théologiques, notamment la christologie. Le débat durera plus longtemps que prévu, au-delà même de deux décennies.

J. S. Mbiti apporte une révolution épistémologique dans l'exercice même de la théologie africaine. En effet, il énumère quatre piliers pour un travail théologique : d'une part, la Bible et la théologie des églises anciennes composent le texte ; et d'autre part, la tradition africaine et l'expérience vivante de l'Église en Afrique forment le contexte⁵. Il n'énonce pas seulement ces principes, il tente aussi de les appliquer à la christologie, afin de prouver leur légitimité et leur viabilité. Les questions de théologie fondamentale intègrent celles de la christologie et mettent celle-ci au centre même de la

¹ Cf. J. S. Mbiti, *Afrikanische Beiträge zur Christologie*, in: *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika III*, hrsg. V. Georg Vicedom, München 1968, 72-85

² Cf. Collectif, *Les prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956.

³ J. S. Mbiti, *Afrikanische Beiträge zur Christologie*, 72.

⁴ Cf. J. Parrat, *Reinventing Christianity. African Theology Today*, New Jersey 1995, 78.

⁵ Cf. J. S. Mbiti, *Afrikanische Beiträge zur Christologie*, 72.

recherche théologique. D'une part, cette vision profonde ne retient aucune attention de la part des théologiens, qui poursuivent d'une manière ou d'une autre leurs recherches dans le style habituel : avant, les questions de théologie fondamentale, et la christologie après. C'est dans cette même logique que s'insère l'ouvrage volumineux et érudit d'Oscar Bimwenyi-Kweshi⁶, qui met fin au débat de principe sur la possibilité et la légitimité d'une élaboration théologique africaine⁷. Celui-ci montre avec pertinence entre autres la structure « théandrique » de la révélation chrétienne. Mais il est suprenant tout de même de constater que le Christ lui-même, en qui cette structure a atteint sa plénitude, n'ait pu occuper la place centrale de sa thèse. En plus, il est remarquable de voir J. S. Mbiti ne pas citer parmi les piliers de la théologie africaine la foi définie de l'Église. De la Bible, il retient plus les titres christologiques (Christ Victor, Fils de Dieu, Serviteur de Dieu, Seigneur, Sauveur, etc.). Néanmoins le choix de ces titres christologiques bibliques est conditionné par le contexte africain. Celui-ci reçoit le rôle significatif et décisif dans son orientation christologique. Le titre de Fils de Dieu par exemple est important pour la christologie africaine, non seulement parce qu'il occupe le point névralgique du Nouveau Testament et de l'histoire des dogmes, mais surtout parce qu'il est une idée que l'on retrouve dans plusieurs tribus dispersées à travers l'Afrique, en l'occurrence les tribus ci-après : Shona, Ndebele, Shilluk et Dogon.

L'analyse de J. S. Mbiti ne suscita aucun engouement immédiat parmi les théologiens. Il fallait attendre plus ou moins l'année 1979 pour voir se dessiner clairement un intérêt particulier pour la christologie africaine⁸. Toutefois, son analyse exerce un impact déterminant sur l'évolution de la recherche christologique en Afrique. Voici quelques points qui illustrent cette influence :

- La christologie africaine est en grande partie une christologie des haut-titres : à la suite de J. S. Mbiti, la plupart de théologiens cherchent à répondre à la question fondamentale de la christologie : « mais pour vous, qui suis-je ? » (Mt 16, 15 ; Mc 8, 29 ; Lc 9, 20). Ils proposent ainsi des titres pour qualifier Jésus. Mais contrairement à lui, la majorité ne recherche plus ces noms dans la Bible, mais bien dans les religions africaines. Les noms les plus connus sont : ancêtre, maître d'initiation, guérisseur, héros, chef, etc. Ils sont des portes d'entrée dans la

⁶ Cf. O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris 1981.

⁷ Cf. Tshibangu Tshiishiku, *Préface*, in : O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 10 : « Nous considérons pour notre part que ce travail, qui synthétise les éléments de la problématique d'une théologie africaine, clôt le débat de principe sur la possibilité et la légitimité d'une élaboration théologique africaine spécifiquement marquée ».

⁸ Cf. J. S. Pobee, *Toward an African Theology*, Nashville 1979.

Weltanschauung africaine. Le danger de cette orientation est d'une part, de maintenir une confusion entre les titres et l'homologie christologiques⁹ ; et d'autre part, les titres et l'homologie christologiques ne peuvent à eux seuls constituer une christologie systématique¹⁰. Le fond du problème est que la Bible devient le modèle et non la norme de la théologie africaine.

- La christologie africaine a évolué au début sans accorder une importance à l'histoire des dogmes. F. Eboussi Boulaga, J.-M. Ela, M. Hebga réclament un christianisme en amont des dogmes et des doctrines¹¹. Il est surprenant de voir que le livre collectif, qui propose les chemins de la christologie africaine¹², ne lui accorde aucune place. La nouvelle génération des théologiens essaie de combler ce déficit théologique. D'aucuns réservent dans leurs essais une partie à l'histoire des dogmes. A cet effet, la question est celle de savoir si cette séquence fait partie réellement intégrante de ces ouvrages christologiques ou si elle pouvait être supprimée sans que ceux-ci ne perdent pour autant leur logique interne. C'est la raison pour laquelle L. Santedi appelle à la révision des principes herméneutiques de l'inculturation africaine des dogmes¹³.
- La christologie, et la théologie africaine tout entière, est essentiellement une christologie contextuelle¹⁴. Celle-ci contient toutes les tendances de la théologie en Afrique, placées sous différents thèmes comme points de

⁹ Cf. H. Schlier, Die Anfänge des christologischen Credo, in : B. Welte, Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia, Freiburg-Basel-Wien 1970, 13-58.

¹⁰ Cf. F. Mussner, Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu, in : B. Welte, Zur Frühgeschichte der Christologie, 59-73. Cette critique a été adressée à O. Cullmann pour son livre, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957.

¹¹ Cf. F. Eboussi Boulaga, Christianisme sans fétiches. Révélation et domination, Paris 1981, 155-156 : « Quand nous nous demandons si l'Africain ou un Africain, conscient de son identité, de ses continuités et de ses solidarités, peut être chrétien, nous nous interrogeons sur *le sens originnaire du christianisme, en amont des dogmes*, ou plus proche de la source » ; J.-M. Ela, Ma foi d'Africain, Paris 1985, 202 : « Nous verrions mieux le théologien africain se tourner plus vers la Bible que vers la dogmatique de l'Église » ; M. Hebga, Emancipation d'Églises sous tutelle, Paris 1976.

¹² Cf. F. Kabasele, J. Doré & R. Luneau, Chemins de la christologie africaine, Nouvelle édition revue et complétée, Paris 2001.

¹³ Cf. L. Santedi, Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention, Paris 2003, 152: « il faut bien le dire, les communautés chrétiennes surgies en Afrique auront besoin, dans l'effectuation de leur propre compréhension du mystère du Christ, d'interroger profondément les "sources de la Révélation" ainsi que tous les témoins disponibles susceptibles d'apporter quelque lumière, même latérale, sur les événements survenus, voici deux mille ans, quelque part en Judée, et sur l'odyssée sémantique de leur message au cours des siècles » ; Ntima Kanza s.J., "Non. Je ne mourrai pas, je vivrai." Méditation sur le cheminement christologique en Afrique, Kinshasa 1996, 158: « Dans ce sens, ne peut-on pas dire que le christianisme *en amont des dogmes et de doctrines* ne se comprendra toujours mieux que dans le milieu des dogmes et des doctrines? ».

¹⁴ Cf. H. Kessler, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in: Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, hrsg. von R. Schwager, Freiburg-Basel-Wien 1998, 106-155, 107.

départ de leurs systématisations respectives : la christologie de l'inculturation (culture), la christologie de libération (pauvreté), la christologie féministe (genre), la christologie noire sud-africaine (race) et la christologie de la reconstruction (surtout de l'homme africain)¹⁵. Toutes ces tendances se résument en deux grands courants complémentaires : la christologie de l'inculturation et celle de libération¹⁶. Mais le but est de faire de ces deux courants complémentaires les deux facettes d'une même œuvre christologique, qui rappelle la dialectique fondamentale entre la christologie et la sotériologie.

Après tant d'années de recherches théologiques, on est en droit de se réjouir d'une chose : la christologie occupe le centre de la recherche en théologie africaine. Les œuvres christologiques ne sont plus à compter au bout du doigt. La christologie africaine demeure néanmoins rudimentaire. Dans les cours de christologie de grands séminaires et facultés de théologies en Afrique, elle est placée en appendice à la christologie occidentale. Ceci montre que le chemin reste à parcourir : il faut arriver à renverser l'équation. Faut-il pour autant continuer les recherches christologiques selon le paradigme théologique actuel ou préconiser un autre paradigme plus englobant ?

0. 2. Vers un paradigme mythique en théologie africaine

Il ne fait pas de doute que le paradigme de titres christologiques en christologie africaine fournit une contribution énorme à la théologie africaine, mais il est temps de lui préférer un autre plus extensif, c'est-à-dire qui ne l'exclut pas, mais plutôt l'insère dans un contexte plus vaste et lui donne un nouveau sens. Notre choix tombe sur le **paradigme mythique**. Celui-ci a l'avantage de dépasser la méthode comparative entre uniquement certains éléments bibliques et certains d'autres des religions traditionnelles africaines en vogue dans la théologie africaine (et spécialement en christologie). Elle place, comme nous aurons à le montrer tout au long de notre travail, cette comparaison au niveau des structures fondamentales de la foi christologique et des religions africaines, en montrant qu'elles appartiennent toutes à la même logique de pensée, la

¹⁵ Cf. E. Martey, *African Theology : Inculturation and Liberation*, Maryknoll 1993, 69: "The four theological trends in Africa are based on the four interrelated issues which serve as well as points of departure for the respective systems: culture (inculturation theology); poverty (African liberation theology); gender (African women's theology); and race (Black theology)".

¹⁶ J. Healey & D. Sybertz, *Towards an African Narrative Theology*, Nairobi 1996, 21; E. Martey, *African Theology: Inculturation and Liberation*, Oregon 2001, 21: "Martey feels that the real hope for African Theology lies in the dialectical encounter between these two approaches and in their potential for convergence. The two foci (of liberation and inculturation) are not contradictory but complement one another".

pensée mythique. Ce sont les contenus de l'une et de l'autre qui les différencient énormément.

La recommandation du paradigme mythique en théologie africaine n'est pas un fait nouveau. En 1960, B. Sundkler pensa déjà que « a mythical approach to Christology may be more appropriate in Africa »¹⁷. Cette déclaration est à comprendre dans le contexte de la discussion sur le programme de démythologisation lancé par R. Bultmann en 1941. B. Sundkler, théologien suédois, voulut montrer que si le mythe pouvait être démythologisé dans le Nouveau Testament, il restait irréductible dans la Weltanschauung africaine. Il sera suivi par J. S. Mbiti, qui dira que « African Christians experience "our Saviour" more readily in the capacity of his myth and mystique than they would if they had a more historical grasp of Jesus and a spiritualized conception of salvation »¹⁸. Kofi Appiah Kubi défend la même idée en disant : « "the image of Christ comes to soul of the Christian through mythology" or "much African Christianity is mythical and mystical" »¹⁹. Kazadi Thikolu abonde dans le même sens : «...l'approche mythique ouvre la porte à la christologie africaine de la souffrance. Une telle christologie récupère la figure africaine du guérisseur et celle du héros mythique en leur donnant un autre sens »²⁰, etc. Tous ces auteurs ont l'intuition que l'approche mythique dans le processus de l'inculturation de la foi atteindra sûrement l'âme africaine, mais aucun d'entre eux ne se donne la peine de développer clairement ce qu'il entend par mythe, laissant ainsi planer la difficulté de savoir si cette conception du mythe peut être compatible avec la quintessence de la foi chrétienne.

L'auteur qui approfondit sérieusement la question est le théologien É. J. Pénoukou. Son point de départ est la mythologie du Bomenon du groupe ethno-social Ewe-mina du Sud-Togo (et du Sud-Bénin en partie). De ce cas particulier, il cherche la structure conceptuelle de plus d'une société africaine : *la relation cosmothéandrique*²¹. Celle-ci « définit la réalité en général, et l'existence humaine en particulier, au sein d'un nécessaire rapport de l'homme avec l'Être suprême et de l'univers socio-cosmique »²². Cette conception du mythe présente une vision unitaire et globale de l'histoire, qui a pour caractéristique fondamentale d'établir un rapport corrélatif et interactif entre

¹⁷ J. Parrat, *Reinventing Christianity. African Theology Today*, Michigan 1995, 79. Il paraphrase B. Sundkler dans son livre *The Christian Ministry in Africa*, London 1960.

¹⁸ J. S. Mbiti, cité par J. Parrat, *Reinventing Christianity*, 79.

¹⁹ Cf. Kofi Appiah Kubi, *Some Christological aspects from African Perspectives*, in: *African and Asian Contributions to Theology*, ed. J. Mbiti, Geneva 1977, 55ss.

²⁰ Kazadi Thikolu, S.J., *Souffrance et innocence collectives. Simples réflexions d'un croyant africain*, in : *Telega* 2 (2001), 24-37, 32.

²¹ E. J. Pénoukou, *Christologie au village*, 79-111, 86.

²² E. J. Pénoukou, *la christologie au village*, 86 (note en bas de la page).

l'espace et le temps, le passé et l'avenir, l'au-delà et l'ici-bas, les vivants et les morts-vivants, le monde des esprits, des hommes et des choses²³. Dans cette conception, on trouve tous les éléments fondamentaux de la « Weltanschauung » africaine : Dieu, les dieux, les esprits, les ancêtres, l'homme, le monde, les choses, et le « *Medium organique* » qui relève de l'une et de l'autre sphère des instances qu'il interrelie. Partant de cette conception mythique de la réalité, Éfoé J. Penoukou construit une christologie africaine qui intègre tous les éléments nécessaires à la christologie systématique : la préexistence de Jésus, son incarnation, sa vie terrestre, sa mort et sa résurrection, le rapport de la christologie à la trinité, le titre christologique africain (Jésus est le *Joto-ancêtre*) et l'homologie (Jésus est le Fils de Dieu). Il n'oublie pas pour autant de relever les problèmes humains urgents, qui sont des défis à toute réflexion christologique en Afrique aujourd'hui. Tout récemment, Luka Lusala Le Ne Nkuka analyse cinq mythologies narratives africaines, afin de révéler la caractéristique de la religion africaine. Sont-elles représentatives de la religion africaine ? Malgré tout, il est convaincu que l'essentiel de la religion africaine se cache dans les mythologies, qui dévoilent la même grammaire de salut que la religion chrétienne. La constance dans cette exigence du mythe selon tous ces auteurs est que le mythe apparaît comme élément essentiel de la vision africaine du monde.

Peut-on affirmer que le mythe appartient aussi à la foi christologique ? Si les auteurs précédents n'osent le dire, F. Ebooussi Boulaga répond par l'affirmative. « Notre thèse, dit-il, est donc que Jésus Christ n'est pas venu abolir le mythe, mais l'accomplir. On ne doit pas commencer par nier l'existence du mythe dans l'évangile : le prix de cette dénégation initiale et dogmatique est souvent la mauvaise foi exégétique »²⁴. J. Parrat explicite la pensée de F. Ebooussi Boulaga sur le mythe en ces termes : « ...What Boulaga wants to do, therefore, is not to demythologize, but remythologize, or rather *accept the mythical element as essential to the gospel* »²⁵. Cela rappelle une certaine tradition qu'on trouve déjà chez Origène, qui soutient que d'une part, « l'Évangile est un mythe accompli »²⁶ et d'autre part, « l'archétype de tous les mythes est devenu histoire dans le Christ »²⁷. La pensée de F. Ebooussi Boulaga est une avancée importante, car le mythe est inhérent à l'évangile même. « Rien n'interdit de confesser, dit-il, que la

²³ Cf. E. J. Pénoukou, *la christologie au village*, 93.

²⁴ F. Ebooussi Boulaga, *Christianisme sans fetiches*, Paris 1981, 127.

²⁵ J. Parrat, *Reinventing Christianity*, 114-115. C'est nous qui soulignons.

²⁶ G. Stählin, *Mythos*, in: *ThWNT*, Bd. IV, hrsg. von G. Kittel, Stuttgart ²1966, 769-803, 802-803.

²⁷ A. v. Harnack, *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*, 1927, 16: „Das Evangelium war in seinem letzten Kerne, das heisst in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, nicht ein neuer Mythos neben den anderen, sondern der erfüllte Mythos“.

Parole est Logos et mythos tout ensemble »²⁸. Toutefois, faut-il maintenir que le mythe est un contenu spécifique que Jésus vient accomplir ?

Tout en partageant avec F. Eboussi Eboulaga le point de vue selon lequel le mythe est le dénominateur commun de l'évangile et de religions africaines, J.-P. Mayele Ilo, philosophe congolais, semble refuser de réduire le mythe à un genre littéraire spécifique ou un élément du contenu de l'évangile et de la vision du monde de n'importe quelle culture du monde. Certes, le mythe doit être reconnu comme une réalité universelle. Dans une analyse serrée de différentes études sur le mythe, notamment celles de Platon, Aristote, M. Detienne, C. Lévi-Strauss, S. Lupasco et L. Couloubaritsis, il conçoit le mythe comme étant une structure fondamentale et une démarche de l'esprit humain visant la connaissance du mythique, qu'il decèle aussi bien dans la foi christologique que dans les religions africaines. Voulant confirmer la thèse de L. Couloubaritsis, qui a soutenu dans son étude sur la théogonie hésiodique, que la généalogie est le lieu par excellence du mythe, J.-P. Mayele Ilo choisit la généalogie de Jésus de l'évangile de Luc (3, 23-38), remplissant les mêmes conditions de la mentalité archaïque. Il découvre que celle-ci repose sur une structure articulée de couple mixte Dieu (invisible) et Jésus (visible) »²⁹. Cette structure concerne aussi la vision du monde africaine, qui articule d'un côté le monde invisible (Dieu, les dieux, les ancêtres et les esprits), et de l'autre côté le monde visible (les hommes, les animaux et les choses). C'est cette structure que J.-P. Mayele nomme mythe. Tout en dénonçant le paradigme traditionnel narratif qui réduit le mythe à la mythologie, il parvient à suggérer un critère objectif d'identification du mythe, qui maintient son caractère transcendantal et universel.

Il naît de cette analyse de J.-P. Mayele Ilo deux rapports d'identité : le premier est entre le mythe et la structure christologique, et le deuxième est entre le mythe et la structure de la conception africaine du monde. Il y a dans le Nouveau Testament plusieurs modèles de pensée, traditions et concepts christologiques qui concrétisent de différentes manières ce cadre essentiel, de même que les diverses cultures africaines l'articulent à leurs façons et selon leurs génies popes. Ces deux rapports méritent d'être prouvés. Dans son livre précité, il mène une étude approfondie sur l'équation entre le mythe et un cas concret de l'imbrication du monde invisible et visible : *la gémellité négro-africaine*. Au terme de son analyse, il conclut : « *la gémellité (afro-archaïque) fonctionne comme un mythe* »³⁰. Mais il n'a pas approfondi l'autre équation entre le

²⁸ F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche*, 56.

²⁹ SMSG, 28-30 ; 102 ; 110-112 ; 131 ; 233.

³⁰ SMSG, 583.

mythe et la structure christologique. Nous pouvons considérer cela comme une interpellation adressée aux théologiens, interpellation demeurée lettre morte³¹. Cependant, J.-P. Mayele ne reste pas conséquent à sa définition dans son application à la christologie. Il considère, dans ses analyses ultérieures, le Christ comme « le mythe par excellence »³², mettant ainsi un bémol à sa conception du mythe. Comme il considère le mythe comme structure, le Christ ne peut être qu'une mythologie vivante.

À l'instar des autres théologiens qui s'adonnent à l'étude du rapport du mythe à la foi chrétienne, nous voulons partir d'une conception précise du mythe. En effet, il est presque reconnu schématiquement que R. Bultmann, dans son étude du mythe dans le Nouveau Testament, reste Tributaire de la conception du mythe de l'histoire des religions du 19^e siècle, W. Pannenberg³³ de celle M. Eliade, E. Drewermann³⁴ de celle C. G. Jung, I. U. Dalferth³⁵ de celle de C. Lévi-Strauss, K. Berger³⁶ de celle de K. Hübner etc. À notre tour, nous portons notre choix sur la conception du mythe de J.-P. Mayele. Ce choix n'est pas arbitraire, il est étayé par une argumentation que nous jugeons pertinente et convaincante. Pourtant, nous ne supposons pas simplement la conception du mythe selon J.-P. Mayele, nous préférons l'examiner minutieusement. Ce ne sera que le mythe ainsi éprouvé qui se révèlera faisant partie aussi bien de la foi christologique que des religions africaines. En intitulant notre travail, *Unité et pluralité de la christologie. Vers un paradigme mythique en théologie africaine*, nous voulons défendre la thèse suivante : si le mythe est présent autant dans la religion chrétienne que dans les religions africaines, il va de soi qu'il demeure le deuxième critère de l'unité après celui de la foi chrétienne dans le processus de l'inculturation. Néanmoins, si le mythe ouvre la voie à une pluralité religieuse, doctrinale et expressive illimitée, la foi chrétienne trace les limites doctrinales à la pluralité théologique.

0.3. Division et méthode de travail

³¹ SMSG, 28: « Cette notion de la double nature des jumeaux dans la pensée archaïque prédisposerait-elle les peuples qui y soient à l'accueil de cette autrement plus célèbre double nature qu'est la condition de Jésus de Nazareth ? »

³² UPDC, 422.

³³ Cf. W. Pannenberg, Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, in: M. Führmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 473-525. Repris comme livre W. Pannenberg, *Christentum und Mythos*, Gütersloh 1972; W. Pannenberg, *Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube*, in: H. H. Schmid (Hrsg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 108-122.

³⁴ Cf. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Bd. 3, Paderborn⁶ 1988.

³⁵ Cf. I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos : die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1993.

³⁶ Cf. K. Berger, *Darf man an Wunder glauben?*, Stuttgart 1996.

La totalité du Travail comprend trois parties de deux chapitres chacune. La première partie est le présupposé de base pour comprendre les deux autres. Elle analyse la conception du mythe de J.-P. Mayele Ilo. Celui-ci le définit objectivement et subjectivement. Dans la définition objective du mythe, il se dégage deux différences capitales, d'une part entre le mot mythe (d'origine grecque) et la chose-mythe (universelle), et d'autre part entre le mythe, qui est transcendantal, apriorique et la mythologie, qui est la forme multiple et variée que prend le mythe. Subjectivement, le mythe est une démarche de l'esprit humain, dont la finalité est la connaissance du mythique, qui est l'initiateur réel de cette démarche. Car c'est lui qui se donne à être connu, à être représenté, à être dit. Le mythe vise la connaissance du mythique et la mythologie multiforme la communication de cette connaissance. Il s'agit en fait d'approfondir les thèmes suivants : l'affirmation de l'existence du mythique (l'invisible), l'expérience du mythique [le mythe(ique)], la question du mythe comme métaphore, et la relation entre mythe et vérité ou encore mythe et temps.

La deuxième partie confirmera que le mythe, tel que défini par J.-P. Mayele, peut être considéré comme structure christologique fondamentale du Nouveau Testament et de l'histoire du dogme. Il ne s'agit jamais de démythologiser la christologie dans le sens du passage de l'interprétation mythologique à celle existentielle (R. Bultmann) ou de l'interprétation mythologique à celle métaphorique (C. Strub, H. Weber, M. Buntfuß). Cela veut dire aussi que la logique biblique n'est pas « au-delà du mythe et du logos » (I. Dalferth)³⁷. Le plus important, si on affirme qu'il y a mythe dans le Nouveau Testament, c'est de montrer comment il se présente concrètement dans les différentes formulations christologiques. C'est la raison pour laquelle nous analyserons des plus simples affirmations christologiques aux plus complexes, afin de certifier qu'il n'y a jamais été question de la suppression du mythe dans le Nouveau Testament. Aussi faut-il noter que dans le parcours de l'histoire du dogme christologique, comme nous tenterons de le prouver, les différentes christologies (orthodoxes) et les définitions de foi de Nicée, Constantinople, (Ephèse) et Chalcédoine ont maintenu la logique de pensée mythique. Il vaut mieux éviter de parler d'un dialogue de la foi avec le Logos au détriment du mythe. Au témoignage de K. Hübner, tous les trois éléments se compénétrant dans toutes les différentes étapes de l'approfondissement christologique : le mythe est une structure (et une logique de pensée), le contenu de la foi christologique constitue l'originalité du christianisme, et le logos intervient pour éclaircir l'un et l'autre, mais quelquefois à leur dépend dans certaines hérésies.

³⁷ I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos*.

La troisième partie présentera la pertinence du paradigme mythique dans la christologie africaine. Cette pertinence est soutenue par deux éléments capitaux : la foi christologique et la Weltanschauung africaine, qui relèvent toutes deux de la pensée mythique. Étant donné que la foi christologique fera déjà l'objet d'analyse dans la partie précédente, il sera question ici d'abord de choisir un spécimen mythologique de la conception africaine du monde, qui présente des parallèles formelles avec la christologie. Ce spécimen mythologique est la gémellité négro-africaine positive. Tout comme la christologie présente Jésus Christ comme une personne, en qui s'articule le divin (monde invisible) et le humain (monde visible), la gémellité africaine positive se révèle comme étant une articulation du monde invisible (les jumeaux sont mis en rapport avec Dieu, dieux secondaires, génies et ancêtres) et du monde visible (hommes). Ce qui est important dans cette analyse, c'est le fait que les configurations religieuses (culturelles) de la gémellité sont les différents maniements du mythe. Ensuite, il s'agira de proposer la réappropriation africaine de la christologie. Le but sera de montrer comment les théologiens africains « restructurent » le donné de la foi christologique selon la vision africaine du monde. Fort de la conviction que la foi christologique et la vision africaine du monde relèvent de la logique de la pensée mythique, nous devons faire une « relecture » de la foi christologique en faisant ressortir une « *signification africaine* »³⁸. Nous souleverons la question des titres christologiques et insisterons sur la double articulation africaine de la christologie, c'est-à-dire l'articulation dynamique et l'articulation relationnelle. À la fin, nous montrerons que la confession de Jésus Christ comme Fils de Dieu est la « toile structurante » de tout l'ensemble de la christologie, et particulièrement la christologie africaine.

La méthode que nous adoptons est la méthode analytico-comparative. Nous analyserons et comparerons tour à tour le mythe et la structure de base de la foi christologique, à partir de divers modèles christologiques dans le Nouveau Testament et l'histoire des dogmes, le mythe et la structure de la gémellité négro-africaine positive. Étant donné que les deux comparaisons prouveront à suffisance que le mythe est le dénominateur commun de deux réalités en comparaison avec lui, aucune réappropriation christologique, en l'occurrence la réappropriation africaine de la christologie, ne peut se construire en dehors du mythe.

³⁸ Cf. P. Kalola Bupe, Tâches de la christologie africaine d'après W. Kasper, Diplomarbeit, Wien 2006, 80, inédit.

**Première Partie : La conception du mythe chez
Jean-Pierre Mayele**

La conception de J. P. Mayele du mythe constitue le fil conducteur de cette première partie. Ce choix n'est pas exigé uniquement par la nécessité de délimitation du champ très vaste et pluridisciplinaire de recherches sur le mythe. Il vient également et surtout de la prétention de J.- P. Mayele lui-même de proposer une théorie nouvelle, qui ne s'ajouterait pas à celles déjà existantes selon le paradigme classique, mais qui substitue « le nouveau paradigme du mythe »³⁹ à celle dite classique ou traditionnelle, qui n'admet qu'une conception narrative du mythe, défini comme récit, discours et langage. Tout nouveau tout beau, cette théorie ne peut laisser personne indifférent. Son originalité n'est pas due au nombre d'éléments nouveaux que contiendrait sa pensée sur le mythe. Ceux-ci ont été suggérés par différents autres auteurs, même parmi les défenseurs célèbres de la conception traditionnelle du mythe. À ceux-ci, J.- P. Mayele va reprocher de n'avoir pas su souvent tirer toutes les conséquences de leurs idées innovatrices, qui vont à l'encontre du paradigme classique et par le fait même de n'avoir pas pu remettre en question ce paradigme. C'est sa conception fondamentale du mythe, qui structure et restructure ces différents éléments présents en les insérant dans un système nouveau et selon des perspectives nouvelles.

Le mythe selon J.- P. Mayele se comprend à deux points de vue distincts et complémentaires : le point de vue objectif et le point de vue subjectif. Ils constituent les deux points principaux sous lesquels nous scruterons les caractéristiques de la conception mythique de J.-P. Mayele. On peut dire sans tergiverser que l'auteur présente en grande partie son travail par la distinction des concepts fondamentaux de recherches sur le mythe. Aller à la découverte de cette pensée, c'est se mettre à l'école de la différenciation conceptuelle. Celle-ci est faite selon les deux perspectives précitées : objectivement, les distinctions ci-après sont nécessaires : le vocable « mythos » et la chose-mythe, le mythe et la mythologie. Subjectivement en considérant le mythe comme un processus de connaissance, on est obligé de mettre une ligne de démarcation entre les concepts fondamentaux, sans oublier pour autant leur toile relationnelle : le mythe(ique), le mythique, le mythe et la mythologie. Il s'en suit également qu'il faut éclaircir un certain nombre des rapports établis déjà selon le paradigme classique : mythe et temps, mythe et vérité.

³⁹ PM, 1.

1. Chapitre: Le mythe : structure ontologique articulée de couple mixte invisible/visible

1.1. La distinction entre le mot mythe et la chose-mythe

J.- P. Mayele Ilo établit une distinction nette et formelle entre le mot mythe et la chose mythe⁴⁰. Le mot mythe est d'origine grecque. Plusieurs langues indo-européennes ont adopté ce mot et l'ont exprimé de différentes manières : *mif* en russe, *mito* en espagnol ou italien, *myth* en anglais, *mythe* en français, *Mythos* en allemand, etc. La chose mythe, elle, est universelle. Elle « transcende les langues et les termes différents qui la désignent ou qui font signe dans sa direction, sans qu'une des langues ou aucun des termes ne puisse l'enfermer ni l'épuiser »⁴¹. En d'autres termes, tous les peuples sans exception font l'expérience du mythe et le désignent par des termes équivalents dans leurs langues respectives. « Le mythe ne fait donc acception d'aucune langue, d'aucune culture »⁴².

Cette distinction tracée par J.- P. Mayele Ilo peut paraître banale, mais elle est fondamentale. Elle dénonce et rejette deux théories défendues par certains chercheurs : la première soutient que le mythe soit exclusivement grec. Vouloir le découvrir dans d'autres cultures serait abusif et intolérable. Il est l'un des éléments importants de l'exception de la culture grecque. À cet effet, J.- P. Mayele Ilo cite le cas de L. Brisson⁴³. La thèse de ce dernier semble donner l'impression d'ouverture à d'autres cultures par la reconnaissance des similitudes tangibles entre la conception mythique de la Grèce ancienne et celle identifiée comme telle dans d'autres coins de la terre. Il met l'accent pourtant sur « les différences irréductibles entre les deux domaines »⁴⁴, de telle sorte que leurs similitudes apparaissent biaisées. D'où l'interrogation de J.- P. Mayele Ilo : « Et s'il est vrai que c'est le jeu d'équilibre entre les ressemblances et les différences culturelles qui décide de l'exclusivité grecque du mythe, sur quelle base se fonde alors la préférence accordée aux différences au détriment des ressemblances, ou de l'équilibre entre les unes et les autres ? L'arbitraire d'un tel choix n'est-il pas suspect, en dépit des apparences, d'une certaine forme d'idéologie dont L. Brisson

⁴⁰ Cf. SMSG, 33 ;53; J. Nzati Kamayi, Statut ontologique. Problématique des jumeaux dits vrais, Travail de Fin de cycle, Lubumbashi 2000, inédit, 18.

⁴¹ PM, 15.

⁴² PM, 16.

⁴³ Cf. L. Brisson, Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma les mythes, Paris 1994, 172. Il écrit en ces termes: „le vocable *mûthos* fait référence non à un objet naturel (eau, feu, arbre, pierre, etc.) qui se trouve pratiquement partout et auquel par conséquent correspond un vocable dans chaque langue, mais un objet culturel spécifique à la Grèce ancienne ».

⁴⁴ L. Brisson, Platon, les mots et les mythes, 172.

cherche à faire entendre raison ? »⁴⁵ La mythologie grecque est ainsi l'unique lieu par excellence digne du mythe.

La deuxième thèse est inclusive et est défendue en l'occurrence par K. Hübner. Celui-ci admet sans doute l'universalité du mythe en affirmant deux aspects importants : la prise en compte des cultures mythiques de tous les continents du monde dans la recherche sur le mythe et la reconnaissance d'une identité structurelle ontologique entre la mythologie grecque et les autres mythologies, en dépit des différences objectives considérables. On note ici une avancée importante par rapport à la thèse de L. Brisson. Les dissemblances ne sont plus l'élément décisif pour définir le mythe. Mais K. Hübner ne va pas au bout de sa logique. Il réserve à la mythologie grecque la prérogative de représentation comme le modèle classique. Les raisons qu'il avance pour étayer sa thèse sont du moins surprenantes et non solides : la mythologie grecque antique se distinguerait des autres mythologies par sa brièveté, sa clarté et sa familiarité générale⁴⁶.

Bien que les deux auteurs prennent des directions opposées, ils partagent tout de même l'idéologie, selon laquelle c'est à la mythologie grecque que revient le rôle définitionnel du mythe. Celui-ci défini en Grèce vaut pour tous les peuples partout dans le monde. Derrière cette idée se cache la thèse aberrante de la suprématie grecque que désapprouve J.-P. Mayele Ilo sans ambages. « Le "miracle" grec, au sens de l'exception est, on le sait, depuis des hellénistes et historiens comme Cornford, Schuhl, Thompson et surtout Vernant, une notion simplement ridicule »⁴⁷.

⁴⁵ SMSG, 94.

⁴⁶ K. Hübner, *Mythos I. Philosophisch*, in: TRE 23, 1994, 597-608, 599: „ Der Mythos-Forschung hat zwar heute mythische Kulturen aller Erdteile in ihre Untersuchungen einbezogen, doch wird in folgenden aus Gründen der Kürze, allgemeiner Vertrautheit und Übersichtlichkeit der griechische Mythos der Antike stellvertretend als klassisches Modell verwendet. Trotz erheblicher inhaltlicher Unterschiede zu anderen Mythen ist er mit diesen jedoch weitgehend durch eine gleiche (ontologische) *Struktur* verbunden.“

⁴⁷ SMSG, 96; cf. J.-P. Vernant, *La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*, in: J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne 1. Du mythe à la raison*, Paris 1990, 201 : « L'œuvre de Cornford marque un tournant dans la façon d'aborder le problème des origines de la philosophie et de la pensée rationnelle. Parce qu'il fallait combattre la théorie du miracle grec, qui présentait la physique ionienne comme la révélation brusque et inconditionnée de la Raison, Cornford avait pour préoccupation essentielle de rétablir, entre la réflexion philosophique et la pensée religieuse, qui l'avait précédée, le fil de la continuité historique » ; 208 : « Dans *l'Essai sur la formation de la pensée grecque*, P.-M. Schuhl, en introduction à l'étude de la philosophie positive des Milésiens, soulignait l'ampleur des transformations sociales et politiques qui précèdent le VI^e ; 209 : « Sur le plan de la technique, la Grèce n'a rien inventé, rien innové. Tributaire de l'orient en ce domaine, elle ne l'a jamais réellement dépassé » ; P. Vidal-Naquet, *La raison grecque et la cité*, in : J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne 1*, 244 : « À vrai dire, pour toute une école historique, le problème que nous avons coutume de poser sous la forme suivante : *du mythe à la raison*, ne se pose pas. C'est ce qu'a tenté de montrer F. M. Cornford tout au long d'une œuvre essentielle et qui se poursuit jusqu'à son livre posthume *Principium Sapientiae*. En passant du mythe à la raison, on n'est pas sorti du mythe, et ce que nous appelons la raison chez les Grecs, c'est bien souvent le mythe ».

1.2. La distinction entre le mythe et la mythologie

Dans bon nombre d'écrits de spécialistes sur le mythe, dès l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui, il ne règne pas moins une confusion, lorsqu'il s'agit de dire exactement ce qu'on entend par ces termes mythe et mythologie. La confusion s'intensifie au moment où on les met au pluriel. La différence semble s'amenuiser. Y a-t-il vraiment une différence entre « mythes » et « mythologies » ? Ils sont généralement interchangeables. C'est pour résoudre cet imbroglio dans l'emploi de ces deux mots que J.- P. Mayele Ilo nous invite à faire une démarcation formelle entre mythe et mythologie⁴⁸. Le mythe est universel, transcendantal et apriorique. « Un mythe particulier n'est pas un mythe : c'est une mythologie. Car c'est une forme déterminée que prend le mythe, dans l'espace et le temps »⁴⁹. Le mythe au pluriel, « mythes », est aussi un non-sens. Il doit être remplacé par « mythologies », qui convient mieux. La mythologie est la forme, la modalité que prend le mythe⁵⁰. Elle est, selon l'expression de M. Görg, qui cite le titre du livre de H. Blumenberg, « Arbeit am Mythos »⁵¹ (Travail sur le mythe). Tout l'effort fourni ici par J.- P. Mayele Ilo pour la distinction entre mythe et mythologie concourt d'une manière efficace et forte « à configurer la nouvelle conception du mythe »⁵².

1.2.1. Les axes de la distinction entre le mythe et la mythologie

La pensée que J.- P. Mayele Ilo développe est le fruit de son analyse de la thèse soutenue par M. Detienne dans son livre *L'invention de la mythologie*⁵³ et la discussion qui s'en est suivi. Il est important de connaître le rôle de ce livre dans le tournant de la conception de J.- P. Mayele Ilo. Cependant, nous préférons ajouter deux autres auteurs qui abordent dans le même sens. Le premier, M. Görg, présente autrement ce que M. Detienne ne sous-entend pas seulement comme l'affirme J.-P. Mayele Ilo, mais le dit clairement dans plusieurs de ses écrits. Le second, J. Laude, confirme cette thèse par un cas concret de la mythologie iconographique en Afrique subsaharienne. C'est ainsi que les analyses de ces trois auteurs constituent les axes de la distinction entre mythe et mythologie.

⁴⁸ Cf. SMSG, 56, 72; PM, 12, 28.

⁴⁹ PM, 12.

⁵⁰ PM, 12.

⁵¹ M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1998³, 27.

⁵² PM, 12.

⁵³ Paris 1981.

1.2.1.1. L'irréductibilité du mythe à la forme narrative

D'après J.- P. Mayele Ilo, c'est lors de la publication du livre de M. Detienne, cité ci-dessus, que le débat millénaire sur l'existence du mythe fût relancé. Ainsi, on ne peut discuter du statut du mythe sans prendre part d'une manière ou d'une autre à ce débat. M. Detienne fait le procès de la Grèce ancienne et ses héritiers, à qui il reproche d'oublier le mythe, étant donné qu'ils l'asservissent à sa forme scripturale⁵⁴. Il préconise de sauver le mythe en le débarrassant de cette gangue narrative. La thèse essentielle qu'il défend, on la trouve dans la conclusion de son livre : la forme du mythe est introuvable. L. Couloubaritsis et L. Brisson y lisent la négation de l'existence du mythe⁵⁵. J.- P. Mayele Ilo trouve l'accusation portée contre lui « injuste et excessive »⁵⁶. Car elle passe à côté de l'idée principale de ce livre.

J.- P. Mayele Ilo livre sa propre interprétation, à quoi il enjoint quelques remarques (ou critiques). L'idée-maîtresse est « l'irréductibilité du mythe à une forme expressive quelconque »⁵⁷. L'idée corollaire « serait une invitation à la reconnaissance et à l'affirmation de la transcendantalité du mythe par rapport à la mythologie et sous-entend vraisemblablement l'idée d'une mythologie multiforme et multimodalitaire.»⁵⁸ La première remarque concerne la méthode généalogique de M. Detienne. Celle-ci comprend « le danger du modélisme grec qui transforme la raison historique en raison fondatrice »⁵⁹. La deuxième porte sur l'appel au parricide du grec ancien lancé par M. Detienne pour retrouver le mythe. J. – P. Mayele Ilo répond que le parricide ne concerne que les héritiers de cette Grèce particulière oubliée.

⁵⁴ Cf. SMSG, 56.

⁵⁵ L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles 2003⁴, 63 ; cf. L. Couloubaritsis, *Le statut transcendantal du mythe*, in : *Figures de la rationalité*, Louvain-la-Neuve – Paris 1991, 14-44, 19ss ; L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes...*, 168. L. Couloubaritsis va changer d'opinion plus tard après la critique de J.-P. Mayele dans sa thèse, thèse qu'il a dirigée lui-même : « ...parmi ceux qui étudient les mythes en dehors de la philosophie, certains auteurs sont arrivés à des conclusions philosophiques majeures qu'ils assument indirectement, comme c'est le cas, par exemple, de Pierre Smith (un africaniste) et de Marcel Détienne (un helléniste) qui prétendent que le mythe n'existe pas comme genre, du fait qu'ils constatent, non sans quelque pertinence, que les multiples formes narratives témoignent d'une confusion permanente. Leurs réflexions sont d'un intérêt incontestable, ne serait-ce que parce qu'elles ont permis un renouvellement de la réflexion sur le mythe », cf. L. Couloubaritsis, *Le statut du mythe dans l'histoire de la philosophie*, 20, [http : www.sartionchair.ugent.be/index.php?id=64&type=file](http://www.sartionchair.ugent.be/index.php?id=64&type=file), consulté le 08-07-2009.

⁵⁵ PM, 27.

⁵⁶ PM, 27.

⁵⁷ SM, 56.

⁵⁸ SMSG, 58.

⁵⁹ PM, 18.

Les deux idées connexes peuvent paraître tendancieuses et laisseraient transparaître uniquement la pensée de J.-P. Mayele Ilo sur le mythe. Tel n'est pas le cas. Elles traduisent effectivement la thèse de M. Detienne : le mythe n'est pas un genre littéraire spécifique⁶⁰. Le mythe « récite sa diversité, si complète qu'il fait, à vrai dire, flèche de tout bois. N'est-il pas dispersé entre le nom propre et l'épopée, le proverbe et la théogonie, la fable et la généalogie ? »⁶¹ Toutefois, voir planer le danger du modélisme grec sur la thèse de M. Detienne nous paraît injustifié. Au moment où celui-ci parle de la forme du mythe qui est introuvable, il cite deux africanistes P. Smith et L. de Heusch pour montrer que sa thèse n'est pas d'un intérêt purement grec ou occidental⁶². Il considère le mythe par rapport au logos comme l'unique « topos » où s'allie le merveilleux des pays étrangers à l'expérience inoubliable de la rencontre entre grecs et barbares⁶³. Le mythe est du domaine de l'interculturalité.

Ainsi, le procès de la mythographie grecque par M. Detienne, dont découle l'appel au salut du mythe, relève d'un choix méthodologique, à ne pas voir de manière exclusive, d'un héritier de la tradition grecque, qui veut prendre en main son destin.

1.2.1.2. L'indifférence du genre

M. Görg relève l'importance de la distinction entre mythe et mythologie. Son point de départ est la définition du mythe de la célèbre égyptologue E. Brunner-Traut, qui décrit le mythe comme « manifestation narrative d'un genre indifférent de l'histoire

⁶⁰ Cf. M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, 238 : « ...Mais il n'est aucun épisode de cette longue histoire qui autorise à reconnaître dans le mythe un genre littéraire ou un type de récit spécifique. Poisson soluble dans les eaux de la mythologie, le mythe est une forme introuvable » ; M. Detienne, *MYTHE ET ÉCRITURE. Les mythographes*, in : Y. Bonnefoy (Éd.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris 1999, 1402 : « ...l'unité mythe, qui n'est, semble-t-il, nulle part un genre littéraire défini, doit s'effacer au profit d'un ensemble d'opérations fondamentales dans la mémorisation des récits dont l'ensemble constitue la tradition » ; M. Detienne, *Mythologie ohne Illusion*, in : *Mythos ohne Illusion*, Frankfurt Am Main 1984, 36 : « Es ist klar, dass für einen Griechen des 5. Jahrhundert der „Mythos“ weder eine literarische Gattung noch ein spezifischer Erzähltypus sein kann » ; J.- P. Vernant, *Der reflektierte Mythos*, in: *Mythos ohne Illusion*, 7-10, 8s: « Marcel Detienne, dem Gräzisten, drängt sich nach einer genauen Analyse der griechischen Kultur zwischen dem 6. Und 4. Jahrhundert v. u. Z., als der *mythos* sich gerade eindeutig vom *Logos* abzusetzen begann, ein Bild des Mythos auf, das sich von den üblichen Vorstellungen deutlich unterscheidet. Entgegen unserer Vermutung bezeichnet der Mythos für die Griechen dieser Epoche keine Götter- und Hoerenlegenden. Der Ausdruck bezieht sich weder auf eine besondere literarische Gattung noch auf einen Erzähltyp noch auf irgendeine Erzählform, deren Grenzen er markierte ».

⁶¹ M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, 236; J.-P. Vernant, *Der reflektierte Mythos*, in: *Mythos ohne Illusion*, 7-10: il présente la pensée de M. Détienne: « Vielgestaltig wie Proteus findet er auf die unterschiedlichsten Realitäten Anwendung: Theogonien, Kosmogonien, Heldenlieder selbstverständlich, aber auch Fabeln, Genealogien, Ammenmärchen, Moralitäten, Sprichwörter und traditionelle Sinnsprüche ».

⁶² Cf. P. Smith, *Le récit populaire au Rwanda*, Paris 1975 ; P. Smith, *Stellung des Mythos*, in : *Mythos ohne Illusion*, 47-67 ; L. De Heusch, *mythologie et littérature*, in : *L'Homme* 17, 1977, 101-109.

⁶³ Cf. M. Detienne, *Mythologie ohne Illusion*, 30.

des dieux »⁶⁴. Il appert une précision, qui, aux yeux de M. Görg, est précieuse : *L'indifférence du genre*. Celle-ci est à comprendre dans le sens, que le mythe n'est pas qu'un genre littéraire. Il se présente aussi sous les formes extra-littéraires. Il est certes multiforme. Il se montre aussi bien dans les formes littéraires que non-littéraires : la narration, la prose, la poésie, les noms, une illustration, une présentation de l'iconographie. M. Görg laisse ouvert la possibilité de trouver d'autres formes⁶⁵. En ce sens, l'adjectif « narratif » dans la définition d'E. Brunner-Traut, même lorsqu'il faut reconnaître au sens large l'aspect narratif des formes non-littéraires (le côté narratif d'une image par exemple), est malgré tout, insiste M. Görg, moins approprié pour exprimer toutes les formes du mythe. Il vient surcharger inutilement le mot « manifestation », qui par lui-même ouvre une multiplicité d'expressions, littéraires ou non⁶⁶.

M. Görg note qu'il y a une inflation scandaleuse porteuse de confusion dans l'emploi de termes « mythe » et « mythologie ». On se contente souvent de différenciations provisoires. Si le mythe, affirme-t-il, est déjà une expression, une expression néanmoins élémentaire (*Ursprache*), la mythologie est un traitement complémentaire (*weitere Bearbeitung*), une explication, une actualisation (*Fortschreibung*) et une entremise ou communication (*Vermittlung*) du mythe. La mythologie est « Arbeit am Mythos » (Hans Blumenberg). Elle recueille aussi bien toutes formes littéraires orales ou écrites que les formes iconographiques du mythe. Celles-ci constituent une richesse des commentaires ou de formes secondaires de présentation du mythe⁶⁷.

Le mythe et la mythologie dans la pensée de M. Görg se placent au niveau du langage, de l'expression. L'un est élémentaire, l'autre est secondaire et diversifiée. À cet effet, il semble difficile de tracer une ligne de démarcation entre le mythe et la mythologie. Ne serait-il pas plus prudent, afin d'éviter toute confusion entre les deux,

⁶⁴ E. Brunner-Traut, Mythos, in: Lexikon der Ägyptologie IV, 1982, 277-286, 278; cf. E. Brunner-Traut, Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, 2: „Seiner literarischen Gattung nach ist der Mythos indifferent, die narrative Göttergeschichte kann in Drama wie in Epos so gut wie in der reinen Erzählung gefaßt sein. Auch findet er praktische Anwendung, etwa im Zauber und bei der Tagewählerei, nach der Glaubensgewißheit: Wie im Himmel so auf Erden“.

⁶⁵ Cf. M. Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, 24.

⁶⁶ Cf. M. Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, 24-25.

⁶⁷ Cf. M. Görg, Mythos, Glaube und Geschichte, 27, 30; M. Georg, Gott als König. Die Bedeutung einer komplexen Metapher für das Gottesverständnis in den Psalmen, in: H. Irsigler (Hrsg.), Mythisches in Biblischer Bildsprache. Gestaltung und Verwandlung in Prophetie und Psalmen, Freiburg im Breisgau 2004, 64-102, 69.

de laisser toute forme d'expression à la mythologie et tenter de définir le mythe autrement ? C'est le pari de J.- P. Mayele Ilo tout au long de sa pensée.

1.2.1.3. La mythologie iconographique africaine

Le cas concret de la mythologie iconographique africaine va montrer l'impasse à définir le mythe uniquement par son genre littéraire oral ou écrit. J. Laude affirme que la communication, la sauvegarde et la perpétuation des mythologies africaines ne sont pas assurées par l'écrit, mais bien par l'initiation⁶⁸. Or l'instruction dispensée par différentes écoles initiatiques est transmise par une grande variété des moyens qui en modulent les aspects. Elle n'est pas exclusivement orale. Elle fait même l'économie du discours oral⁶⁹. L'enseignement « joue souvent sur plusieurs registres : celui du comportement du candidat placé dans une situation critique (effrayante, périlleuse), celui de l'accoutumance et de la résistance aux privations et souffrances physiques, mais aussi l'apprentissage de la danse, de la disposition du code gestique et même, parfois, celui de la présentation, muette, d'une série d'objets, dont des statuettes »⁷⁰. J. Laude découvre des perspectives nouvelles dans le rapport du mythe à la mythologie. Le mythe passe par plusieurs autres voies que celles du langage articulé, et dont la conséquence est l'absence de l'exigence « à déterminer la version originelle, encore inaltérée, la version *vraie*, et qui serait en quelque sorte illustrée par des productions matérielles »⁷¹. L'enjeu pour J. Laude est de trouver « une approche plus fine, plus nuancée, des rapports de l'activité mythique aux objets qui la manifestent, qui la rendent visible, *lisible* »⁷².

Il y a d'abord l'approche de la théorie symboliste. Celle-ci, dérivée de la théorie fonctionnaliste, dépasse l'ordre de la pure instrumentalité. Elle renvoie à un système où il est difficile de dissocier les arts décoratifs, la cosmétique, la sculpture proprement dit,

⁶⁸ Cf. J. Laude, ART ET MYTHE. Formes de la fonction signifiante dans l'Afrique subsaharienne, in : Y. Bonnefoy (Éd.), Dictionnaire des mythologies, Paris 1999, 143-144. Il pense que l'initiation est interrompue par la mort. Il est mieux de considérer l'initiation comme un processus global d'ancestralisation ascendante, dont la mort manifeste le passage à l'étape décisive et définitive ; cf. son livre J. Laude, Les arts de l'Afrique noire, Paris 1966.

⁶⁹ Cf. J. Laude, ART ET MYTHE, 144-145 ; 148. Il donne deux exemples concrets : « Et, selon un mythe commun aux Dogon et aux Bambara, la parole a été révélée aux humains sous forme de trois objets associés respectivement à une technique : un grain de mil, le métier à tisser, un tambour d'aisselle. »(145) ; « chez les Tschokwe (Angola) et chez les Senoufo (Côte-d'Ivoire) sont présentés aux candidats un ensemble d'objets ou de figurines ou de statuettes dont les diverses combinaisons possibles produisent le mythe sans que l'initiation intervienne oralement. »(148).

⁷⁰ J. Laude, ART ET MYTHE, 144.

⁷¹ J. Laude, ART ET MYTHE, 145.

⁷² J. Laude, ART ET MYTHE, 145.

etc.⁷³ « Elle réfère non seulement les masques, la statuaire mais aussi l'architecture, la musique et la chorégraphie et les objets d'usage (des vêtements aux ustensiles ménagers) et, même, les marques corporelles (tatouages, scarifications, peintures faciales) à un système cohérent de signes qui, selon les grades acquis au cours de l'initiation, *explicitent* le mythe»⁷⁴. J. Laude remarque l'insuffisance de la théorie symboliste. Il se voit contraint de la reconsidérer. À la place de la fonction symboliste, il suggère la *fonction signifiante*. L'avantage que bénéficie la dernière vient du fait que « le rapport des signes ou groupes des signes, à ce qu'ils sont censés signifier, ne doit pas être envisagé d'une manière univoque, que les signes ou groupes de signes peuvent produire de nouveaux sens soit en se transformant, soit en se distribuant autrement dans les combinaisons où ils sont associés »⁷⁵.

En somme, Il est question dans l'article de J. Laude de prouver, à l'instar de V. Matveï -Markov et de C. Einstein, que la mythologie iconographique africaine est non une pensée implicite, mais un « fonctionnement d'une véritable *pensée formelle*, en tant que celle-ci non seulement véhicule mais *produit* le sens »⁷⁶.

1.2.2. Les principes heuristiques

D'après J.- P. Mayele Ilo, c'est un impératif à poser la contingence du rapport entre le mythe et une forme particulière déterminée. « Comme l'esprit, le mythe souffle ou s'exprime quand il veut, comme il veut et où il veut »⁷⁷. Nul n'a le droit de délimiter *a priori* le nombre possible des modalités du mythe, ni de prendre sa place pour sélectionner lesquelles de ces modalités lui sont parfaitement adéquates. Afin de comprendre la distance ontologique entre Mythe et ses différentes mythologies, J.- P. Mayele Ilo érige trois principes heuristiques :

- « *Le mythe se donne à être élaboré (brodé, pensé, cru, vécu, etc.) en tant que structure ou canevas.* »⁷⁸ Ce premier principe souligne la transcendantalité ou l'extranéité du mythe. Les hommes, dans leur individualité

⁷³ J. Laude, ART ET MYTHE, 146.

⁷⁴ J. Laude, ART ET MYTHE, 145-146. C'est nous qui soulignons pour montrer que les autres formes de mythologie ne sont pas implicites.

⁷⁵ J. Laude, ART ET MYTHE, 148.

⁷⁶ J. Laude, ART ET MYTHE, 145 ; cf. J. Laude, ART ET MYTHE, 144 : « En 1914, le peintre russe Vladimir Matveï -Markov vanta *la profonde pensée des nègres (...) qui s'expriment par masses plastiques*. En 1915, Carl Einstein estimait que les arts de l'Afrique subsaharienne étaient le produit d'une *pensée formelle*».

⁷⁷ SMSG, 42.

⁷⁸ SMSG, 38.

ou collectivité, ne sont pas les auteurs authentiques du mythe. Ils ne le créent nullement pas. Ils ne sont que des médiations par lesquelles la structure mythique « *se donne à être dit* »⁷⁹.

- « *Les aptitudes ou les talents du mythologue ou du mythographe ne déterminent pas le mythe, mais en conditionnent seulement le dire* »⁸⁰. C'est le mythe qui prend l'initiative, selon ses critères, de la sélection des personnes appelées « à prêter en quelque sorte leur aptitude imaginative ou leur talent d'artistes au mythe pour que celui-ci prenne forme »⁸¹. Il acquiert de l'esprit humain les formes, les marques, les couleurs de la culture ambiante dans laquelle il est hôte et à laquelle il impose sa nécessité. Le don du mythe fait aux uns et aux autres ne se réduit pas aux talents, aux compétences ou à l'art de fabricants de mythologies. Ceux-ci étaient en Grèce ancienne non seulement des professionnels, mais aussi des non-professionnels⁸². « Le fait pour le mythe de se donner ainsi à être accueilli par la culture représentée par l'esprit humain révèle une *consubstantialité* entre l'un et l'autre, qui fonde et justifie la possibilité de cette mystérieuse osmose, de cette prise de formes. Il faut le redire : le mythe se donne en même temps qu'il est reçu. La qualité de sa réception dépend certes de la compétence de ceux qui organisent cet accueil,

⁷⁹ SMSG, 38; cf Josef Pieper, *Über die platonischen Mythen*, München 1965, 24: „Fast noch wichtiger als die bisher genannten Elemente des Begriffs „Mythos“ ist das dritte: daß der Erzähler ausdrücklich nicht sein Autor ist. Die von Platon erzählten Mythen gehen zugebenermaßen weder auf ihn selbst noch auf Sokrates zurück. Dies Negative ist völlig klar erweisbar. Doch nehmen Sokrates und Platon nicht nur niemals eine solche Autorschaft in Anspruch; sie lassen auch keinen Zweifel darüber, dass sie das Berichtete ihrerseits empfangen haben und daß sie sich nicht für befugt halten, der Botschaft aus eigenen etwas hinzuzufügen oder etwas davon weg zu lassen.“

⁸⁰ SMSG, 38.

⁸¹ SMSG, 38.

⁸² Cf. L. Brisson, *mythe*, in : *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II. les notions philosophiques. Dictionnaire, Dir. S. Auroux, T. 2, Paris 1998², 1713b-1717b, donne une précision sur les professionnels : « En Grèce ancienne, et cela jusqu'au VII^e siècle av. J. C., la transmission du mémorable se fait exclusivement de bouche à oreille. D'où l'importance du "poète" qui porte à la fois sur la forme et le contenu. D'une part, ce spécialiste de la communication collective du mémorable réorganise une tradition orale pour en fabriquer un récit qui s'adapte au contexte de son énonciation, c'est-à-dire aux attentes du public, et de l'autre il fait intervenir, au niveau de la forme de ce récit, ces procédés que sont la métrique, la récurrence formulaire, etc., pour en rendre plus agréable et plus attrayante la communication, et donc plus aisées la remémoration et la transmission. Le poète, lui-même un professionnel, peut être relayé par d'autres professionnels : rhapsodes, acteurs et choreutes en Grèce ancienne » (1713/ 2) ; et une autre sur les non-professionnels : « Mais dans la majorité des cas, le mythe est raconté par des non-professionnels qui s'expriment en toute circonstance. Or ces non-professionnels présentent deux caractéristiques : le grand âge et le sexe féminin. Pourquoi ? Dans une civilisation de l'oralité, le cumul des messages n'est pas indépendant de l'individu ; il est toujours lié à une mémoire individuelle. Voilà pourquoi le grand âge apparaît comme la condition sinon suffisante, du moins nécessaire de la mémoire. Par ailleurs, comme les mythes s'adressent tout particulièrement aux enfants qu'il s'agit d'intégrer dans la communauté où ils sont nés en leur transmettant le système de représentations et des valeurs communes, il est toujours naturel que ceux qui racontent un mythe, lorsqu'il ne s'agit pas de professionnels, soient des nourrices, des mères, des grands-mères. » (1714/1).

mais la forme ou la modalité dépend du mythe lui-même qui choisit ce qui lui convient. »⁸³

- « il n'y a pas de mythologie ou de mythographie sans le mythe, tandis que l'une et l'autre n'épuisent pas ce dernier ; entre mythe, d'une part, et mythologie et mythographie, d'autre part, il y a un jeu possible ; de même qu'il y a spécification entre mythologie et mythographie »⁸⁴. Ce dernier principe exalte la richesse inépuisable du mythe par rapport à toute forme mythologique ou mythographique, qu'il peut prendre.

À la lumière de ce qui précède, certaines expressions employées à la place de la mythologie par certains spécialistes sont porteuses de confusion. Il serait plus prudent de les éviter purement et simplement : Bribes de commentaires (P. Smith)⁸⁵, mythe fragmentaire (E. Ortigues)⁸⁶, mythologie implicite-mythologie explicite (Cl. Lévi-Strauss)⁸⁷, mythe profond - mythe en surface (J.-P. Mayele Ilo)⁸⁸. En effet, toute mythologie est toujours explicite. Il faut reconnaître toutefois qu'elle se comprend à trois niveaux : le premier concerne une mythologie spécifique (par ex. une mythologie babylonienne de la création), le deuxième recueille l'ensemble des mythologies dans une culture donnée (la mythologie grecque) et le dernier porte sur la science du mythe (*Mythologie scientifique*).

1.2.3. La tradition narrative

J.- P. Mayele Ilo pressent la difficulté à définir autrement le mythe que de manière narrative. Tout celui qui ose le faire se voit confronter à la tradition narrative millénaire : dès la Grèce ancienne, le mythe est qualifié de *récit*. Cette qualification « a fini par imposer une conception narrative du mythe : une conception devenue classique, traditionnelle et quasi exclusive »⁸⁹. Le mythe est alors défini comme une narration (orale ou écrite), un récit ou un discours au sens narratif⁹⁰. Une telle conception du mythe est basée sur le principe exclusif suivant : « hors de la narrativité, point de

⁸³ SMSG, 38. C'est nous qui soulignons. On voudrait répondre à E. Banywesize qui, dans son livre *Le complexe : contribution à l'avènement de l'organisation chez Edgar Morin*, Paris 2007, reprochait à J.-P. Mayele une conception du mythe détaché des vicissitudes historiques des sociétés humaines.

⁸⁴ SMSG, 39.

⁸⁵ Cf. P. Smith, *La nature des mythes*, in: E. Morin & Pratteli-Palmarini, *Pour l'unité de l'homme 3. Pour une anthropologie fondamentale*, Paris 1978, 256.

⁸⁶ Cf. E. Ortigues, *Le mythe fragmentaire, la généalogie et l'oracle*, Conférence au centre d'études religieuses de Gand, 1973, texte inédit ; cf. E. Ortigues, *Le mythe fragmentaire*, in : *Religions du livre, religions de la coutume*, Paris 1981.

⁸⁷ Cf. C. Lévi-Strauss, *Mythologies*****. L'homme nu, Paris 1971.

⁸⁸ SMSG, 36.

⁸⁹ PM, 10.

⁹⁰ Cf. SMSG, 126; SM, 56.

mythe »⁹¹. À ce sujet, on trouve dans la pensée de J.- P. Mayele Ilo deux points de vue complémentaires, sous lesquels on peut envisager le courant narrativiste : le premier concerne les mythologues de ce courant, épris d'une « obsession de la narrativité »⁹² ; le second touche le mythe qui devient prisonnier de la gangue narrative⁹³. En ce sens, le mythologue n'admet aucune autre médiation du mythe qu'uniquement celle du genre narratif. Autrement dit, la tradition narrative « a donc fait de la narration le modèle exemplaire, quasi exclusif de la mythologie, et de la narrativité, l'essence du mythe »⁹⁴.

Platon joue un rôle crucial au début de la tradition narrative. Car c'est lui qui, le premier, établit un rapport d'identité entre mythe et récit : *le mythe est un récit*⁹⁵. Il veut mettre un terme à la situation précaire et dangereuse pour la religion grecque depuis la critique acerbe que Xénophane adressa à Homère et Hésiode. Il dénonçait dans leurs mythologies l'anthropomorphisme dont les deux caractéristiques sont le relativisme⁹⁶ et l'immoralité⁹⁷. Or Homère était pour les Grecs l'unique trésor. Un enfant n'aurait terminer la formation de l'école, s'il ne l'avait pas appris de A à Z⁹⁸. L'attachement indéniab le que l'on garda pour Homère et Hésiode conduisit au développement d'« une double défense qui atténuait les critiques adressées au mythe : la tragédie qui réinterprétait les versions anciennes des mythes en fonction des idéaux nouveaux de la cité, et l'allégorie qui prétendait découvrir, sous la surface déconcertante du récit, une vérité profonde s'accordant avec les idées nouvelles »⁹⁹. Mais Platon critiqua sévèrement ces deux procédés.

Dans sa pensée, il instaure la double dialectique oppositionnelle et complémentaire entre *mûthos* et *logos*¹⁰⁰. D'une part, le logos philosophique devient,

⁹¹ SM, 56 ; PM, 10.

⁹² SMSG, 71.

⁹³ J.- P. Mayele, se référant à la conviction pythagoricienne, selon laquelle le corps (*sôma*) est la prison (*sema*) de l'âme, dit que "la narration est une prison du mythe" (SM, 67).

⁹⁴ SMSG, 33. O. Marquard, en défendant la nécessité du mythe, écrit ce qui suit : « *Es geht nicht ohne Mythen : narrare necesse est* ». Cf. son article *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, in : O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 2005, 91-116, 95.

⁹⁵ SM, 66.

⁹⁶ Cf. L. Couloubaritsis, aux origines de la philosophie, 105 : « Les fr. 15 et 16, conservés par Clément d'Alexandrie, révèlent l'idée que si les animaux avaient des mains pour dessiner, ils auraient représenté les dieux à leur image, imitant leur aspect et leur démarche, comme le font d'ailleurs les autres peuples, par exemple les thraces ou les Éthiopiens. C'est pourquoi Xénophane conclut qu'il n'a jamais existé et n'existera jamais d'homme qui peut avoir de connaissance claire des choses divines et des dieux, et même si quelqu'un arrivait à dire des vérités à ce sujet, il ignore, "car tout n'est qu'opinion (*doxa*)".

⁹⁷ « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux toutes les choses qui, chez les mortels, sont opprobre et honte : vols, adultères et tromperies réciproques » (fr. 14).

⁹⁸ L. De Crescenzo, *Geschichte der griechischen Philosophie. Die Vorsokratiker*, Zürich 1990, 103.

⁹⁹ L. Brisson, *Mythe*, 1714.

¹⁰⁰ Cf. F. Évrard, *Mythes et mythologies de la Grèce, Les essentiels* Milan, Toulouse 2004, 54 : « D'un côté, Platon condamne le mythe, qu'il considère comme une illusion corruptrice de la pensée échappant

par rapport au Mythe-récit, un discours argumentatif. L'intérêt de Platon au mythe a pour but d'en briser le monopole pour imposer le discours philosophique qu'il développe¹⁰¹. « Instance de contrôle, le discours du philosophe impose sa norme »¹⁰². En fait, Platon nous invite dans *Timée* 40d à croire aux récits mythologiques, parce que ceux-ci viennent des dieux et de leurs descendants ou enfants de dieux, autrement dit des « anciens », qui eux-mêmes ont reçu des dieux. Le contenu des récits mythologiques est *vrai*, parce qu'il livre le don des dieux aux hommes, *theón eis anthrópous dosis* (cf. *Philèbe* 16 c 5-6)¹⁰³. La philosophie en revanche devient l'instance critique, qui a la mission de purifier le vrai message livré par les dieux de toutes mythologies mensongères qu'imaginent et racontent Homère, Hésiode et d'autres poètes, qui, au lieu de révéler l'essence de dieux, la dénaturent. Pour Platon, ils sont dangereux pour l'éducation des jeunes. C'est la raison pour laquelle Il ne leur réserve aucune place dans son projet de la communauté étatique. Certes, Platon est convaincu que Dieu est « bon », « juste » et « immuable »¹⁰⁴, et par conséquent ce n'est que de cette façon on doit parler de lui. C'est pour sauver la religion, affirme ainsi J.-P. Mayele Ilo, que Platon, homme profondément religieux, trouve préférable de transposer le *mûthos* du niveau ontologique des êtres au niveau du discours, en l'opposant, aussitôt au *logos*¹⁰⁵.

D'autre part, Platon présente « le mythe comme un correctif et comme un complément du logos »¹⁰⁶. La supériorité du *mûthos* par rapport au *Logos* se manifeste sous deux rapports. D'un côté, le discours mythique est le plus approprié pour traiter certains thèmes philosophiques importants, en l'occurrence la création du monde (*Timaios*), les éléments de l'organisation et l'histoire du cosmos (*Politicos*), la vie de l'âme après la mort (*phaidon, Gorgias, Politeia*), l'applicabilité des principes de la vie commune politique (*Timaios*). Le mythe intervient là où la raison atteint ses limites pour aborder certains de ses thèmes importants. D'autre part, le discours mythique est l'expression d'une réflexion sur les limites de la faculté humaine à connaître la vérité.

au contrôle de la raison. De l'autre, sa philosophie, qui trouve sa source dans l'orphisme (...), renoue avec le procédé du mythe (les mythes inventés de la caverne ou de l'Androgyne). Ce procédé lui permet de dire le non-dicible en poète ou en mystique dans *Phédon, Le Banquet* ou *La République* ».

¹⁰¹ Cf. L. Brisson, *Mythe*, 1714; et autres écrits comme Platon, les mots et les mythes Paris 1982; Einführung in die Philosophie des Mythos, Bd.1. Antike, Mittelalter und Renaissance, Aus dem franz. Übers. Von Achim Russer 1996, 20-38.

¹⁰² C. Jacob, Luc Brisson. Platon, les mots et les mythes, in : *Revue de l'histoire des religions* 1, 1985, 88-90.

¹⁰³ Cf. J. Pieper, *Über die platonischen Mythen*, München 1965, 58-62, 77-82; P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1992; SM, 59.

¹⁰⁴ Cf. M. Bordt, *Platons Theologie*, München 2006.

¹⁰⁵ Cf. PM, 17.

¹⁰⁶ E. Rudolph, *Platons Weg vom Mythos zum Logos. Einführende Bemerkungen*, in: E. Rudolph (Hrsg.), *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt 1994, 95-112, 95.

Le mythe réfléchit sur les conditions aprioriques de la pensée (*Menon, Politicos*). Platon a fabriqué lui-même des récits mythologiques. Selon L. Brisson, la structure narrative du mythe dans le système platonicien garde, malgré ses failles à résoudre le problème de la définition du mythe, une certaine utilité, non seulement en assurant la transmission des valeurs et savoirs traditionnels, mais surtout en indiquant le caractère irréductible des objets mythiques aux significations des images exprimées.

1.2.4. Le dépassement de tradition narrative

La tradition narrative a constitué une histoire millénaire allant de Platon jusqu'à aujourd'hui. La remettre en question semble à maints chercheurs une guerre perdue à l'avance. Vouloir le faire malgré tout, cela signifie que l'on a des raisons plus que solides. J.- P. Mayele Ilo est de ceux-là qui ne ménagent aucun effort, afin de montrer avec arguments à l'appui que la tradition narrative ne peut, elle seule, livrer l'essence du mythe.

1.2.4.1. La méthode d'abstraction colligative

J. – P. Mayele Ilo pense que la première difficulté née de ce courant narrativiste est d'ordre méthodologique. En dépit de son origine obscure¹⁰⁷, mûthos regorge une richesse sémantique extraordinaire. Parmi ses définissants, on peut citer parole, pensée, discours, rumeur, nouvelle, rapport, promesse, dialogue, conversation, proverbe, maxime, conseil, décision, résolution, projet, réponse, déclaration, conte, fable, imagination, histoire, récit, etc.¹⁰⁸ Devant un tel essaim des signifiants du mythe dont le lien n'est pas toujours établi, faire le choix de l'un d'entre eux est aux yeux de J.- P. Mayele Ilo une préférence arbitraire. D'ailleurs Platon n'a pas défini le mythe, il l'a simplement qualifié. Les raisons historiques qui l'avaient poussé à le faire ne sont plus les nôtres aujourd'hui. À cet effet, J.- P. Mayele Ilo reconnaît la faiblesse de la définition classique du mythe.

Prenant le contrepied de K. Kérenyi qui trouva toute référence au sens étymologique improductive, sous prétexte que le mot est « trop polyvalent, usé et vague »¹⁰⁹, J.- P. Mayele Ilo donne de l'importance à la diversité des définissants du mythe. Il invente la méthode « d'abstraction colligative »¹¹⁰. Il s'inspire du procédé des investigations policières en faisceau sur base uniquement des indices récoltés. En quoi

¹⁰⁷ Cf. G. Stählin, *Mythos*, in: ThWNT, Bd. IV, hrsg. von G. Kittel, Stuttgart 1966, 769-803.

¹⁰⁸ G. Stählin, *Mythos*, 769-803; PM, 15.

¹⁰⁹ C. G. Jung & C. Kérenyi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris 1968, 11-41.

¹¹⁰ PM, 18; cf. SMSG, 35.

consiste cette méthode ? Elle consiste, éclairé t-il, « 1° à tenir tous les définissants connus du *mythos* grec comme de simples indices particuliers de celui-ci, au lieu de les considérer, chacun en ce qui le concerne, comme un définissant complet, suffisant de *mythos* ; 2° moyennant une contention intellectuelle, abstraite, comme une substance issue de l'ensemble de tous les définissants connus de *mythos*, ce qui leur est strictement et intrinsèquement commun. Cette substance qu'il faut bien dénommer, symboliser, n'est plus, alors, à placer au même niveau que tous les définissants dont elle est abstraite. Car elle leur est, individuellement et collectivement, issue. Cet intense effort intellectuel nous a permis de dégager de l'ensemble des définissants connus de *mythos* la notion d'information comme l'*eidos* recherché de *mythos* »¹¹¹.

Dans une analyse rapide, J. -P. Mayele Ilo trouve cette idée fructueuse, idée défendue même par L. Brisson et J. Ries. L'information structure un émetteur et un récepteur. Elle se transmet de l'un à l'autre. Ces deux derniers forment ce qu'il appelle une « structure de couple » qui est dynamique : tandis que l'émetteur actualise sa faculté de transmettre, le récepteur la potentialise tout en actualisant la faculté contraire potentialisée par l'émetteur. Sans ce jeu d'équilibre, il n'y a pas de communication possible du message¹¹². J.-P. Mayele Ilo le nomme dynamisme articulé. On parle d'articulation, lorsque l' «actualisation implique nécessairement et simultanément la potentialisation, et vice versa »¹¹³.

1.2.4.2. Le sens de la critique mythologique de Xénophane

D'après J.- P. Mayele Ilo, la critique mythologique de Xénophane aurait pu jouer un rôle de premier plan dans la définition du mythe au cours de l'histoire de la pensée mythique. Lorsque Xénophane de Colophon reprouve l'anthropomorphisme dans les mythologies, il met en question au nom de la rationalité aussi bien de manière générale la logique inclusive de la pensée archaïque, qui se résigne à amalgamer les genres et les espèces, que de manière particulière l'essence même du mythe. Il lui apparaît scandaleux que Homère, suivant la logique totale de la pensée archaïque, décrive les dieux grecs comme ayant les vertus et les vices humains. De façon subjective, il s'indigne de l'inadéquation intolérable entre l'image idéale des êtres divins et l'exhibition sans vergogne de leur immoralité.

J.- P. Mayele Ilo ne laisse aucun doute que « c'est dans l'opération formelle particulière, où l'hybridité, la monstruosité est posée comme irrémédiable, irréductible,

¹¹¹ PM, 18; cf. SMSG, 35-36.

¹¹² Cf. PM, 19.

¹¹³ PM, 19

fondamentale et constitutive d'un être qu'il convient de voir la substance formelle du mythe, posée non seulement par les grecs anciens, mais également par toute la pensée archaïque à travers le monde. L'identité du mythe apparaît ainsi comme fondamentalement contradictoire »¹¹⁴. Il apporte néanmoins une précision en ces termes : « l'on a le plus souvent vu dans cette opération d'attribution des traits humains aux dieux que la dimension "descendante" de la relation *du* monde invisible *au* monde visible, c'est-à-dire une relation réductrice : l'invisible (dieux) est ramené à l'aspect dégradant, avilissant de l'être humain. La critique de Xénophane de Colophon laisse bien entendre que c'est le caractère scandaleux de la réduction de la condition divine à celle des humains proprement dite qui est devenu l'unique définissant du mythe, épuisant ainsi sa compréhension, alors que l'hybridité même de l'opération implique également la dimension "ascendante", celle qui fait de la compréhension humaine quelque chose de divin. On ne peut parler de l'un sans parler de l'autre, mais on ne peut en parler que successivement et non simultanément. La simultanéité implique nécessairement ici l'actualisation d'un élément et la potentialisation de l'autre, et vice-versa »¹¹⁵.

Une chose à ne pas perdre de vue est que J.- P. Mayele n'est pas le premier auteur à parler de cette relation entre les dimensions descendante et ascendante. Certains d'autres, en l'occurrence W. F. Otto et K. Kérenyi en parlent également¹¹⁶. Il faut reconnaître toutefois que J. - P. Mayele, par rapport aux deux autres, est l'un des rares auteurs, par exemple L. Couloubaritsis, chez qui on remarque une affirmation claire de l'appartenance de la dimension ascendante à la catégorie du mythe. W. F. Otto conçoit les deux mouvements comme étant « des manifestations originaires » du mythe. Si le mouvement ascendant caractérise le fait ou le culte, le mouvement contraire représente le dit ou ce qu'il appelle « mythe au sens propre ». On voit bien que le terme mythe est imprécis. Si le culte est aussi une manifestation originaire du mythe, pourquoi ne bénéficierait-il pas de l'appellation mythe au sens propre ? Le fond du problème demeure la confusion entre mythe et mythologie. Cette dernière recueille toutes les manifestations originaires du mythe, quelles soient dites ou faites. Les unes ne valent pas plus que les autres. Quant à K. Kérenyi, il exclut complètement la « dimension ascendante » du domaine du *mûthos*. Il l'insère dans le domaine du *bios*. La distinction

¹¹⁴ SMSG, 83.

¹¹⁵ SMSG, 83; Cf. W. F. Otto, *Der ursprüngliche Mythos*, in K. Kerenyi (hrsg.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt 1969, 274, donne une quasi-définition du mythe en ces termes : „der Mythos im Worte ist die Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen“. Il indique seulement l'aspect descendant.

¹¹⁶ W. F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956, 27; K. Kérenyi, *Antike Religion*, München – Wien 1971, 40.

révèle une astuce pour écarter la dimension ascendante du mythe. Cette distinction est aléatoire.

Tous les trois auteurs partagent cependant la conviction que l'anthropomorphisme est au cœur même de la question mythique. Il ya deux horizons pour pénétrer le sens de l'anthropomorphisme : *l'horizon ontologique* et *l'horizon épistémologique*. Le premier insiste sur l'authenticité de la manifestation ou de la rencontre. L'anthropomorphisme est « le sceau d'une manifestation véritable » (*das Siegel echter Offenbarung*)¹¹⁷ de la divinité. Il garantit « le caractère concret de la rencontre »¹¹⁸ entre la divinité et les hommes. La forme humaine rapproche la divinité des êtres humains. Le second horizon est corollaire. Il examine le processus de connaissance qui en découle. Il est impossible à l'homme de concevoir les dieux comme ils se conçoivent eux-mêmes. Xénophane vise l'idéal, l'utopie de la rationalité logique, qui poursuit les natures pures. Sa conception de Dieu est jugée par Timon de Phlionte et P. K. Feyerabend comme étant monstrueuse et inhumaine¹¹⁹. Il tombe lui-même dans son propre piège. Il enfle monstrueusement certaines caractéristiques anthropomorphiques, notamment la pensée, la vue et l'ouïe, alors que la tolérance et la sympathie sont totalement absentes. « Autant dire que la pensée archaïque, où qu'elle s'observe et opère, quand elle aborde ce qui naturellement la dépasse, elle le distord nécessairement en l'éclairant avec ses moyens disponibles, créant ainsi un scandale ontologique »¹²⁰. C'est au travers du prisme de l'expérience de l'homme sur soi-même que l'on appréhende l'identité des dieux.

En somme, le caractère monstrueux et hybride du mythe exige le double dynamisme descendant et ascendant. Si le premier est souvent exprimé par le vocable anthropomorphisme, qui caractérise le mouvement de(s) dieu(x), qui se fait (font) violence pour assumer la « forme humaine », le second, dynamisme ascendant, est exprimé par le terme « théomorphisme »¹²¹ ou divinisation. L'homme est élevé à la

¹¹⁷ W. F. Otto, *Theophania*, 27.

¹¹⁸ M. Buber cité par K. Kérenyi, *Antike*, 36.

¹¹⁹ Cf P. K. Feyerabend, *Eingebildete Vernunft. Die Kritik des Xenophanes an den Homerischen Göttern*, In: *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*, München 1986, 210: Il cite d'abord Timon de Phlionte, un disciple de Phyrhron le sceptique: „Xenophanes, nicht ganz bescheidner Spötter des Homerbetrugers Schuf einen Gott sich, unmenschlich, gleich in allen bezügen, Unbewegt, ungerührt und denkender selbst als das Denken.“

Il donne ensuite le commentaire suivant : „*Unmenschlich* nennt Timon diesen Gott und unmenschlich ist er auch – aber nicht in dem Sinn, daß er gar nicht nach menschlicher Analogie konstruiert ist, sondern in dem ganz anderen Sinn, daß gewisse menschliche Eigenschaften, wie das Denken, das Sehen, das Hören, das Planen monströs vergrößert auftreten, während andere, ausgleichende Züge, wie etwa die Toleranz oder die Sympathie für Schwächere fehlen“.

¹²⁰ SMSG, 82.

¹²¹ J. W. Goethe, cité par W. F. Otto, *Theophania*, 60, pense d'abord que dans la mythologie grecque, on ne trouve que le théomorphisme: „Der Sinn und das Bestreben der Griechen ist, den Menschen zu

condition divine, il est divinisé. Il reçoit les qualités réservées au(x) dieu(x). L'un sans l'autre mouvement ne peut suffire à exprimer toute la richesse du mythe.

1.3. Approche définitionnelle du mythe

La question de la définition du mythe constitue le nœud de la recherche mythique de J. P. Mayele. Le préalable est l'affirmation de l'existence du mythe comme « l'unique thèse raisonnable »¹²², nonobstant l'absence de consensus sur son essence. Tout en envisageant le point définitionnel avec optimisme, il tient compte à certains vieux routiers des sages conseils. Le premier vient de L. Brisson qui écrit qu'« il ne peut y avoir du mythe qu'une définition opératoire, c'est-à-dire qui permette de l'identifier et de le décrire »¹²³. Une telle définition, renchérit-il, « ne traite jamais un objet comme une substance, mais comme un nœud de relations »¹²⁴. J.- P. Mayele épouse cette idée et lève aussi l'option d'une définition opératoire ou descriptive. Une autre suggestion non négligeable est donnée par J.- P. Vernant : « Le mythe...est un canevas sur lequel brodent narration orale et littérature écrite ; elles brodent l'une et l'autre avec assez de liberté pour que les divergences dans les traditions, les innovations apportées par certains auteurs ne fassent scandale ni même problème du point de vue de la conscience religieuse »¹²⁵. J.- P. Mayele insiste sur le caractère universel et transcendantal de ce canevas, nœud de relations ou structure. Encore faut-il déterminer la spécificité de ce nœud de relations ou ce canevas.

1.3.1. Appoint à la définition du mythe avant L. Couloubaritsis

On peut saisir les tenants et les aboutissants de la définition du mythe offerte par J.- P. Mayele en revisitant quelques figures qui jouent un rôle déterminant dans sa pensée. À part M. Detienne cité ci-haut, Il s'agit particulièrement d'Aristote, S. Lupasco, Cl. Lévi-Strauss, mais surtout de L. Couloubaritsis. On ne peut ignorer pour autant la contribution platonicienne à ce sujet.

vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenscheln. Hier ist ein Theomorphism, kein Anthropomorphism!“. Plus tard il va reconnaître les deux: „ Der Gott war zum Menschen geworden, um den Menschen zum Gott zu erheben.“

¹²² SMSG, 126.

¹²³ L. Brisson, Platon. Les mots et les mythes, 170.

¹²⁴ L. Brisson, Platon. Les mots et les mythes, 172.

¹²⁵ J.-P. Vernant, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris 1982, 215.

1.3.1.1. Platon

D'après l'analyse d'E. Rudolph¹²⁶, Platon distingue deux types de Logos. Il y a d'une part l'*eikos logos*, et d'autre part le *logos alethes*. La différence entre les deux n'est pas à chercher plus loin. Autant le *logos alethes* concerne l'être (*ousia*) lui-même, autant l'*eikos logos* s'occupe du devenir. L'être est le modèle (*paradeigma*) du devenir qui en est l'image (*eikos*). C'est à ce niveau qu'intervient l'*eikos mythos* qui traite de la question, comment le modèle est à reconnaître dans son image. « *Le mythe fait l'objet de son discours la relation de l'expression de "logos alethes" et d' "eikos logos", en thématissant la relation ontologique de l'Être et du Devenir* »¹²⁷. Ici, Platon se sert d'un langage qui temporalise des réalités éternelles. Mais plus profondément encore, il envisage une relation entre le visible et l'invisible, le temps et l'éternité, sur le mode du modèle et de l'image. En effet, le sensible est aussi bien l'image de l'intelligible que le temps est la copie de l'éternité. L'exemple le plus célèbre à ce point est l'analogie entre le soleil (visible) et le Bien (Invisible) sous le schème de la parenté : il y a un rapport hiérarchique entre les deux : le Bien est le père, le soleil son fils¹²⁸.

Fort de la distinction entre mythe et mythologie dans les pages précédentes, il est manifeste que l'*eikos mythos* se situe au point de vue de l'expression (*Redeform*), du discours, du langage. Il n'est ainsi que la mythologie. C'est la relation ontologique entre l'être et le devenir, l'imbrication entre le visible et l'invisible, le temps et l'éternité, qui caractérise l'essence du mythe chez Platon.

1.3.1.2. Aristote

Dans *Poétique* d'Aristote, la tragédie renferme six parties constitutives : « ce sont la fable (*mûthos*), les caractères (*êthê*), l'élocution (*lexis*), la pensée (*dianoia*), le spectacle (*opsis*) et le chant (*mélôpoïia*) » (Poétique 6, 1450a, 9-10). *Mûthos*, traduit selon les spécialistes par fable ou intrigue, est l'âme même de la tragédie. Il n'est pas une histoire fabuleuse transmise, mais « l'assemblage (*sustasis*) des actions accomplies » (Poétique 6, 1450a, 15), c'est à dire « une relation fonctionnelle de plusieurs étapes de l'action vers l'unité »¹²⁹. Paul Ricœur indique que c'est la marque d'ordre, d'organisation, d'agencement qui constitue la caractéristique essentielle du

¹²⁶ E. Rudolph, Platons Weg vom Logos zum Mythos, 95-112.

¹²⁷ E. Rudolph, Platons Weg vom Logos zum Mythos, 91.

¹²⁸ Cf. L. Coulobaritsis, aux origines de la philosophie européenne, 294, 338.

¹²⁹ Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Hrsg. von H. Flasher, Bd.5. Poetik, übers. und erläutert von A. Schmitt, Berlin 2008, 120.

mûthos. Ce « caractère d'ordre, à son tour, se réfracte dans tous les autres facteurs : ordonnance du spectacle, cohérence du caractère, enchaînement des pensées et enfin agencement des vers »¹³⁰. On comprend pourquoi J. Bompaire ose traduire ce terme *mûthos* par celui de structure, vu que ses traits fondamentaux soient : totalité, transformation et autoréglage.¹³¹

La conception aristotélicienne du mythe, note J.- P. Mayele, va au-delà d'une création littéraire. Elle réalise une « opération logique d'*articulation* du particulier avec du général, de l'historique avec de l'intemporel, du concret avec de l'abstrait »¹³². Le poète use des éléments concrets, temporels, historiques pour atteindre la dimension générale, intemporelle. Le mythe dans la perspective aristotélicienne est « pour ainsi dire sécularisé »¹³³. Cette conception mythique ne met plus l'accent sur le contenu religieux ni sur sa valeur morale.

1.3.1.3. S. Lupasco

G. Durand définit le mythe comme « un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit »¹³⁴. Cette définition sous-entend une certaine *uniformité* ou *unimodalité* narrative du mythe, thèse insoutenable au regard du caractère transcendantal du mythe. Aussi laisse-t-il indéterminée « l'*articulation* de ce dynamisme »¹³⁵. C'est à S. Lupasco, philosophe à la pensée demeurée presque inconnue, que revient le mérite d'avoir apporté une éclaircie sur ce qu'il faut entendre par la logique du dynamisme, présente dans la logique même du mythe. Il apporte une contribution non négligeable sur les contours essentiels du mythe. Son point de départ est l'idée fondamentale de l'énergie, base de tout phénomène, de tout événement, de toute chose. Toute énergie renferme deux dynamismes antagonistes, qui sont « tels que l'actualisation de l'un implique la potentialisation de l'autre ou encore que tous deux se trouvent sur les deux trajectoires du passage du potentiel à l'actuel et de l'actuel au potentiel, vers ou dans un état à la fois d'égale potentialisation et d'égale actualisation, l'un par rapport à l'autre »¹³⁶. L'actualisation ou la potentialisation n'est que relative et

¹³⁰ P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975, 52.

¹³¹ Cf. J. Bompaire, *Le mythe selon la Poétique d'Aristote*, in : *Formation et survie des mythes*. Travaux et mémoires. Colloque de Nanterre, 19-20 Avril 1974, Paris 1977, 33.

¹³² SMSG, 63; cf. S. Klimis, *Statut du mythe dans le poétique d'Aristote*, Bruxelles 1997.

¹³³ A. Schmitt, *Aristotèles*, 359.

¹³⁴ G. Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1979, 64.

¹³⁵ SMSG, 73. C'est nous qui soulignons.

¹³⁶ S. Lupasco, *les trois matières*, Paris³ 1982, 20 ; cf. S. Lupasco, *Qu'est-ce qu'une structure*, Paris 1967, 23.

non absolue. Ce dynamisme de couple antagoniste ou contradictoire caractérise la structure ou le système. Cela veut dire que s'il y a système, il y a nécessairement dynamisme antagoniste. Chaque système, poursuit-il, n'est jamais élémentaire. Il est toujours un « *système de systèmes* »¹³⁷, dont la logique, la « *systémologie* »¹³⁸, a été formalisée par lui¹³⁹.

L'analyse des systèmes des systèmes d'une complexité renforcée conduit S. Lupasco à concevoir « *trois orientations privilégiées* » de systématisations énergétiques, ordonnant « *trois sortes de matières* » : la matière physique, la matière biologique et la matière psychique. Les deux premières orientations forment un système à antagonisme dissymétrique, caractérisé par une certaine actualisation dominante de l'une des forces contradictoires. Cette actualisation est gardée en équilibre par une certaine potentialisation résistante de l'autre force, qui s'oppose à sa désactualisation complète. Dans le système de type *physique* apparaît une actualisation dominante de l'homogénéisation. Celle-ci est liée à des notions d'uniformité, de conservation, de permanence, de répétition, de nivellement, de monotonie, d'égalité, de justice, d'identité, de tautologie, etc. Quant à celui de type *biologique*, il dépend de l'actualisation plus forte de l'hétérogénéité. Ce dernier concept contient des affinités évidentes avec ceux de diversité, de différenciation, de changement, de désaccord, d'inégalité, d'injustice, de dissemblance, de variation, de nouveauté, de non-identité, d'exclusion, d'individualisation, etc. Ces deux corbeilles de notions contradictoires apparentées à celles d'homogénéité et de l'hétérogénéité sont à profusion dans différentes disciplines de recherches religieuse, éthique, philosophique, psychologique, physique, etc.

Un troisième type de système possible est « un système à antagonisme symétrique »¹⁴⁰. Ses dynamismes contradictoires s'équilibrent au même niveau d'actualisation et de potentialisation respectives et réciproques. C'est le système de type *psychique*. Il est constitué de la semi-actualisation et de la semi-potentialisation contradictoires du phénomène physique et de celui biologique. « À cet égard, le phénomène psychique est plus physique, et donc plus rationnel, que le phénomène biologique, et plus biologique, plus irrationnel, que le phénomène physique. (Les mots "rationnel" et "irrationnel" sont pris ici dans le sens de logique de l'identité et logique de l'hétérogénéité) »¹⁴¹. Le phénomène psychique est la matrice des signes, des

¹³⁷ S. Lupasco, *les trois matières*, 22.

¹³⁸ S. Lupasco, *Naturwissenschaft und Abstrakte Kunst*, übers. von K. Leonhard, Stuttgart 1967, 33.

¹³⁹ Cf. L'appendice théorique de son livre *L'Énergie et la matière vivante*, Paris 1962.

¹⁴⁰ S. Lupasco, *Les trois matières*, 23.

¹⁴¹ S. Lupasco, *Les trois matières*, 23

concepts et des mythes. S'agissant du mythe qui nous intéresse particulièrement dans ce travail, S. Lupasco ne considère « pas que la psyché, des peuples dits primitifs comme des peuples dits civilisés, crée le mythe pour fuir l'historique et pénétrer dans l'intemporel, l'éternel, la communion du même ; elle l'engendre comme une émanation irrésistible de sa constitution même en tant précisément que conflit entre cette identité transcendante de l'universalité et de l'invariance de l'archétype et la temporalité hétérogénéisante de la donnée concrète où il s'incarne. C'est dans cette coexistence contradictoire que se trouve la réalité et la nécessité psychiques du mythe »¹⁴². Sa conception du mythe relève nécessairement du fonctionnement normal du psychique humain.

1.3.1.4. C. Lévi-Strauss

Le dernier auteur, qui joue un rôle déterminant dans la pensée de J.-P. Mayele avant L. Couloubaritsis, est C. Lévi-Strauss, qui est l'un des maîtres de l'anthropologie contemporaine. Pour comprendre sa pratique du mythe, on doit prendre conscience avec lui de « l'antinomie fondamentale »¹⁴³ de la nature du mythe. Les « mythes, en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde. D'où le problème : si le contenu du mythe est entièrement contingent, comment comprendre que, d'un bout à l'autre de la terre, les mythes se ressemblent tellement ? »¹⁴⁴ Il espère résoudre ce problème à l'aide de la linguistique et de la musique. En rapport à la première, les mythes sont divisés en grandes unités signifiantes (les *mythèmes*) d'un niveau égal ou supérieur à celui de la phrase, seuil au dessous duquel se limitait la linguistique classique¹⁴⁵. Le mythe est en même temps dans le langage et au-delà. Il a une « double structure à la fois *historique et anhistorique* »¹⁴⁶. Il relève simultanément de la langue et de la parole, qui appartiennent l'une au temps réversible, et l'autre irréversible. Sa valeur intrinsèque découle de ce que les événements, supposés s'écouler à un moment du temps, dessinent également une structure permanente.

Le rapport à la musique parcourt toute l'œuvre de Mythologiques. C. Lévi-Strauss a composé les chapitres du premier volume (*Le cru et cuit*) sous forme

¹⁴² S. Lupasco, Les trois matières, 85.

¹⁴³ C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Paris 1974, 237.

¹⁴⁴ S. Lupasco, Les trois matières, 23.

¹⁴⁵ Cf. A. Glucksmann, la déduction de la cuisine et les cuisines de la déduction, in : Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par R. Bellour et C. Clément, Paris 1979, 211-240.

¹⁴⁶ C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, 240.

des fugues ou de symphonies¹⁴⁷. Il accorde une forme musicale à cette œuvre pour deux raisons principales. D'abord, tout comme « une partition d'orchestre n'a de sens que lue diachroniquement selon un axe (page après page, de gauche à droite), mais en même temps, synchroniquement selon l'autre axe, de haut en bas »¹⁴⁸, on associe, grâce à l'analyse structurale, à la lecture horizontale des textes mythiques une lecture verticale qui fait ressortir les oppositions complémentaires garantes de la cohérence du corpus textuel. Ensuite, « la musique ressemble au mythe, qui, lui aussi, surmonte l'antinomie d'un temps historique et révolu, et d'une structure permanente »¹⁴⁹. Ils ont le caractère commun d'être « des machines à supprimer le temps »¹⁵⁰. C. Lévi-Strauss aurait mieux fait de parler de « potentialiser » à la place de supprimer. Car surmonter l'antinomie n'est pas à l'avantage de l'un des éléments au dépend de l'autre, mais au contraire dans le maintien de deux dans une logique contradictoire.

C. Lévi- Strauss distingue trois ordres de codes. Le premier concerne le langage, le second les mythes ; et le troisième ordre est « le mythe de la mythologie »¹⁵¹. Le trajet heuristique des mythes au mythe passe par la technique structurale. J.- P. Mayeul observe que la pensée lévi-straussienne laisse transparaître une double conception du mythe: une conception narrative (les mythes-*récits*) et celle de la pensée universelle. Mais il n'oublie pas d'insister en passant sur le « kantisme sans sujet transcendantal »¹⁵² de cette pensée universelle lévi-straussienne, qui dresse un inventaire des enceintes mentales, réduit des données apparemment arbitraires à un ordre, et atteint ainsi un niveau où la nécessité se révèle, immanente aux illusions de la liberté. Au reproche d'E. Leach¹⁵³ de poursuivre un mythe imaginaire, un mythe fantôme, au lieu de mettre en valeur les mythes concrets existants, C. Lévi-Strauss répond par la confirmation de l'existence du mythe aux dimensions universelles.

Il est évident que l'itinéraire suivi par C. Lévi-Strauss est l'inverse de celui de la pensée mythique. En partant de récits mythologiques, il remonte à la structure mythique. À ce propos, Dan Sperber juge le projet inachevé. Plutôt que d'établir la toile relationnelle des mythologies entre elles, C. Lévi- Strauss aurait mieux fait d'examiner les règles qui constituent la structure mythique et qui régissent le passage de

¹⁴⁷ Cf. C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, Paris 1988, 243; L. Brisson & Ch. Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos Bd. 2. Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt 1991, 124.

¹⁴⁸ C. Lévi- Strauss, *Anthropologie structurale*, 243.

¹⁴⁹ C. Lévi- Strauss, *Mythologiques * Le cru et le cuit*, Paris 1963, 24.

¹⁵⁰ Cf. C. Lévi- Strauss, *Mythologiques * Le cru et le cuit*, 24.

¹⁵¹ C. Lévi- Strauss, *Mythologiques * Le cru et le cuit*, 20.

¹⁵² Paul Ricoeur cité par C. Lévi- Strauss, *Mythologiques * Le cru et le cuit*, 19 ; cf. L. de Heusch, *Situation et positions de l'anthropologie structurale*, in : Claude Lévi-Strauss, 135-156.

¹⁵³ Cf. E. Leach, *Lévi-Strauss, Trad. de l'anglais par D. Verguin*, Paris 1970.

cette structure au récit mythologique¹⁵⁴. En laissant à chaque lecteur partout dans le monde à percevoir le mythe, le système nous laisse dans l'embarras sur les critères de la spécificité du mythe. Selon L. Couloubaritsis, les contributions de P. Smith et de M. Detienne ne parviennent pas à résoudre cette difficulté. C'est ainsi qu'il prend à cœur ce problème en cherchant plus ou moins un élément universel précis définissant le mythe.

1.3.2. Apport particulier de L. Couloubaritsis

L'étude sur le mythe de L. Couloubaritsis est l'un des présupposés nécessaires à la pensée mythique de J.-P. Mayele. Celui-ci fait le constat suivant : « la conception du mythe qui se dégage de toutes les études de L. Couloubaritsis, que voilà, montre que celui-ci est à un tournant crucial dans la conceptualisation de cette *réalité*, en se situant sur le peloton de tête, parmi les anthropologues contemporains, notamment »¹⁵⁵. Son souhait est de voir son Professeur et promoteur de thèse aller au bout de sa pensée « pour déboucher sur un paradigme véritablement nouveau du mythe qui est inclusif »¹⁵⁶. Cela veut dire que l'œuvre de J. P. Mayele aurait pu être celle de son maître, si celui-ci avait su tirer toutes les conséquences de ses analyses mythologiques. Aussi est-il donc important de scruter les idées maîtresses sur sa théorie du mythe, en vue de comprendre les tenants et les aboutissants de celle de J. P. Mayele.

1.3.2.1. La pensée archaïque

L. Couloubaritsis affirme clairement l'universalité de la pensée archaïque. D'après lui, la société archaïque prend en considération une réalité complexe, où s'enchevêtrent le visible et l'invisible. Elle s'organise en fonction à la fois du visible (de l'univers, des hommes, des animaux, des plantes, des phénomènes de la nature, etc.) et de l'invisible (des dieux, des puissances, des morts, et même parfois des âmes des futurs enfants). L'homme archaïque conçoit cette réalité complexe impliquant le monde invisible et le monde visible. Son environnement est en même temps naturel et surnaturel. Mais la plus grande difficulté à comprendre la mentalité archaïque provient de la complexité même de cette réalité. En effet, pour se rendre maître du visible et de l'invisible, on éprouve la nécessité d'abord d'objets médiateurs (en l'occurrence les œuvres d'art et les instruments culturels), qui symbolisent le culte des ancêtres et les

¹⁵⁴ Cf. D. Sperber, *Qu'est-ce que le structuralisme* 3. Le structuralisme en anthropologie, « Points essais », Paris 1973, 62.

¹⁵⁵ PM, 7.

¹⁵⁶ PM, 7.

puissances de la fécondité, ensuite des discours appropriés qui expriment à la fois le visible et l'invisible, et enfin les instances dotées de l'autorité (comme les devins, les rois, les poètes, etc.)¹⁵⁷.

Deux conséquences sont, renchérit L. Couloubaritsis, à tirer de cette pensée archaïque : la mort est conçue, pas comme un anéantissement, mais comme un passage dans l'invisible. D'où l'importance des rites funéraires. De la même façon, mais cette fois à l'inverse, les dieux sont représentés selon les traits humains et prennent quelquefois la forme humaine (c'est l'anthropomorphisme). Autrement dit, ce ne sont pas seulement les dieux qui peuvent prendre la forme humaine, mais également les hommes peuvent obtenir des pouvoirs divins, surhumains. On voit bien que l'ambivalence est au cœur même de la logique archaïque. Contrairement à la logique binaire qui exige une opposition stricte des termes, la logique de l'ambivalence implique que chaque terme comprend en lui quelque chose de l'autre¹⁵⁸. Cette «logique doit être comprise comme un fond rationnel commun de l'humanité»¹⁵⁹. L. Couloubaritsis donne tort à tous ceux qui tiennent la pensée archaïque pour une pensée primitive, prélogique ou irrationnelle parce qu'elle est caractérisée par la logique de l'ambivalence.

1.3.2.2. Le schème de parenté

Selon L. Couloubaritsis, le schème de parenté occupe dans le monde archaïque une place centrale, et la généalogie humaine constitue une référence constante pour la mémoire de l'homme. Il ne cesse jamais d'insister « sur l'importance de la parenté comme critère de l'organisation socio-politique, mais, plus fondamentalement, comme référence de l'organisation du monde, plus exactement comme schème cognitif, voire transcendantal »¹⁶⁰. Le système de parenté, familial à l'homme, est très organisé dans les sociétés archaïques. Il assure à la société une mémoire du passé, à laquelle est joint le culte des ancêtres. Ceux-ci ne disparaissent pas avec la mort, mais se tiennent *présent*

¹⁵⁷ Cf. L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, 59 ; 62-63.

¹⁵⁸ Cf. L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, 60-61. À ce sujet, on peut citer deux exemples que L. Couloubaritsis prend dans *l'Odyssée* (X, 487- XI, 224) et dans *l'Illiade* (V, 124-128) : « Athéna prenant la forme humaine n'est pas une divinité qui est identique à elle-même et qui s'oppose d'une façon radicale à l'homme, elle possède en elle également quelque chose des possibilités humaines, de même, Ulysse et Diomède, une fois qu'ils discernent l'invisible, ne sont pas strictement humains, mais renferment en eux quelque chose de divin » (61) ; le deuxième exemple, « il s'agit du cercle symbolisant le Tao, séparé en deux parties par une ligne ondulée, dont chacune manifeste une trace (un point) de l'autre, la lumière renfermant de l'obscurité et de l'obscurité de la lumière, dont chacune renvoie aux deux principes du réel, le Yang et le Yin » (61).

¹⁵⁹ L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, 62.

¹⁶⁰ L. Couloubaritsis, *Histoire d la philosophie ancienne et médiévale*, Paris 1998, 38.

dans l'invisible. Ce qui justifie la référence au passé par les généalogies dont l'origine est soit réelle, soit hypothétique. Malgré la diversité de sa pratique à travers les sociétés archaïques, L. Couloubaritsis est convaincu que le schème de la parenté incorpore en tous lieux « la pratique du mythe, devenant le lieu à partir duquel il s'articule »¹⁶¹.

Quand on parle de la parenté dans la pensée de L. Couloubaritsis, on doit la comprendre comme « un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience »¹⁶² en général. Le schème de parenté est étendu à d'autres phénomènes et rend ainsi possible une relation intelligible entre l'homme et l'univers environnant. Il est placé comme un principe régulateur qui unifie l'expérience humaine. En somme, avec l'usage universel du schème de la parenté, L. Couloubaritsis discerne une situation distinctive et commune caractérisant la pratique archaïque du mythe.

1.3.2.3. La pratique archaïque du mythe

Dans les différents écrits de L. Couloubaritsis, ce qui définit le mythe, c'est l'élargissement de la généalogie *stricto sensu* à une pluralité de généalogies (anthropogonie, théogonie, cosmogonie, zoogonie). Il y a une sorte de métamorphose du discours généalogique, plus concerné par le système de parenté, en discours généalogique étendu, où sont éclaircis, en plus des membres successifs d'un lignage ou d'un clan, les genèses de la race humaine, des dieux ou du cosmos, des animaux, qui produit un genre narratif bien structuré, qui n'est réductible à aucun genre narratif connu (légende, conte, parabole, hymne, proverbe, etc.)¹⁶³. C'est le cas de la *Théogonie* d'Hésiode qui utilise une généalogie, comprenant à la fois différents genres narratifs (légende, conte, etc.) et des catalogues.

C'est ce transfert de sens de la généalogie sur d'autres domaines, qui délimite le lieu exclusif du mythe archaïque. Celui-ci est, dans la pensée de L. Couloubaritsis, « comme une métaphore », « une sorte de métaphore »¹⁶⁴. On ne comprend pas pourquoi il n'ose pas affirmer tout simplement que le mythe est une métaphore. On se pose la question de savoir ce qu'il entend par métaphore, qui ne conviendrait pas totalement à une telle pratique du mythe. Ce dernier apparaît dans sa nécessité comme *une façon humaine* d'exprimer une réalité complexe où s'enchevêtrent un visible (société

¹⁶¹L. Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris 1998, 38.

¹⁶²L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, 69.

¹⁶³L. Couloubaritsis, *mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles 1986, 59.

¹⁶⁴L. Couloubaritsis, *mythe et philosophie chez Parménide*, 59.

humaine, monde vivant et cosmos) et un invisible (monde divin et monde infernal)¹⁶⁵. Pour expliquer le visible et l'invisible, le mythe se réfère non seulement au schème de la parenté évoqué ci-haut, mais aussi à d'autres schèmes empiriques, comme les schèmes de la violence et de la ruse, de l'amour et de la haine, et aux modes du savoir et de la reconnaissance, etc. En accordant de l'importance à tout ce qui précède, L. Couloubaritsis se permet de définir le mythe comme « un discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience »¹⁶⁶.

1.3.2.3.1. Les quatre axes du mythe archaïque

Le mythe archaïque, pense L. Couloubaritsis, présente « une architectonique complexe qui met en jeu quatre axes complémentaires : le *catalogique*, le *mythologique*, le *topologique* et le *chronologique*, dont chacun se compose de diverses variantes »¹⁶⁷ :

1. L'axe *catalogique* « présente une multiplicité des possibilités selon le modèle empirique (ou schème) utilisé : généalogies (schème de la parenté, associé au schème de la violence et du sexe), voyages (schème du chemin...), création du monde (schème de l'amour ou de l'artisan), s'étendant jusqu'au cœur de la pratique argumentative et de l'usage actuel des catalogues (annuaires, bourses, listes informatisées...). On peut même y ajouter le rite, du moins lorsqu'il met en jeu l'initiation (schème du chemin) »¹⁶⁸.

2. L'axe *mythologique* raconte pour tel personnage déterminé son origine et ses exploits. Il comporte différentes formes narratives, c'est à dire toutes les façons de

¹⁶⁵ Cf. L. Couloubaritsis, mythe et philosophie chez Parménide, 60-61; Id., de la généalogie à la génésoéologie, in : J.-F. Mattei (éd.), La naissance de la raison en Grèce, Paris 1990, 83-96. Il écrit en ces termes : « c'est même, je crois, parce qu'il s'agit de dire à la fois un visible et un invisible qu'il y a mythe, celui-ci apparaissant à l'époque comme le discours le plus adéquat à faire voir cette complexité » (84).

¹⁶⁶ L. Couloubaritsis, mythe et philosophie chez Parménide, 68.

¹⁶⁷ L. Couloubaritsis, Fécondité des pratiques catalogiques, in : Kernos 19 (2006), 249-266, 256. Dans les écrits antérieurs, il élaborait trois axes : le généalogique, le mythologique et le topologique. Voir ses écrits suivants : De la généalogie à la génésoéologie, in : Op.cit. ; Le statut transcendantal du mythe, in : G. Flovial (éd.), Figures de la rationalité, Paris/Louvain 1991, 14-44 ; transfigurations du paradigme de la parenté, in : J. Gayon & J.- J. Wunenburger (éds), Le paradigme de la filiation, Paris 1995, 169-186 ; Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races, in : F. Blaise, P. Judet de la Combe, Ph. Rousseau (éd.), le métier du mythe, Lille 1996, 475-518 ; On constate ici une amélioration qui inclut la généalogie dans l'axe catalogique et un ajout d'autre axe, l'axe chronologique. En plus, il propose un modèle semblable pour le rite, en incluant dans l'axe catalogique les épreuves successives, les rites de passage, les initiations, etc., et en changeant l'axe mythologique en un axe opérationnel, qui intègre cérémonies, sacrifices, prières, transes, sacrements, etc.

¹⁶⁸ L. Couloubaritsis, La philosophie à l'épreuve du mythe et de la littérature, 12.

parler à propos d'une personne (Contes, légendes, fables, proverbes, hymnes, épopées, etc.).

3. L'axe *topologique* se réfère à toutes localisations dans le visible et l'invisible (évocation du lieu d'origine du personnage mis en scène). Il y a même transfert sur le plan du langage (les *Topiques* et la *Rhétorique* d'Aristote).

4. L'axe *chronologique* rassemble diverses sortes de temps : *chronos* (temps global se déployant selon une succession), *aiôn* (temps de vie de chacune des choses), *hōra* (temps conforme aux saisons) et *kairos* (temps propice).

Pour L. Couloubaritsis, la complémentarité entre les quatre axes ne signifie pas qu'il y ait toujours symétrie entre eux. Le cas illustratif qu'il donne souvent est celui de l'œuvre d'Hésiode et d'Homère. Si dans la *Théogonie*, les catalogues généalogiques prévalent, c'est l'axe mythologique qui l'emporte dans l'*Iliade*. « On peut dire, conclut-il, par une sorte de convention, que le "mythe" devrait rassembler, pour chaque situation, ces quatre axes. Par exemple : Ulysse est le fils de Laërte (généalogie), originaire d'Ithaque (topologie), roi (sic) des céphaloniens, engagé dans des péripéties et entouré de légendes (mythologie), se trouvant à tel moment auprès d'un tel (chronologie)»¹⁶⁹.

1.3.2.3.2. La distorsion au cœur du mythe

Un autre élément sur lequel L. Couloubaritsis insiste sans cesse est la *distorsion*. Celle-ci, qui est au cœur de la pratique archaïque du mythe, « est due au fait que le rapport de l'homme au monde que le poète décrit est celui d'un réel complexe et étendu où le visible et l'invisible s'enchevêtrent de telle façon que l'homme les décrit par un récit qui se déploie d'une façon *inadéquante* au réel en question »¹⁷⁰. Toutefois, le caractère monstrueux, bizarre ou étrange de la narration mythique est, d'après lui, toujours susceptible d'un redressement par la pensée. Pour illustrer cela, l'auteur se réfère presque toujours à deux auteurs : Hésiode et Plotin. Au début de sa *Théogonie*, le premier cite quelques vers, qualifiés par L. Couloubaritsis d'épistémologiques, où les Muses déclarent : « nous savons dire des mensonges semblables aux choses expérimentées, mais nous savons aussi faire entendre, quand nous le voulons, des choses vraies » (V. 27- 28). Il résulte de ce texte, affirme L. Couloubaritsis, que le mensonge (distorsion) est la manière habituelle de décrire les choses dans le monde archaïque, en les référant à l'expérience humaine. Il est convaincu que dans la pensée

¹⁶⁹ L. Couloubaritsis, *Fécondité des pratiques catalogiques*, 257.

¹⁷⁰ L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, 68.

d'Hésiode, il ne faut pas comprendre les mythes à la lettre, de telle sorte que quand il parle des dieux éternels (toujours présents) comme des engendrés, il faut au plus vite faire le redressement de cette affirmation¹⁷¹.

Le second, Plotin, donne un témoignage clair, mais tardif, parce qu'il n'a vécu qu'au III^e siècle de notre ère. Dans un passage de sa troisième Ennéade, il écrit ce qui suit :

« Les mythes – s'ils sont vraiment des mythes – doivent diviser (*merízein*) ce dont ils parlent en différents temps, et séparer (*diaireîn*) les uns des autres nombre d'êtres qui sont ensemble, mais qui se distinguent par leur rang (*táxei*) ou leur puissance, là où les discours (*lógoi*), eux produisent des engendremens d'êtres inengendrés, et séparent aussi les êtres qui sont ensemble. Puis, ayant instruit autant que possible, ils permettent alors à qui en a intelligé le sens (*tôï noésanti*) de rassembler (*sunaireîn*) [ce qui a été divisé] (III 5, [50] 9.24-29) »¹⁷².

Dans cette définition, Plotin place, insiste L. Couloubaritsis, la distorsion au cœur du mythe. Mais il y a nécessité de son redressement. Il s'agit d'un redressement du discours diachronique (sous le mode de division ou de succession) en une structure synchronique (hiérarchique)¹⁷³.

Le projet de redressement du mythe prôné par le L. Couloubaritsis présente ses limites. L'expression suivante « cette distorsion en quelque sorte nécessaire à la pensée »¹⁷⁴ peut étonner plus d'une personne. S'agit-il d'une reconnaissance de l'impuissance à redresser complètement la pensée mythique ? Il n'ose pas l'affirmer clairement, mais la suite de sa pensée nous conduit sur cette voie. Tout mythe, reconnaît-il, a « un ancrage dans le réel »¹⁷⁵. A cet effet, il reproche à l'analyse structurale traditionnelle de s'être contenté de l'aspect synchronique de l'interprétation mythique au détriment de celui dit diachronique (génétique). En associant l'analyse diachronique et sa reconstitution synchronique, il fait le constat selon lequel « il faut nuancer l'ordre hiérarchique des êtres posthumes, complexes que ne le révèlent les analyses structurales actuelles. Le mythe des races ne peut se limiter à la clarification d'une structure synchronique qui risque de perdre de vue la vie posthume des morts des races des héros et de fer, qui passent *réellement* (et non seulement mythiquement) dans

¹⁷¹ Cf. L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, 68. Cette interprétation de ces vers n'est pas partagée par tous les auteurs.

¹⁷² La traduction de ce passage est celle de J. Lacrosse dans son article : *Temps et mythe chez Plotin*, in : *RPL 2* (2003), 265-281.

¹⁷³ Cf. L. Couloubaritsis, *la philosophie ancienne et médiévale*, 56.

¹⁷⁴ L. Couloubaritsis, *la philosophie ancienne et médiévale*, 59.

¹⁷⁵ L. Couloubaritsis, *la philosophie ancienne et médiévale*, 75; cf. *PM*, 13.

un au-delà »¹⁷⁶. Il n’y a aucun doute ici que L. Couloubaritsis relativise sa propre pensée de redressement du mythe. Pourquoi ne prend-il pas le courage d’affirmer que tout redressement du mythe n’est qu’une « seconde distorsion » ? Le langage inadéquat du mythe (distorsion) apparaît comme l’unique langage adéquat que l’homme peut user pour exprimer cette réalité complexe où s’imbriquent le visible et l’invisible. La distorsion est irréductible.

1.3.2.3.3. *La pratique du mythe dans la tradition judéo-chrétienne*

En affirmant l’universalité de la pratique du mythe dans les sociétés archaïques, L. Couloubaritsis soutient la présence du mythe dans le premier et second Testament biblique. Il n’épouse pas l’idée de maints auteurs, qui pensent que la particularité de la tradition judéo-chrétienne consiste dans le non-usage du mythe. Dans la Bible, on trouve une présence riche des généalogies. Celles-ci exploitent plusieurs thèmes. Le premier-né (Le Christ est premier-né de Marie ou d’entre les morts), le second-né (Abel, Jacob, Ephraïm), l’avant-dernier-né (Joseph dans la Genèse) et le dernier-né, etc. Couloubaritsis atteste l’usage biblique du schème de la parenté en donnant l’exemple de la généalogie de l’Évangile de Mathieu. Voici l’intégralité de sa réflexion : « c’est bien sur cette base que le Nouveau Testament, par l’Évangile de saint Matthieu, engage la généalogie de Jésus-Christ en parlant de “fils de David, fils d’Abraham”, et en suivant les figures marquantes, Isaac, Jacob, Juda (et ses frères)...jusqu’à David, pendant quatorze générations ; puis de David, Salomon, Roboam, etc., jusqu’à Josias et son fils Jéchonias (et ses frères), au temps de la déportation à Babylone, pendant quatorze générations encore ; enfin, de Salathiel, Zorobabel, etc., jusqu’à Jacob et son fils Joseph, “l’époux de Marie de laquelle est né Jésus, qui est appelé Christ”, *dernier-né* de quatorze générations supplémentaires, mais *premier-né* de Dieu, né d’une conception divine, par l’esprit saint (*pneumatou haghion*), qui sauvera son peuple de ses péchés (1, 1-21) »¹⁷⁷. Jésus fait partie de la génération humaine et de la génération divine.

La Bible utilise aussi d’autres schèmes comme celui de la violence (Les Saintes Écritures contiennent la violence, et Jésus subit la crucifixion), de l’amour, de la glorification, etc. Tout comme Achille, c’est par la mort que Jésus connaît la glorification. L. Couloubaritsis précise néanmoins « que, relativement au mythe archaïque, le récit chrétien recèle en lui quelque chose de plus radical encore, puisqu’il

¹⁷⁶ L. Couloubaritsis, *la philosophie ancienne et médiévale*, 75.

¹⁷⁷ L. Couloubaritsis, *la philosophie ancienne et médiévale*, 75, 119. C’est nous qui soulignons ce qui n’est pas entre parenthèses.

glorifie la mort de celui qui est présenté comme l'excellence de toute excellence (le Bien), du Logos créateur qui s'incarne pour le salut de l'homme, bref, il met en exergue une mort indépassable, celle du Fils de Dieu. Or, un acte aussi radical ne saurait être compensé que par un retournement aussi extrême : la lumière de la Résurrection, fêtée à pâques, jour de lumière »¹⁷⁸. Il ne faut pas se méprendre et penser que pour L. Couloubaritsis, le christianisme supprimerait la pratique du mythe. Il est convaincu que la religion chrétienne, qui s'enracine dans l'idée de la révélation et s'auto-institue comme la seule authentique vérité « ne cesse d'utiliser le mythe, l'allégorie, le symbolisme et d'autres méthodes pour se déployer, reconnaissant ainsi indirectement la pertinence de la distorsion. »¹⁷⁹. Par ce détour chrétien, il confirme l'irréductibilité de la distorsion mythologique.

1.3.3. Le tournant de J.-P. Mayele Ilo

Au moment où J.-P. Mayele Ilo écrivait sa thèse de doctorat, L. Couloubaritsis soutenait encore sa thèse du caractère universel et typique du genre généalogique comme lieu par excellence du mythe archaïque à partir de la généalogie de type hésiodique. Son étudiant émet des réserves sur le caractère universel de cette généalogie hésiodique, tant qu'il n'est pas confirmé par au moins un cas similaire d'une autre culture que celle d'Hésiode, provenant néanmoins d'une même mentalité archaïque, pour permettre une comparaison judicieuse. Le texte à chercher « doit remplir certaines conditions indispensables qui lui permettent d'être reconnu comme un récit généalogique, voire un modèle du genre, c'est-à-dire, outre le fait qu'il doit être élaboré sous forme de catalogue évoquant des morts pertinents, il doit être relativement bref, évoquer une action, active ou passive, ou comporter une toute autre locution énonçant au moins une fois explicitement la relation "fils de" ou "issu de", "engendre" ou "est engendré par", et, enfin, fonder, par le moyen de cette généalogie, la relation mythologique essentielle qui est : invisible/visible »¹⁸⁰.

J.- P. Mayele Ilo ne cherche pas indéfiniment. Il trouve une généalogie dans un des livres les plus connus dans le monde. Elle satisfait aux conditions posées ci-haut et présente l'avantage à plusieurs personnes de suivre sa démarche. Il s'agit de la généalogie de l'Evangile selon Luc du Nouveau Testament de la Bible chrétienne (Luc

¹⁷⁸ L. Couloubaritsis, *la philosophie ancienne et médiévale*, 44.

¹⁷⁹ L. Couloubaritsis, *la philosophie ancienne et médiévale*, 44.

¹⁸⁰ SMSG, 110.

3, 23-38). Dans une analyse serrée, il découvre que le texte n'atteste pas seulement la théorie de L. Couloubaritsis de l'universalité du genre généalogique dans la pratique du mythe, mais surtout ouvre des perspectives nouvelles.

1.3.3.1. La structure de la généalogie de l'Évangile selon Luc

On transcrit le texte en question selon la traduction de la Bible de Jérusalem (nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée de 2000):

« Et Jésus, lors de ses débuts, avait environ trente ans. Il était le fils, à ce qu'on croyait, de Joseph, fils de Mattathias, fils d'Amos, fils de Nahoum, fils d'Hesli, fils de Naggaï, fils de Maath, fils de Mattathias, fils de Semein, fils de Iosech, fils de Ioda, fils de Ioanan, fils de Résa, fils de Zorobabel, fils de Salathiel, fils de Néri, fils de Melchi, fils d'Addi, fils de Kosam, fils d'Elmadam, fils d'Er, fils de Jésus, fils d'Éliézer, fils de Iorim, fils de Mattat, fils de Lévi, fils de Syméôn, fils de Juda, fils de Joseph, fils de Joanam, fils d'Éliakim, fils de Méléa, fils de Menna, fils de Mattatha, fils de Natham, fils de David, fils de Jessé, fils de Jobed, fils de Booz, fils de Sala, fils de Naassôn, fils d'Aminadav, fils d'Admîn, fils d'Arni, fils d'Hesrom, fils de Phares, fils de Juda, fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham, fils de Thara, fils de Nacho, fils de Sérouch, fils de Ragau, fils de Phalek, fils d'Éver, fils de Sala, fils de Kainam, fils d'Arphaxad, fils de Sem, fils de Noé, fils de Lamech, fils de Mathousala, fils d'Hénoch, fils de Iaret, fils de Maléleel, fils de Kainam, fils d'Énos, fils de Seth, fils de Dieu ».

Ce texte, dont la lecture est monotone et ennuyeuse, renferme une vérité profonde que l'auteur veut transmettre à sa communauté. « Du point de vue de la structure du texte – succession des noms de personnages – et de l'intention de l'auteur –relier l'Homme-Jésus (visible) à Dieu (invisible) par une filiation plausible –, ce texte est incontestablement un modèle du genre : il repose sur une économie absolue des actions des personnages, réduites à un seul verbe de relation réciproque : “être fils de”, “être père de” »¹⁸¹. Cette relation n'est pas totalement une relation d'équivalence. Car le terme final « Dieu » vient changer l'homogénéité qui s'est instaurée de Jésus à Adam,

¹⁸¹ SMSG, 111.

qui appartient à l'univers humain. Avec Dieu change complètement la nature du couple. Ce dernier devient mixte, hétérogène. Il articule Dieu (invisible) et Jésus (visible).

Le processus de ce texte est on ne peut plus claire *ascendant*. J.- P. Mayele Ilo explique en ces termes : « l'homme-Jésus devient Dieu progressivement, tout au long de cette diachronie à rebours. Ce qui ne sous-entend pas que le sens *descendant* en soit inexistant. "Dieu se faisant homme –Jésus" y est nécessairement impliqué, sans être explicitement mis en lumière. L'argumentation de Luc se ramène donc à un raisonnement dont la forme générale est transitive et réciproque : "Jésus est fils de Dieu (*filiation*)" implique " Dieu est père de Jésus" (*paternité*). Considérée selon son sens explicite, la filiation constitue précisément le message, l'information que l'auteur a voulu transmettre »¹⁸². Une telle analyse rejoint de manière pertinente les recherches exégétiques contemporaines à ce sujet.

De l'avis de J.-P. Mayele Ilo, la généalogie de Luc satisfait aux exigences « du mythe de façon idéale »¹⁸³, attendu qu'on y décèle deux aspects importants : «1) une relation entre au moins un élément du monde visible et au moins également un élément du monde invisible, l'un et l'autre formant ainsi un couple mixte qui fonde le message lucanien ; 2) l'actualisation d'un sens de cette relation et la potentialisation simultanée du sens réciproque »¹⁸⁴. Un autre élément important, qui transparaît dans cette analyse généalogique lucanienne est que le mythe n'est pas identique à l'expression, à la forme : « ce n'est pas la généalogie en tant que forme littéraire – un art – qui est le mythe, mais plutôt une réalité, un être vivant »¹⁸⁵. Cette réalité vivante est Jésus, « *le mythe par excellence* »¹⁸⁶, parce qu'il articule « parfaitement en lui deux natures opposées et complémentaires, conformément à l'article de la foi des chrétiens »¹⁸⁷. Ainsi, au-delà du récit, de l'art, de l'expression se livre le mythe-réalité vivante. Ne faut-il pas parler de la mythologie-réalité vivante ? Le mythe doit toujours être considéré comme structure.

Toutefois, nous observons que l'expression « Jésus mythe par excellence » n'est pas mythique ni mythologique. Elle est plutôt un jugement théologique.

¹⁸² SMSG, 112. C'est nous qui soulignons.

¹⁸³ SMSG, 112.

¹⁸⁴ SMSG, 112.

¹⁸⁵ PM, 20.

¹⁸⁶ PM, 21; UPDC, 422.

¹⁸⁷ PM, 21; cf. SMSG, 28-30.

1.3.3.2. La double articulation du mythe

Il s'avère dans cette analyse studieuse de J.-P. Mayele Ilo que la structure du mythe se présente sous forme d'une double articulation de l'invisible et du visible. Dans la généalogie, cette double articulation se comprend à deux perspectives : la perspective de l'*articulation dynamique* et celle de l'*articulation relationnelle*¹⁸⁸. La première perspective de cette articulation indique deux directions opposées et complémentaires. La direction descendante est un processus de réduction, surtout par la naissance, des êtres invisibles en ceux visibles, processus contemplé à la fin comme celui d'anthropomorphisation. La seconde direction, ascendante cette fois-ci, est un processus participatif, contemplé à la fin comme celui de divinisation. Les êtres visibles n'engendrent pas ceux invisibles, mais participent, surtout grâce à la mort, à leurs conditions. On reconnaît à la mort un rôle positif : « celui de faire participer les défunts à la condition d'êtres inengendrés, intemporels, invisibles, eux qui, hier, étaient engendrés, temporels et visibles »¹⁸⁹. L'articulation relationnelle est constituée de deux sortes des relations précises : « le lien de descendance ou de paternité (à l'intérieur d'une même espèce) ou encore, d'un certain point de vue, et cela entre deux espèces différentes (des êtres invisibles aux êtres visibles, par exemple) de réduction d'une condition supérieure à une condition inférieure, d'une part. D'autre part, le lien d'ascendance ou de filiation (toujours à l'intérieur d'une même espèce), ou encore, d'un certain point de vue, de participation à la condition supérieure d'un être de condition inférieure »¹⁹⁰. Les deux articulations à double aspect chacune évoquées ci-dessus, qui, pour J.-P. Mayele Ilo, sont universelles et qui établissent deux types de rapports irréductibles entre les deux mondes, constituent « une véritable structure complète qui satisfait aux conditions de la structure du mythe »¹⁹¹. Si certaines cultures privilégient le mouvement descendant, maints d'autres insistent sur celui ascendant.

¹⁸⁸J.-P. Mayele parle de la réduction/participation et de la paternité/filiation. Cette répartition nous paraît beaucoup plus restreinte et ne saurait expliquer toute la complexité de la structure mythique, comme on le fera voir dans la partie consacrée au Nouveau Testament, au dogme christologique et à la cosmothéandrie africaine.

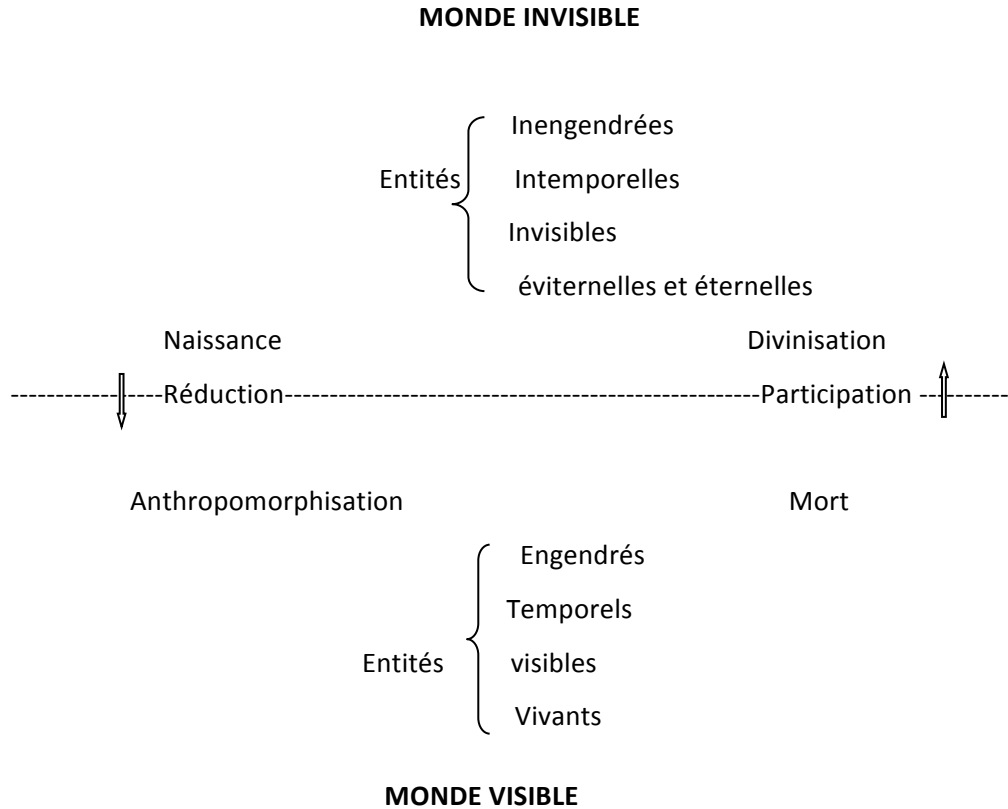
¹⁸⁹ SMSG, 98.

¹⁹⁰ SMSG, 104.

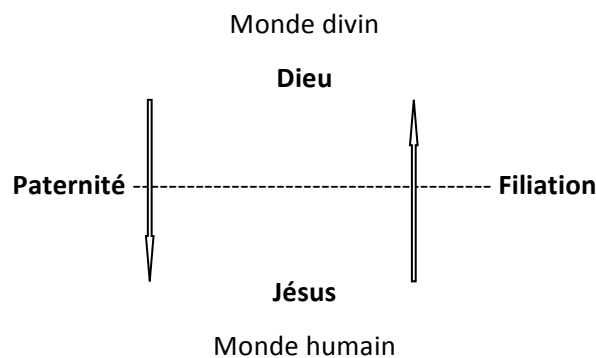
¹⁹¹ SMSG, 100.

Schéma généalogique de J.-P. Mayele Ilo

1. Réduction/Participation



1. Paternité/Filiation



En analysant le schéma proposé par le prof. J.-P. Mayele Ilo, il apparaît important de relever quelques observations :

1° -dans le monde invisible, la différence entre les Eviternels qui viennent de la terre et ceux qui n'ont jamais vécus sur la terre n'est pas clairement soulignée.

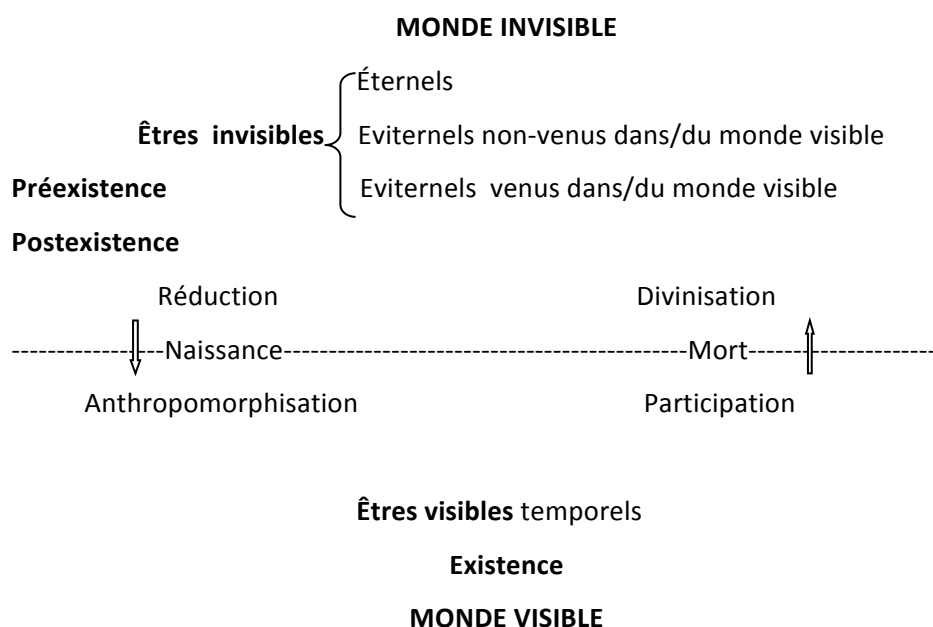
-le processus de réduction comme celui de participation est plus vaste que la naissance et la mort. C'est pourquoi dans le schéma corrigé la réduction et la participation précèdent la naissance et la mort.

-on a tenu à indiquer aussi les trois phases: la préexistence, l'existence et la postexistence.

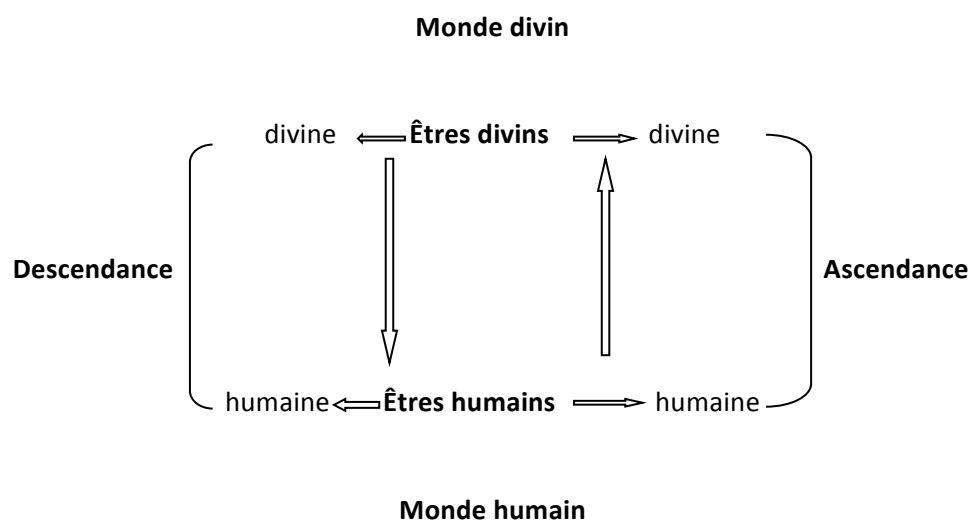
2°-l'articulation relationnelle est un nœud comprenant plusieurs relations. Le prof. Mayele Ilo explique tous ces différents rapports dans le texte, mais donne uniquement le rapport « paternité/filiation » dans le schéma. On préfère donner la complexité relationnelle dans le schéma lui-même.

Schéma adapté par P. Kalola

1. Articulation dynamique



2. Articulation relationnelle



1.3.3.3. La définition objective du mythe par J.- P. Mayele Ilo

Toutes les distinctions et précisions antérieures sont d'une portée importante pour saisir la pertinence de la définition objective du mythe donnée par J.-P. Mayele Ilo. « *Objectivement, définit-il, le mythe est une structure articulée de couple mixte invisible/visible* »¹⁹². Il précise le contenu universel du mythe « comme une structure ayant pour couple d'éléments mixtes le monde invisible, le monde divin ou un ou quelques éléments de ce monde, d'une part, et le monde visible, le monde humain, monde des créatures ou un ou quelques éléments de ce monde, d'autre part. Et l'articulation de cette structure nous semble telle que quand une dimension (descendante, par voie de paternité) s'actualise, la dimension contraire (ascendante, par voie de filiation) se potentialise, ou est sous-entendue, et vice versa »¹⁹³. Autrement dit, la forme immédiate du mythe est celle d'une structure caractérisée par « un dynamisme contradictoire : celui d'un couple mixte impliquant le visible et l'invisible, le temporel et l'intemporel, bref des éléments appartenant à des univers différents, opposés et complémentaires. Elle est articulée, en ce sens qu'elle comporte des dynamismes de réalisation et de virtualisation, d'actualisation et de potentialisation, et réciproquement. »¹⁹⁴.

À voir de près, ce qui définit le mythe chez J.-P. Mayele Ilo, « ce n'est pas la nature des éléments constitutifs de cette structure, mais la structure elle-même »¹⁹⁵. Une telle définition coupe l'herbe aux pieds de ceux qui prétendent trouver le constituant mythique dans le polythéisme ou de ceux qui définissent le mythe uniquement comme une histoire des dieux (*Göttergeschichte*)¹⁹⁶. Cette structure est, pour parler le langage

¹⁹² PM, 26; cf. SMSG, 55.

¹⁹³ SMSG, 131.

¹⁹⁴ SMSG, 92.

¹⁹⁵ SM, 68; K. Hübner défend la même idée en présentant cette structure comme étant la substance mythique : „In dieser unauflöselichen Einheit besteht die *mythische Substanz*“, cf. K. Hübner, *Mythos I. Philosophisch*, 600 ; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, 109: „Um recht zu verstehen, worum es hier geht, darf man nicht von dem Unterschied zwischen einem Subjekt als etwas Ideellem und einem Objekt als etwas Materiellem ausgehen, um dann beide in eine enge, schließlich unauflöseliche Beziehung zueinander zu setzen, sondern umgekehrt muß man sie aus ihrer vorgegebenen Einheit erst ableiten. Diese Einheit ist das *eigentlich* Primäre, sie prägt mythische Gegenständlichkeit von Grund auf, und in ihr liegt der Ursprung jeder Erscheinung“.

¹⁹⁶ Le Professeur M. Görg rejette aussi une telle définition en disant: „Nicht nur Götter, auch Menschen können im Mythos eine Rolle spielen. Somit ist er nicht einfachhin eine „Göttergeschichte“. Man sagt also vielleicht besser, daß er ein Geschehen von Göttern und Menschen *aussagt*, wobei allerdings die Götter in der Regel eine führende Position einnehmen“. Cf. son livre *Mythos, Glaube und Geschichte*, 25. C'est nous soulignons ce mot « *aussagt* » (dit) pour montrer qu'il met l'accent sur l'expression qui relève de la mythologie, comme on a pu le dénoncer ci-haut.

de H. Blumenberg, « la constance iconique »¹⁹⁷ qui subsiste au-delà de toutes sortes de broderie mythologique. La logique du mythe, pense J.-P. Mayele Ilo, est essentiellement une logique de la synchronie, une logique du contradictoire. Ainsi donc, le mythe fait partie de la *pensée de la dualité*¹⁹⁸, qui « permet de penser les contradictions du monde, des êtres hybrides, à la fois opposés et complémentaires »¹⁹⁹.

En somme, l'originalité de la définition de J.-P. Mayele Ilo vient avant tout du cheminement singulier qu'il a suivi permettant de comprendre les éléments constitutifs de cette définition. Tout au long de ce travail, on a voulu montrer qu'il n'est pas parti du néant, et le travail est structuré de telle sorte que tout celui qui le lit parvienne à saisir la définition à laquelle a abouti J.-P. Mayele Ilo. En outre, en comparant cette définition aux pensées de certains chercheurs qui ont trouvé moins ou pas du tout écho dans son travail et dont les présupposés, les points de part et cheminement de leurs pensées diffèrent les uns des autres, en l'occurrence K. Hübner²⁰⁰, K. Kérenyi²⁰¹ et E. J. Pénoukou²⁰², on arrive à la conclusion que c'est dans la formulation particulière de cette définition que réside la nouveauté de sa définition objective du mythe.

¹⁹⁷ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main⁶ 2001, 165s, 240.

¹⁹⁸ J.-P. Mayele Ilo emprunte ce terme à J.- J. Wunemberger, *L'idéal de symétrie et la logique de la dualité*, in : *Cahiers internationaux de symbolisme*, 31-32 (1976), 179 ; J.- J. Wunemberger, *La raison contradictoire. Science et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Paris 1990, 256-258.

¹⁹⁹ Ce texte est un extrait d'un autre professeur d'une université européenne, appelé à l'appréciation de la thèse de doctorat de Mayele, cité par J.-P. Mayele Ilo dans *PM*, 13.

²⁰⁰ Cf. K. Hübner, *Kritik der Wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München 1978, 1992, 2001 ; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 109: le titre du chapitre V: „Gegenständlichkeit als Einheit von Ideellem und Materiellem im griechischen Mythos“ ; la suite: „ Die Einheit des Ideellen und Materiellen, der ich mich nach diesen Vorbemerkungen nunmehr zuwende, hat für den Mythos eine ebenso grundlegende Bedeutung wie ihre Auflösung für die wissenschaftliche Ontologie“ ; K. Hübner, *Die nicht endende Geschichte des mythischen*, in: W. Barner, A. Detken & J. Wesche (Hrsg.), *Texte zur modernen Mythentheorie*, Reclam, Stuttgart 2007, 256: „ Die Wissenschaft beruht auf einem bestimmten Gegenbegriff, der das Materielle von ideellen, das Subjekt vom Objekt streng trennt; für den Mythos dagegen hat alles seine materielle wie ideelle Seite und Subjekt wie Objekt verbinden sich in einer unauflöselichen Einheit“ ; Id., *Wissenschaftstheorie - Mythos – Offenbarung: Die Geschichte einer Entdeckung*, in: *Zur Debatte* 37, 2007, 17-19, 17: „ 1. Für den mythos bilden im Gegensatz zur Naturwissenschaft das Ideelle und das Materielle eine unlösliche Einheit. Alles Ideelle nimmt sogleich eine materielle Gestalt an“. Il soutient la thèse d'une structure apriorique du mythe différente de celle qui caractérise la science et ayant la même valeur qu'elle.

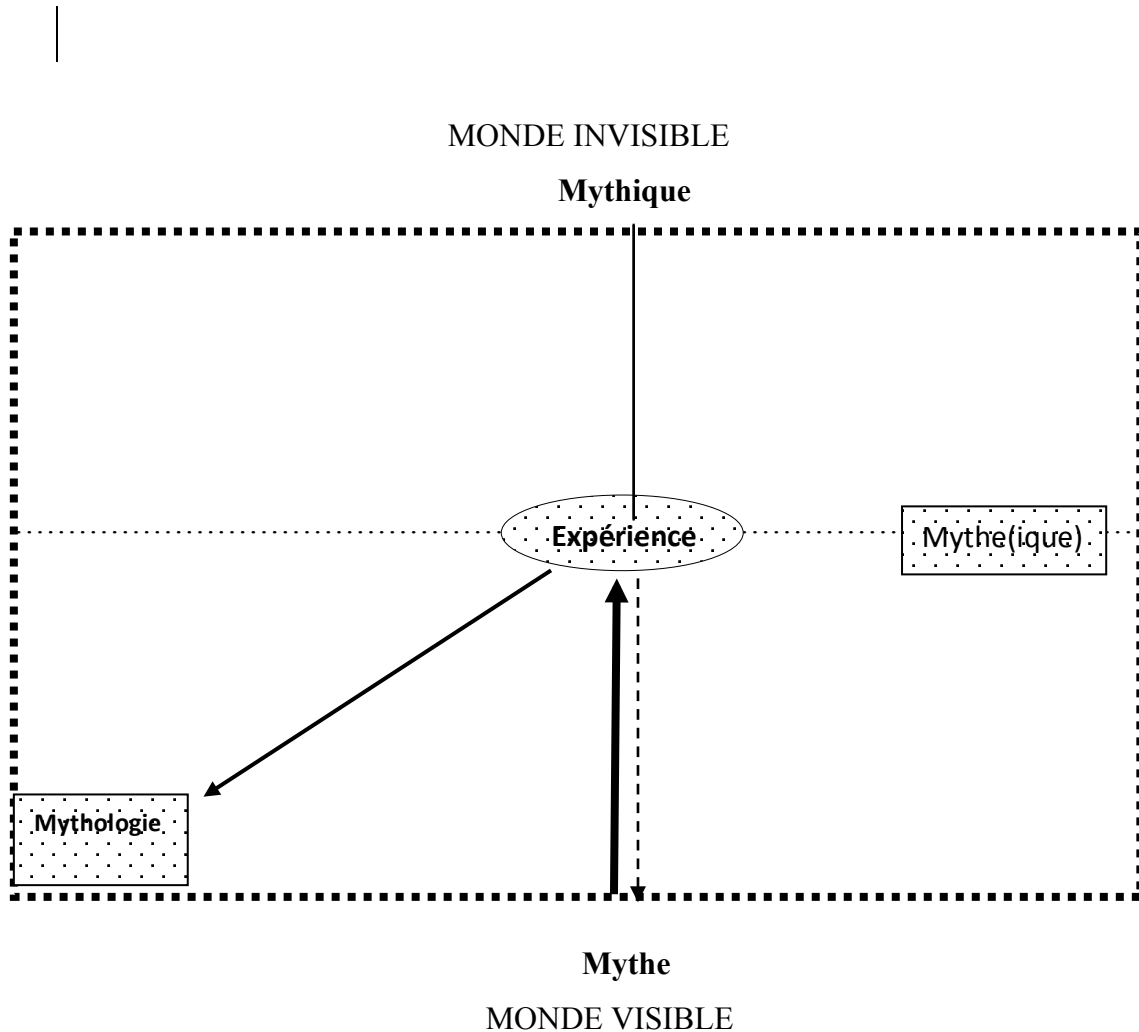
²⁰¹ Cf. K. Kérenyi, *Antike Religion*, 43: „Die Entsprechung zwischen einer *archetypischen* Götterwelt und einer *ektypischen* Menschenwelt, die sich in jeder lebenden Mythologie zeigt, konnte bereits in der Sprache der Platoniker am besten zum Ausdruck gebracht werden“.

²⁰² Cf. E. J. Pénoukou, dans son article *Christologie au village*, In : F. Kabasele, J. Doré & R. Luneau, *Chemins de la christologie africaine*, Paris 2001², 79-111, part de la mythologie du Bomenon du groupe ethno-social Ewe-Mina du Sud Togo et d'une partie du Sud-bénin pour découvrir la structure fondamentale : 86 : « la relation *cosmothéandrique* » ; il explique dans la note en bas de la page : « La relation cosmothéandrique, propre à structure conceptuelle de plus d'une société africaine, définit la Réalité en général, et l'existence humaine en particulier, au sein d'un nécessaire rapport de l'homme avec l'être suprême et l'univers socio-cosmique ».

2. Chapitre: le mythe : démarche de l'Esprit humain visant la connaissance du mythique

2.1. L'articulation entre le mythique et le mythe

2.1.1. Le Schéma de la boucle de la connaissance



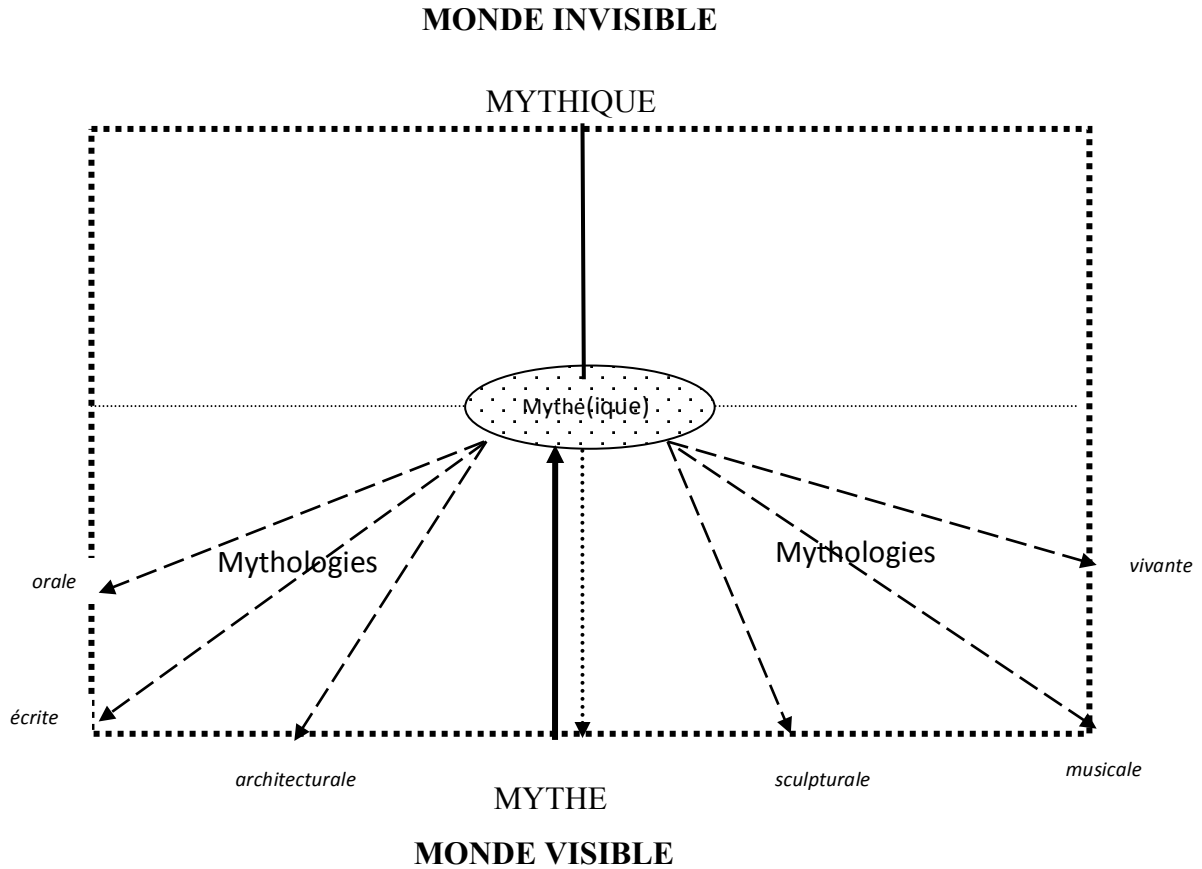
Le schéma constitue le point de départ et le centre du point subjectif du mythe dans la pensée de J.- P. Mayele Ilo. À l'instar de Platon, il s'avère que c'est le mythique qui est l'objet de la démarche de l'Esprit humain qu'est le mythe. C'est lui qui l'invite en vue de sa connaissance. Le mythique apparaît comme l'*a priori* invisible, et le mythe la démarche de l'esprit humain pour le connaître. Il est préférable de suivre exactement l'explication qu'il en donne :

« L'initiative vient du **mythique**, situé dans la sphère invisible. Elle atteint l'homme sous forme d'invite dans la sphère visible et suscite automatiquement

chez ce dernier, en guise de réponse, la démarche intellectuelle ayant pour objectif la connaissance du **mythique**. Malheureusement l'homme ne peut "comprendre" le **mythique** en sa totalité et dans son intégralité. Ce dernier est comme obligé de s'adapter aux dispositifs cognitifs de l'homme. Ainsi, il ne lui dévoile que ce qui correspond à ce dernier. Ceci est représenté par la flèche qui part, pleine, de la sphère invisible et traverse le point de jonction des deux sphères, invisible et visible, pour continuer, en pointillé, à travers le monde visible. L'adaptation du **mythique** aux capacités de l'homme et la saisie correspondante par le **mythe** s'exprime par le terme "**mythe(ique)**": **mythe**-radical restant entier pour exprimer la démarche intégrale de l'homme, et **-ique**, terminaison impliquant le **mythique** dont l'homme ne saisit que ce que celui-ci veut bien lui donner à saisir, le réel demeurant toujours voilé, malgré les efforts de sa connaissance. Aussitôt que, grâce au **mythe** comme démarche, l'homme a l'expérience intime du **mythe(ique)**, il reçoit comme mission : celle d'exprimer cette expérience moyennant le langage (parlé, écrit, architectural, sculptural, musical, etc.) ou par un vivant (Jésus de Nazareth ou les jumeaux d'après la gémellité négro-africaine). C'est alors que se réalise la **mythologie**, lieu par excellence d'expression du **mythique**, mais qui n'épuise jamais celui-ci. La **mythologie** demeure le premier objet par lequel on doit accéder au **mythe** comme démarche et au **mythique** comme l'inconnaissable qui suscite cette démarche »²⁰³.

Tout en étant conscient des limites de tout schéma à exprimer la pensée de l'auteur, on peut se permettre tout de même de corriger le schéma ci-dessus, afin de faire ressortir l'exigence de la pluralité mythologique, qui atteste ipso facto la richesse inépuisable du **mythe(ique)** par rapport à toute mythologie. Le signe éclaté de la mythologie paraît avec plus de relief dans l'éclaircissement que dans le schéma lui-même. On ne parvient pas à comprendre non plus pourquoi J.-P. Mayele Ilo sépare dans ce schéma l'expérience et le **mythe(ique)**, qui constitue un tout. Ainsi, le schéma que l'on présente n'est pas concurrent au premier, mais complémentaire. Car on voudrait qu'il corresponde au texte explicatif :

²⁰³ PM, 31-32.



2.1.2. *Le mythe(ique)*

Le concept « mythe(ique) » est suggéré par J.- P. Mayele Ilo pour exprimer l'articulation réaliste entre le mythique d'une part, qui se conforme aux dispositifs cognitifs de la raison humaine, et d'autre part le mythe, qui, malgré son engagement total à connaître le mythique, est confronté au caractère mystérieux de celui-ci. Grâce au mythe en tant que démarche de la pensée, le sujet connaissant fait l'expérience intime et adaptée à lui du mythique. Cette expérience intime ou mythe(ique) est l'intersection qui se crée de leur rencontre. Il est cette réalité complexe à double face, impliquant « une donation et une acceptation, une révélation et une signification. Quand on insiste sur l'un des aspects, l'autre, sans être absent, est simplement potentialisé, et vice versa »²⁰⁴. Il s'avère que le mythe(ique) est le point de cristallisation de trois éléments : le

²⁰⁴ SMSG, 134.

mythique, le mythe et la mythologie. Il constitue non seulement l'objet de la rencontre entre le mythique qui se donne et le mythe qui l'accueille, mais aussi le point de départ de la mythologie. Avec l'idée du mythe(ique), Il y a intégration à ce sujet de la conception du mythe comme une expérience défendue par certains éminents anthropologues, notamment B. Malinowski, M. Leenhardt, J. Dournes²⁰⁵. Tout en reconnaissant comme eux la caractéristique sociale de cette expérience, J.-P. Mayele Ilo insiste surtout sur l'aspect épistémologique du mythe(ique), qui est au carrefour de deux distances incommensurables : autant il n'épuise pas complètement la richesse du mythique, autant il n'est exprimé totalement par aucune mythologie²⁰⁶.

2.1.3. La mythologie

Après avoir fait cette expérience, l'homme devra accomplir une double tâche : d'abord, c'est tenter de sauvegarder le souvenir du mythe(ique), ensuite s'efforcer de le communiquer aux autres, le tout moyennant le langage oral, écrit, gestuel, sculptural, architectural, musical, rituel, etc.²⁰⁷ À cet effet, il se réalise dans tous les cas la mythologie, qui est le lieu propre de la manifestation du mythe(ique), grâce aux différentes expressions. Étant donné qu'aucune mythologie n'exprime à fond l'opulence du mythe(ique), et qu'il y a un jeu possible entre les deux, il devient évident que la recherche de l'original des mythologies devient une quête désespérée et infondée. Toute mythologie poursuit l'idéal de médiation langagière complète de l'expérience vécue du mythique, but qu'elle n'atteint que partiellement. Aussi la première n'a aucun privilège par rapport à la deuxième, à la troisième mythologie, etc., pour la seule raison que toute nouvelle mythologie reprend à sa manière la mission partiellement accomplie par la précédente. Plusieurs mythologies incluent ainsi le programme de «*reconfiguration mythologique*» interne bien comprise, non comme une conversion ou

²⁰⁵ Cf. B. Malinowski, *Myth in primitive Psychology*, London 1926; M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythé dans le monde mélanésien*, Paris 1947 ; J. Dournes, *L'homme et son mythe*, Paris 1968.

²⁰⁶ La précision sur la différence entre communication verbale et pensée apportée par D. Sperber et D. Wilson dans leur livre commun (*La pertinence, communication et cognition*, Paris 1989, 11) peut nous être utile pour comprendre celle entre le mythe(ique) et la mythologie. Le langage est généralement pris pour le support de la pensée. Ces deux auteurs récusent que pensée et expression de cette pensée soit de même nature. La pensée est une computation mentale de l'univers environnant. Elle est plus riche que le message linguistique (simples énoncés linguistiques), qui n'est qu'une représentation fragmentaire de la pensée du locuteur susceptible d'être recomposée et parachevée par l'auditeur. Ils donnent l'exemple de leur propre livre : « En rédigeant ce livre nous n'avons pas littéralement mis nos pensées sur du papier. Ce que nous avons mis sur le papier, ce sont de petites marques noires, dont vous avez en ce moment une copie sous les yeux. Quant à nos pensées, elles sont restées là où elles ont toujours été dans nos cerveaux ».

²⁰⁷ Cf. R. Brandt, *Mythos und Mythologie*, in: R. Brandt & S. Schmidt (Hrsg.), *Mythos und Mythologie*, Marburg 2004, 9-21. Il parle également de la pluralité de formes mythologies: „Die Mythen werden außer in Erzählungen, auch in der Malerei und Plastik dargestellt oder in Riten, im Mimus und Tanz nachgestellt (aber es gibt auch Mythen ohne Riten etc.)“.

interprétation du langage mythologique en un autre, philosophique soit-il, mais une tentative renouvelée d'expression différenciée du mythe(ique) selon les contextes et défis spécifiques. Ce qui justifie souvent une « plurimythologie » complémentaire ou opposée. M. Pfister décrit le « maniement du mythe » (*Umgang mit Mythos*) comme « un jeu de versions, variations, nouvelles combinaisons, surcharges, continuations, transpositions en d'autres genres et médiums, un jeu d'exégèses, de commentaires et d'interprétations »²⁰⁸. De différentes formes de l'« *Umgang mit Mythos* » dans la période impériale romaine de l'antiquité, Ch. Marksches en cite trois : la variance des mythologies, la correction des mythologies et la production des mythologies²⁰⁹. On parle de la première forme, lorsqu'elle nécessite la constance d'un noyau narratif et sémantique²¹⁰. La deuxième forme « la correction des mythologies » intervient, quand on contredit le noyau de la version traditionnelle du mythe²¹¹. Quant à la troisième forme, elle qualifie toutes les nouvelles productions des mythologies (cf. les mythologies platoniciennes)²¹².

C'est à ce niveau mythologique que l'on pourra placer le concept cher à A. et J. Assmann de « mythomotorique », qu'ils définissent comme un ensemble des souvenirs fondamentaux comprenant, symboles, images et histoires, avec lesquels une société culturelle donnée se représente à l'extérieur et motive ses actions à l'intérieur. Cette société utilise ses souvenirs du passé, non seulement comme un dévers et Socle pour le présent, mais aussi comme un moteur pour la réalisation des objectifs, des espoirs, des idéaux de la gestion collective. Il va de soi que la mythologie joue un rôle fondamental dans la constitution de l'identité de chaque groupe²¹³.

2.2. Mythe comme démarche de l'esprit humain

Si on devrait suivre le point de vue de la révélation, on commencerait par le mythique, qui exécute le premier mouvement vers l'homme et l'invite à sa

²⁰⁸ M. Pfister, „Merry Greeks“: Die Spiele der Elisabethaner mit den antiken Mythen, In: W. Emmerich/M. Vöhler (Hrsg.), *Mythenkorrekturen. Zur einer paradoxalen Form der Mythenrezeption*, *Spectrum Literaturwissenschaft* 3, Berlin 2005, 123-138, 130.

²⁰⁹ Cf. Ch. Marksches, *Gnosis und Christentum*, Berlin 1989, 85-89. Dans son livre, il parle de „Mythenvarianz, Mythenkorrektur und Mythenproduktion“.

²¹⁰ Ch. Marksches, *Gnosis und Christentum*, 86.

²¹¹ Cf. W. Emmerich/M. Vöhler (Hrsg.), *Mythenkorrekturen. Zur einer paradoxalen Form der Mythenrezeption...*

²¹² Cf. M. Janka/Ch. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002.

²¹³ Cf. A. & J. Assmann, *Mythos*, in: H. Cancik & Al. (hrsg.), *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV*, Stuttgart 1998, 179-200, 197; J. Assmann, *Mythomotorik der Erinnerung – Fundierende und kontrapräsentische Erinnerung*, in: J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2005⁵, 78-83.

connaissance. Néanmoins on privilégie le point de vue gnoséologique, qui scrute le mythe comme une démarche de l'esprit humain à l'assaut de l'inconnu qui l'interpelle. C'est la démarche du sujet connaissant, la plus appropriée pour nous aussi pour circonscrire les éléments constituant l'articulation mythique.

2.2.1. Le problème fondamental de l'ignorance

Aux yeux de plusieurs de nos contemporains, le mythe est fruit de l'ignorance. C'est l'homme ignorant qui invente les mythologies. Cette approche n'est pas nouveau. J.-P. Mayele Ilo analyse le cas de B. B. de Fontenelle, qui publie en 1724 *De l'origine des fables*, un essai dans lequel il accorde, selon la méthode comparative, à l'ignorance des premiers hommes la source de la croyance au surnaturel. Le but visé par lui est d'effacer l'idée chimérique du miracle et du surnaturel en faisant valoir qu'il n'y a de singulier que ce qui fausse compagnie à la connaissance. Au-delà, c'est plus le christianisme que la mythologie païenne que dénonce B. B. de Fontenelle pour qui l'histoire des fables se réduit à « l'histoire des erreurs de l'esprit humain ». J.-P. Mayele Ilo s'interroge si « le rapport de causalité établi par Fontenelle entre l'ignorance foncière de l'esprit humain et les fables ne mérite pas d'être inversé. En d'autres termes, est-ce vraiment l'ignorance qui engendre les fables, ou si ce ne sont pas les fables qui sont générées en vue de résoudre un problème d'ignorance ? »²¹⁴

J.-P. Mayele Ilo rappelle que P. Valéry a répondu à cette question dans *Petite lettre sur les mythes* : « le mythe n'est pas produit par l'ignorance, comme son émanation naturelle sans le but ; il est produit pour résoudre une ignorance »²¹⁵. Avec le mythe, on n'atteint pas encore la connaissance rationnelle souhaitée, mais il est l'entre-deux de celle-ci et de l'ignorance totale. De l'analyse des pensées de ces deux auteurs, B. B. de Fontenelle et P. Valéry, J.-P. Mayele Ilo dégage un paradoxe : « dans l'état d'ignorance foncière, l'esprit humain, dans sa démarche pour connaître ce qu'il ignore, se sert nécessairement de ce qu'il connaît déjà plus ou moins »²¹⁶. À propos du mythe, ce paradoxe veut dire que « le mythe est présent à l'origine, c'est-à-dire au cœur même d'un des plus extraordinaires actes de notre esprit, à savoir l'acte de connaître »²¹⁷. Ce que les spécialistes appellent « événement mythique » semble, d'après lui, être « une symbolique de la démarche de la pensée »²¹⁸ ou mieux de l'esprit humain. En plaçant le mythe au commencement comme événement, cela signifie qu'il manifeste constamment

²¹⁴ SMSG, 162.

²¹⁵ SMSG, 163.

²¹⁶ SMSG., 167.

²¹⁷ SMSG, 168.

²¹⁸ SMSG, 168

sa présence dès que la raison humaine se met dans un processus de connaissance supposant des êtres invisibles ou divins.

Ce changement de perspective, où l'ignorance n'apparaît plus comme la cause, mais bien l'antagoniste du mythe, est partagé également par W. F. J. Schelling, dont la pensée influence considérablement celle de J.-P. Mayele Ilo à plusieurs endroits. Il fait un pas en avant en réfutant que la mythologie soit, par l'intermédiaire de la poésie et de la philosophie, une pure invention humaine. Il conçoit la mythologie comme « le produit d'un processus nécessaire »²¹⁹, un processus éclairci par J.-P. Mayele Ilo en termes d'une double articulation, génétique d'une part, de reconnaissance, de l'autre. La mythologie est située dans le rapport entre « les puissances théogoniques réelles »²²⁰ et la conscience humaine créée par elles. Elle est objectivement théogonie et subjectivement processus théogonique dans la conscience humaine²²¹. C'est ainsi que, pour W. F. J. Schelling, « l'essentiel dans la mythologie demeure dans la *relation* entre une réalité générale naturelle et une réalité surnaturelle, invisible par définition, entre deux mondes : le monde naturel, par l'intermédiaire de son côté invisible (la conscience), le seul sans doute qui puisse le rapprocher du monde surnaturel, par voie de conséquence. La réalité des dieux, issue de la présomption de la nécessité de la mythologie, se transforme automatiquement en leur existence »²²². W. F. J. Schelling préfère, contre toute interprétation allégorisante²²³, l'interprétation interne, tautégorique de la mythologie. « Pour elle, dit-il, les dieux sont des êtres qui existent réellement, qui ne sont rien d'autre, ne signifient rien d'autre, mais signifient seulement ce qu'ils sont »²²⁴.

2.2.2. *La rationalité mythique*

²¹⁹ W. F. J. Schelling, Introduction à la philosophie de la mythologie, trad. de l'allemand par Jankélévitch, tome I, Paris 1946, 235 : « La mythologie est le produit d'un processus nécessaire (par rapport à la conscience), d'un processus dont les origines se perdent dans le supra-historique et lui restent cachées, d'un processus auquel la conscience est peut-être à même de s'opposer à de certains moments, mais qui, dans l'ensemble, est irrésistible et plus encore irrésistible ».

²²⁰ W. F. J. Schelling, Introduction à la philosophie de la mythologie, 250.

²²¹ Cf. C. Jamme, Gott an hat ein Gewand, 81.

²²² SMSG, 177.

²²³ Cf. R. Sorel, De l'interprétation du mythe, In : Jacob, A (Éd.), Encyclopédie philosophique universelle. IV Le discours philosophique, Paris 1998, 1498-1512. Il présente les idées-maîtresses de l'interprétation allégorique. Mais il apporte également une précision importante dans l'emploi de ce terme en français : « Il faut distinguer l'*expression allégorique*, qui convertit l'idée en image, de l'*interprétation allégorique*, qui reconstitue l'idée à partir de l'image. Contrairement au français qui confond cette dualité sous le vocable « allégorie », la langue allemande réserve *Allegorie* pour le premier sens et emploie *Allegorese pour le second* » (1500).

²²⁴ W. F. J. Schelling, Introduction à la philosophie de la mythologie, 238.

J.-P. Mayele Ilo pose la question de l'opportunité et de la légitimité du caractère symbolique de la démarche platonicienne pour appréhender le mythique. Cette démarche, qui n'est pas sous la compétence du philosophe, n'est pourtant pas irrationnelle. Il s'agit précisément d'une « rationalité mythique »²²⁵, qu'il tente d'éclaircir à partir de la théorie de D. Sperber sur la psychologie cognitive. Ce dernier distingue deux sortes de rationalité, appelées par J.-P. Mayele Ilo²²⁶, « rationnelle » et « ratio-symbolique ». La première caractérise le traitement rationnel qui ne présuppose aucun traitement symbolique²²⁷. La deuxième se réfère au traitement symbolique, précédé par « un minimum de traitement rationnel »²²⁸. Autrement dit, « toute pensée symbolique a toujours quelque chose de rationnel, tandis que la pensée rationnelle n'a pas toujours quelque chose de symbolique »²²⁹. Le point essentiel de sa thèse se résume en la réponse négative à la question formulée comme titre de l'article : « la pensée symbolique ne saurait être pré-rationnelle »²³⁰. On comprend que la « pensée symbolique est aussi, en profondeur, une pensée mythologique ; mythe et symbole s'entr'appellent. Aussi la théorie du symbole nécessite complémentaiement une théorie du mythe »²³¹. Toutefois, la question pendante est celle savoir si le mythe peut se réduire au symbole.

2.2.3. La critique du symbolisme

J.-P. Mayele Ilo exprime sa conviction que le mythe ne peut en aucun cas se réduire au symbole. « Tout en l'englobant, le mythe dépasse la sphère du symbole »²³². La différence essentielle entre symbole et mythe consiste en ceci que le symbole provient uniquement de l'initiative humaine. Il est anthropocentrique, alors que le mythe, réponse à l'invite discrète du mythique, suppose celui-ci comme un a priori nécessaire. Cet anthropocentrisme est dominant dans la philosophie européenne depuis Thales, qui met entre parenthèses l'explication théologique du réel, présente pourtant dans la mythologie homérique. Protagoras, épris du statut épistémologique, la formule d'une manière laconique et attrayante : « l'homme est la mesure de toute chose ». R. Descartes lui donne un fondement philosophique, qu'il croit inébranlable. En outre, « P.

²²⁵ SMSG, 135.

²²⁶ SMSG, 135.

²²⁷ D. Sperber, La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? », In : M. Izard et P. Smith, La fonction symbolique, Paris 1979, 17-49, 32.

²²⁸ D. Sperber, La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ?, 41.

²²⁹ SMSG, 135.

²³⁰ D. Sperber, La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ?, 41.

²³¹ E. Morin, La méthode 3. La connaissance de la connaissance, Paris 1986, 158.

²³² E. Morin, La méthode 3. La connaissance de la connaissance, 159.

Ricœur est sans doute est l'un des philosophes européens contemporains qui ont installé confortablement dans les esprits, comme une vérité, l'illusion du mythe symbole »²³³. En fait, on étudie souvent le mythe sous l'angle symbolique, lui accordant une fonction soit heuristique, soit signifiante. Parfois on lui reconnaît une fonction révélatrice, sans pour autant accorder de la valeur à la source de cette révélation ou à la modalité de sa manifestation. Qui dit symbole, dit ipso facto langage. C'est l'homme qui crée le symbole comme moyen adéquat pour s'approprier ce qui se donne à lui. La grande faiblesse du symbolisme en philosophie est due au fait « qu'il méconnaît l'évidence de l'extranéité de ce que le symbole précisément représente, ou la nécessité d'un apriori qui justifie le symbole »²³⁴.

2.2.4. La métaphoricité du mythe

Une chose est d'affirmer que le mythe est une métaphore, une autre est de préciser ce qu'on entend par métaphore. L'assertion « mythe est une métaphore », thèse soutenue sans ambages par J.- P. Mayele Ilo s'oppose au programme revu et corrigé de démythologisation de certains chercheurs sur la métaphore, notamment C. Strub, H. Weder et M. Buntfuß. Ils prônent la légitimité de l'interprétation, non existentielle, mais métaphorique du mythe. Ils imaginent la possibilité d'un remplacement total de l'état mythique par celui métaphorique²³⁵. Ainsi, la thèse de la métaphoricité du mythe réduit à néant cette dernière tentative de démythologisation. Il n'y a aucun passage du mythe à la métaphore, car le mythe est déjà une métaphore. Il reste à savoir dans quel sens on pourra accepter le caractère métaphorique du mythe.

Au sein de la nouvelle discussion sur la métaphore²³⁶, on distingue principalement deux sortes de théories : les théories traditionnelles ou classiques et les théories

²³³ PM, 5.

²³⁴ PM, 5.

²³⁵ Cf. C. Strub, , Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg/ München 1991, 500: „...wir können den Mythos durch Metaphern ersetzen. Es kann dann zwar keinen unmetaphorischen Sprachzustand, aber einen mythenlosen Zustand geben“; H. Weder, Mythos und Metapher – Überlegungen zur Sachinterpretation mythischen Redens im Neuen Testament, in: B. Jaspert (Hrsg.), Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, Göttingen 1991, 52: „Deshalb können wir uns von der johanneischen Theologie einen hermeneutischen Hinweis zum Umgang mit mythischen Denken geben lassen. Den Hinweis nämlich, dass der Mythos durch die Metapher zu interpretieren ist“; M. Buntfuß, Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, TBT 84, Berlin/New York 1997, 134: „ Der Mythos bedarf zwar der Entmythologisierung. Aber nicht durch Existentialisierung, sondern durch Metaphorisierung. Die adäquate Transformation mythischen Redens kann selbst nur in sprachlicher Form erfolgen. Die dazu erforderliche Heuristik stellt die Metaphorologie bereit“ .

²³⁶ Pour un aperçu général sur les recherches de la métaphore: cf. E. Eggs, Metapher, in : Historisches Wörterbuch der Rhetorik 5(2001), 1099- 1183 ; A. Haverkamp (Hrsg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, Studienausgabe 1995 ; A. Haverkamp (Hrsg.), Die paradoxe Metapher, Frankfurt a.M. 1998 ; E. Rolf, Metaphertheorien, Typologie, Darstellung, Bibliographie, Berlin 2005.

modernes. Les premières théories, à ne pas identifier avec les théories antiques de la métaphore²³⁷, comprennent celles de substitution et de comparaison. Elles font partie de la rhétorique. Dans la théorie de substitution, la métaphore remplace le *verbum proprium*. Elle joue le rôle d'embellissement, de décoration stylistique du contenu exprimé, qu'il ne change pas. Il est facile de faire le mouvement contraire du mot inapproprié au mot approprié. La théorie de comparaison considère depuis Quintilien la métaphore comme une brève comparaison (*comparison view of metaphor*²³⁸) qui peut être remplacée par une autre correspondante. En prenant l'exemple classique de la théorie de la métaphore antique, Achille est *un lion* équivaut à Achille est *courageux* dans le premier cas ou Achille est *comme un lion* correspond à Achille est *courageux* comme le lion est *courageux* dans le deuxième cas. Ces deux théories se fondent sur l'analogie, depuis la précision suivante de Platon : « ...si l'on n'a que deux choses, il est impossible de les combiner convenablement sans une troisième ; car il faut qu'il y ait entre les deux un lien qui les unisse » (Platon, Timée 31). Or dans la pensée de Platon, c'est l'analogie qui est le lien le plus sublime de tous les liens. Aristote disait : « bien faire les métaphores, c'est bien apercevoir les ressemblances ». Les théories traditionnelles insistent sur le point commun de deux termes en comparaison, le *tertium comparationis*. La caractéristique essentielle de ces deux théories est la fonction non-indispensable ou remplaçable de la métaphore.

Les théories modernes accordent à la métaphore une fonction cognitive spécifique indispensable. La métaphore ne peut pas être substituée par un concept; elle est autoréférentielle. Elle est une démarche de la pensée qui associe, met en relation ou en collision deux concepts, contextes, domaines ou mondes, qui, normalement, ne vont pas ensemble. Cette paire en collision est nommée différemment par les spécialistes : ténor et véhicule (I. A. Richards), focus et frame (Max Black), métaphore et métonymie (R. Jakobson). C'est la raison pour laquelle plusieurs auteurs mettent en relief l'écart sémantique ou l'erreur sémantique de la métaphore. G. Ryle parle de « *category*

²³⁷ Cf. E. Eggs, Metapher, 1100 : „Wesentliches Ergebnis der Erörterung der griechischen und lateinischen Rhetorik ist einmal, dass die Metapher durchgängig als *Übertragung* und nicht – wie ein heute noch weit verbreitetes Vorurteil unterstellt- als Substitution verstanden wurde, zum andern, dass die antike Rhetorik den spezifischen semiotischen Status der Metapher d.h. die ihr eigentümliche Form des *Anders-Sagens* im Vergleich zur Allegorie, Ironie oder sogar zu den Nachbarschaftstropen Metonymie oder Synekdoche nicht begrifflich bestimmen konnte“; R. Zimmermann, Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung, in: J. Frey, J. Rohls & R. Zimmermann, Metaphorik und Christologie, Berlin/New-York 2003, 1-33, 7: „Dass die antike Metaphertheorie insbesondere die Ausführungen von Aristoteles nicht mit dieser modernen Vorstellung identisch sind, wurde in der letzter Zeit häufig nachgewiesen“.

²³⁸ M. Black, Models and metaphors. Studies in Language and Philosophy, Ithaka/New York ³1966, 31 et 35.

mistake »²³⁹ ; N. Goodman l'enrichit en parlant de « *calculated category mistake* »²⁴⁰. Ce qui montre que c'est une erreur voulue et acceptée. C. Strub propose de parler non plus d'erreur calculée, mais d'une « *Kalkulierte Absurdität* »²⁴¹ (absurdité calculée). Selon lui, l'absurdité est constitutive à la métaphore. À notre humble avis, il est préférable de l'appeler « *absurdité articulée* », qui exprime mieux cette articulation qui naît entre ces deux concepts, domaines, contextes ou mondes mis en relation. L'une des originalités des théories modernes est la suppression du *tertium comparationis*. En tant que théorie de tension, d'action réciproque ou, selon l'expression de M. Black, d'interaction (*interaction view of metaphor*²⁴²), elle est un rapport binaire et non ternaire comme dans les théories traditionnelles. Les deux éléments mis en relation agissent réciproquement l'un sur l'autre, ils s'articulent sans troisième élément. La ressemblance entre les deux n'est créée que par la métaphore elle-même²⁴³.

C. Strub apporte une précision sur les deux types de théories dont la portée est très importante pour la compréhension même de la métaphoricité du mythe. Selon lui, le changement de paradigme dans l'appréciation des métaphores, si elles sont à substituer ou pas, ne peut être expliqué que de manière historique et non systématique interne. Il juge faux de penser que les théories modernes ont rendu complètement obsolètes les classiques (ou traditionnelles). Les métaphores ne sont pas des formulations seulement de l'expérience quotidienne des hommes, mais également des questions fondamentales, en l'occurrence la question de Dieu, l'unité de l'univers, la question de la vie après la mort, la particularité de l'individu, qui constituent le socle et l'orientation de ces expériences quotidiennes. Aussitôt que l'appréciation de ces questions ontologiques a changé fondamentalement, la valeur de la métaphore a aussi changé fondamentalement²⁴⁴ : « ...l'exigence pour le caractère indispensable de la métaphore est le centre linguistique de l'ontologie postanalogique moderne... »²⁴⁵.

Fort de cette distinction de deux types des théories de la métaphore, on est conscient que l'assertion « mythe est une métaphore » peut se laisser interpréter dans

²³⁹ G. Ryle, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart 1969 (engl. Orig.: *The Concept of Mind*, London 1949), 14-17.

²⁴⁰ N. Goodman, *Sprachen der Kunst*, Frankfurt a. M. 1973 (engl. Orig.: *Languages of Art*, Indianapolis 1968), 82: "A Metaphor might be regarded as a calculated category mistake".

²⁴¹ C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg/ München 1991.

²⁴² M. Black, *Models and Metaphors*, 38.

²⁴³ Cf. C. Strub, *Abbilden und Schaffen von Ähnlichkeiten. Systematische und historischen Thesen von Zusammenhang von Metaphorik und Ontologie*, in: L. Danneberg & A. Graeser & K. Petrus (hrsg.), *Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher in Wandel von Sprache und Wissenschaft*, Bern u.a. 1995, 105-125.

²⁴⁴ Cf. C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, 26-28.

²⁴⁵ C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, 28.

deux directions diamétralement opposées. Quand on la comprend dans le cadre des théories classiques sur la métaphore, le mythe devient réductible à autre chose, comme dans la tradition de l'interprétation allégorique. C'est le sens qu'on retrouve aussi dans le livre *The Myth of God Incarnate* dirigé par J. Hick²⁴⁶. Ce dernier, dans son livre *The Metaphor of God incarnate (1996)*²⁴⁷ conçoit clairement le mythe comme une métaphore, dans le cadre toutefois de la conception narrative du mythe et de la théorie de substitution de la métaphore. J.-P. Mayele Ilo, si même cite-t-il E.R. MacCormac²⁴⁸ au début de son explication, reste fidèle à l'école de Bruxelles où il a étudié, appelée « nouvelle rhétorique » qui, aux dires de C. Strub, est le prolongement des théories rhétoriques classiques. Conscient des limites de cette école²⁴⁹, on préfère se baser sur le paradigme de théories modernes de la métaphore pour comprendre en quoi le mythe est une métaphore.

En comparant la conception du mythe dans la pensée de J.-P. Mayele Ilo et le paradigme des théories modernes, on atteint une confirmation probante du trait métaphorique du mythe. Du point de vue subjectif, la métaphore et le mythe sont des démarches de l'esprit humain en vue de la connaissance, qui sont indispensables et irréductibles. La métaphore est un processus de connaissance de l'inconnu, du non-familier. Elle est selon sa « *logic of discovery* » un moyen approprié pour approcher l'inconnu. Dans le cadre du mythe, l'inconnu est le mythique. « Sa connaissance est essentiellement distordue pour les êtres de ce monde, car pour l'éclairer, pour "voir" ou pour avoir accès à lui de manière volontaire, il faut se référer au visible, lui emprunter certains de ses éléments y compris la spatialité. D'où l'inévitable distorsion dans la manière de "voir", de parler de l'invisible ou dans la connaissance que l'on peut en avoir. D'où également, la nécessité de la métaphore, afin d'accéder à sa

²⁴⁶ Cf. Philadelphia 1977, cité selon traduction allemande, J. Hick (Hrsg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979, 188: „Ein Mythos ist eine Geschichte, die erzählt wird, aber *nicht buchstäblich wahr ist*, oder eine Idee oder ein Bild, die oder das auf eine Person oder Sache angewandt wird, aber nicht buchstäblich zutrifft, sondern bei den Hörern eine bestimmte Haltung oder Einstellung herbeiführt.“

²⁴⁷ J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993, 105: "A myth, so defined, is a much extended metaphor".

²⁴⁸ Cf. E. R. Mac Cormac, *A cognitive Theory of Metaphor*, London 1985, 9; Id., *Metaphor and Myth in Science and Religion*, London 1976.

²⁴⁹ On peut citer ici deux auteurs qui indiquent les faiblesses de ce courant : E. Eggs, *Metapher...*, 1102 : „Auch die <Neue Rhetorik> von PERELMAN/OLBRECHTS-TYTECA, die als erste die Metapher systematisch im Kontext der auf Analogie gründenden Argumentationsformen untersuchen, kann trotz einer Fülle von faszinierenden Einzelbeobachtungen nicht überzeugen, weil Sprache – wie schon bei Aristoteles- als immer schon vorgegebenes, sinnkonstituierendes System ausgeblendet ist“; C. Strub, *Kalkulierte Absurditäten*, 37: „Mir scheint nun weiterhin, daß die klassische rhetorische Theorie und ihre Fortsetzung in der « nouvelle rhétorique » den Skandal der Metapher nicht in angemessener Weise in den Blick bekommen kann“.

connaissance »²⁵⁰. Cela veut dire que chaque fois que la métaphore concerne les thèmes en connexion avec le monde invisible ou divin, elle doit être nommée mythe. Celui-ci est donc la métaphore spéciale en rapport avec le monde divin. Aussi du point de vue objectif, on atteint également le même résultat. On remarque que dans la métaphore on articule deux concepts, deux domaines, deux contextes ou deux mondes disparates. C'est la même logique qu'on retrouve dans la définition du mythe de J.-P. Mayele Ilo: *le mythe est une structure articulée de couple mixte invisible/visible (ou monde divin/monde humain)*. Ainsi compris, le mythe est un cas particulier de la métaphore. Il y a mythe, lorsque les deux éléments de la métaphore concernent le monde divin et le monde humain. Ainsi, les métaphores fondamentales chrétiennes de l'incarnation de Dieu, du royaume de Dieu, de la résurrection de Jésus, etc. présentent, comme nous le verrons dans la partie consacrée à la christologie biblique et dogmatique, la structure mythique. Si on prend l'exemple de « Jésus est Fils de Dieu », qui est on n'est plus claire une métaphore, on y découvre une structure mythique, qui met en relation Jésus (monde humain) avec Dieu (monde divin) sous le schème étendu de la parenté.

Deux cas vont nous intéresser ici. Le premier est celui de la métaphorologie de Hans Blumenberg. À voir de près, le mythe ne serait-il pas une « métaphore absolue »? Dans son article *Paradigmen zu einer Metaphorologie*²⁵¹, publié de façon posthume come livre autonome, H. Blumenberg s'est adonné à l'exercice de la comparaison entre la métaphore absolue et le mythe. En effet, une métaphore absolue n'est pas une « métaphore de l'absolu »²⁵². Elle présente selon lui les caractéristiques suivantes: la métaphore absolue est irréductible au concept ; elle est susceptible d'être corrigée ou remplacée par une autre métaphore beaucoup plus précise²⁵³. Elle est réfractaire à la prétention terminologique qu'elle peut être résolue en une conceptualité. Au mythe ne s'applique qu'à la première caractéristique de la métaphore absolue. Comme elle, il est irréductible au logos. Cependant, la différence entre le mythe et la métaphore absolue est, d'après lui, d'ordre génétique : c'est son origine immémoriale et insondable, sa source divine qui distingue le mythe de la métaphore absolue qui, par contre, peut être une fiction²⁵⁴. Il nous semble que les deux autres caractéristiques de la métaphore absolue ne concernent que la diversité mythologique. C'est en elle que se joue souvent l'exercice de correction ou de remplacement des versions précédentes ou quelques unes

²⁵⁰ SMSG, 236.

²⁵¹ Cf. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6, 1960, 5-142, 301-305.

²⁵² M. Buntfuß, *Tradition und Innovation*, 87.

²⁵³ Cf. H. Blumenberg, *Paradigmen*, 9.

²⁵⁴ Cf. H. Blumenberg, *Paradigmen*, 83-84.

de leurs composantes par celles postérieures avec la prétention d'être beaucoup plus précis qu'elles. Pour lui, le mythique est l'inexprimable²⁵⁵. On est ici devant le problème de l'exprimable et de l'inexprimable. Hans Blumenberg recourt au paradigme de la métaphorique « explosive » ou « de l'éclatement » (*Sprengmetaphorik*) en se situant dans la tradition de la théologie négative. Il se prend pour l'héritier de Nicolas de Cues, qui parla de la *coincidentia oppositorum*. Ce dernier « inventa la métaphore explosive (*Sprengmetapher*) du cercle dont le rayon devient infini tandis qu'à la périphérie la courbure est infiniment petite, de sorte que courbe et droite coïncident. L'intentionnalité de l'intuition est distendue afin de faire apparaître son caractère vain »²⁵⁶. La métaphore explosive est d'après Nicolas de Cues la seule capable pour conduire à la « *doce ignorantia* », car elle est le seul langage adéquat pour parler de Dieu sans toutefois prétendre le contenir dans l'intuition. Si on exploite bien cette idée, elle convient au mythique décrit par J.-P. Mayele Ilo. H. Blumenberg montre aussi, à partir de la mythologie de caverne de Platon, que « le mythe fait fonction de modèle » dans le sens de la métaphorique de l'arrière-plan (*Hintergrundmetaphorik*), où le mythe est situé à l'arrière-plan de plusieurs expériences quotidiennes, en vue de déterminer, canaliser ou orienter le choix des images dans notre vision du monde. Ce qui nous renvoie au deuxième cas.

S. C. Pepper suggère l'idée de « *root metaphors* »²⁵⁷, qui sont des métaphores hypothétiques servant de présupposés fondamentaux, à la base des théories. E.R. MacCormac va préférer l'expression « *basic metaphors* »²⁵⁸ pour éviter leur restriction aux théories métaphysiques. Elles s'étendent en plus aux disciplines ou sciences particulières, comme la théologie. Elles se transforment en mythe, lorsqu'elles perdent leur trait hypothétique pour acquérir la vérité absolue. « Un mythe est l'affirmation de la vérité absolue pour une théorie ou théologie ». La production du mythe s'accomplit ainsi aussi bien dans la religion que dans la science²⁵⁹. Il illustre par l'exemple des théologiens, qui postulent consciemment ou inconsciemment les métaphores fondamentales sur le monde et l'homme. La foi religieuse que Dieu agit dans le monde forme la métaphore fondamentale suivante : « le monde est l'arène des actions de Dieu ». Elle sous-tend une panoplie des catégories théologiques trouvant interprétation

²⁵⁵ Cf. H. Blumenberg, *Ausblick auf eine Theorie der Unbegreiflichkeit*, in: A. Haverkamp (hrsg.), *Theorie der Metapher*, 438-454, 444: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mythische“.

²⁵⁶ H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt am Main 1979, cité selon la traduction française de L. Cassagnau, *Naufrage avec spectateurs*, Paris 1994, 103.

²⁵⁷ Cf. S. C. Pepper, *World Hypotheses*, Berkeley 1970.

²⁵⁸ Cf. E. R. MacCormac, *Wissenschaftliche Mythen. Zur Hübners Kritik der wissenschaftliche Vernunft*, in: H. Lenk & Al., *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität*, München 1986, 103-120, 111.

²⁵⁹ Cf. E. R. MacCormac, *Metaphor and Myth in Science and Religion*, Durham 1976.

et confirmation dans la vie concrète des croyants. Vu que la vérification empirique de l'action du Dieu invisible dans le monde paraît aux yeux d'E. R. MacCormac impossible, cette métaphore fondamentale sert avant tout comme une hypothèse suggestive. Elle devient mythe, lorsque les théologiens lui attribuent la qualité de la vérité absolue.

Il est clair que E. R. MacCormac, qui entreprend une analyse purement externe de la foi, peut se permettre d'envisager ce passage d'une hypothèse suggestive à la vérité absolue, qu'on trouve souvent dans la science. Pour le théologien, il n'en est pas question. Les métaphores fondamentales de la foi religieuse relèvent uniquement de la vérité absolue. Il ne suppose pas que Dieu agit dans le monde, il a la ferme conviction qu'il agit dans le monde. Cela veut dire que, dans la logique conséquente de sa thèse qu'il défend, la métaphore fondamentale religieuse ne se convertit pas en mythe. Elle est toujours un mythe, parce qu'elle est dotée d'une vérité absolue.

2.2.5. Le mythe comme processus de divinisation

Traditionnellement, note J.-P. Mayele Ilo, on nomme la connaissance en termes de victoire ou de lumière, qui triomphe de son adversaire, l'ignorance. Il est plus que temps d'en parler en termes de promotion humaine. Dans le mythe en tant que démarche de la connaissance de l'esprit humain, l'homme accède au monde invisible, non pour être aliéné, mais pour amplifier ses capacités épistémologiques et ontologiques. Par ce processus de connaissance du mythique, l'homme participe déjà au monde divin. Dans le mythe se reflète tout le mystère de l'homme appelé à dépasser l'état d'ignorant à celui de connaissant, du sage, qui était dans la pensée de Pythagore le lot de Dieu. Ce trajet gnoséologique est, à chaque acte de connaissance, un pas de plus dans le cheminement vers la divination de l'homme.

2.3. Le mythique

Dans le langage de J.-P. Mayele Ilo, le terme mythique équivaut à deux autres : « Invisible » et « divin »²⁶⁰. En voulant exprimer la richesse de leur réalité, il emploie les expressions suivantes : « monde mythique », « monde invisible », « monde divin » par comparaison au monde humain. Les expressions qu'il utilise le plus sont ceux de l'invisible et du monde invisible, termes fréquents également chez L. Couloubaritsis,

²⁶⁰Cf. K. Kérenyi, *Umgang mit Göttlichem. Über Mythologie und Religionsgeschichte*, 1955, 13: „ « Das Göttliche », (...) ist der älteste Ausdruck unserer europäischen Tradition, durch den gerade jene Sphäre in ihrer Gesamtheit zur Sprache kam“; 17: „Alles Religiöse setzt das Göttliche voraus, nichts Religiöses ist ohne Offenbarwerden von etwas Göttlichem denkbar“.

qui exerce sûrement une influence non-négligeable dans l'adoption de ce terme par son disciple. Un autre auteur, J. Servier, joue un rôle prépondérant dans ce choix. Il incline pour le concept de « l'invisible » par rapport à celui du « numineux » ou du « sacré ». Car pour lui, « l'Invisible est dans l'homme plus réel, plus présent, plus sensible que n'importe quelle partie de son corps. [Il] est autour de l'homme comme un milieu qui enregistre chacune de ses actions terrestres et les réfléchit en conséquences qui seraient inéluctables sans l'action de médiateurs, invisibles eux aussi »²⁶¹. Il ressort de ce texte que l'invisible n'est pas une pure invention humaine. Il insiste sur son double aspect intérieur et extérieur. L'invisible est au centre de l'expérience intérieure et extérieure de l'homme. Il va de soi que J.-P. Mayele Ilo va le trouver intéressant pour décrire sa pensée. Il ne rejette pas les autres expressions, qu'il utilise souvent comme ses synonymes. Notre préférence tombe sur les vocables « mythique » et « monde mythique », sans être pourtant un choix exclusif, que J.-P. Mayele Ilo a retenu dans le schéma au début de ce chapitre.

2.3.1. La différence entre le mythique en soi et le mythique accueilli

Avant tout, J.-P. Mayele Ilo affirme, comme W. F. J. Schelling, W.F. Otto, L. Lévy-Bruhl, K. Kérenyi et M. Eliade, etc. l'existence du monde mythique : « ...de l'invisible en général et quelle qu'en soit la conception ou la représentation, il est raisonnable d'abord d'affirmer qu'il *est* un réel, dont l'existence ne dépend nullement de l'homme »²⁶². Il met cependant un bémol en assurant qu'il faut toujours avoir à l'esprit la distinction entre le mythique en soi et le mythique accueilli par l'homme. Entre les deux, « on doit s'attendre à un décalage, à une sorte de réduction, due simplement aux limites des capacités réceptives et représentatives de l'homme, d'une part, et à la richesse infinie de la compréhension de l'invisible en soi, qu'il y a tout lieu de supposer, d'autre part »²⁶³. Il s'avère que le mythique en soi n'est connu par personne. L'homme ne connaît que le mythique-se-donnant-à-être-dit, qui s'adapte au niveau de son imagination et de son intelligence. Il est difficile voire impossible de le penser au-delà de conditions de l'entendement humain. On doit pouvoir apprendre, pourquoi pas le prendre comme modèle, de la modestie de Platon, suivi ultérieurement par le courant de la théologie négative.

La distinction entre le mythique en soi et le mythique révélé et reçu dévoile une participation réciproque entre l'homme et le mythique, entre le visible et l'invisible.

²⁶¹ J. Servier, *L'homme et l'invisible*, Paris 1974, 9-10.

²⁶² SMSG, 235.

²⁶³ SMSG, 233.

Dire que le mythique suscite la réplique humaine dans la démarche de la pensée en tant que mythe « fait que celui-ci est en soi déjà l'un et l'autre, c'est-à-dire une réalité complexe »²⁶⁴, une structure articulée de couple mixte.

2.3.4. Le contenu du monde mythique

J.-P. Mayele Ilo conçoit la réalité du monde invisible à deux niveaux : d'abord, il affirme l'existence des personnes distinctes : dieu (x), démons, anges, ancêtres, génies, défunts, etc. il ajoute également tout ce qui est distinctif de ce monde, comme des pures virtualités (par exemple des enfants à naître) ; ensuite, il insiste sur l'interaction entre ces êtres du monde mythique et ceux de ce monde. Les premiers « peuvent entrer en contact ponctuellement ou de façon prolongée avec les êtres de ce monde, ou simplement prendre, dans ce cas, une de leurs formes, tout comme il arrive à certains esprits de ce monde d'entrer en contact avec l'autre monde d'une manière plus ou moins prolongée aussi »²⁶⁵. Si on analyse minutieusement ces deux aspects, on se rend compte que J.-P. Mayele Ilo laisse ouvert la question du nombre exacte des personnes et éléments composant le monde mythique. Cela a été fait par les diverses cultures et religions de part le monde. Ce sont elles qui ont réalisé de manière diachronique et synchronique les structurations divergentes. De manière diachronique, il s'agit d'une structuration et restructuration interne à une culture ou une religion au cours de l'histoire. Par exemple, le passage de la représentation thériomorphe à celle anthropomorphe, du culte des ancêtres à leur divinisation, ou encore du polythéisme (monolâtrie) au monothéisme dans l'évolution culturelle et religieuse. De manière synchronique, on note un grand éclatement des conceptions du monde mythique dans les différentes religions et confessions religieuses d'un temps donné. Ce qui est déterminant, suivant J.-P. Mayele Ilo, c'est l'affirmation de l'existence du mythique et son enchevêtrement avec le monde visible. Le polythéisme n'est pas distinctif du mythique, il n'est que l'une des structurations possibles de son contenu, tout comme d'ailleurs le monothéisme. La logique du mythique, poursuit J.-P. Mayele Ilo, ne promeut ni une cloison étanche ni une confusion entre les deux mondes, et leurs éléments respectifs.

2.4. Les rapports du mythe au temps et à la vérité

2.4.1. Le rapport du mythe au temps

²⁶⁴SMSG, 236.

²⁶⁵SMSG, 236.

Avant de donner son point de vue, J.-P. Mayele Ilo discute les pensées de J. Pépin, M. Eliade et P. Ricœur, qui insistent sur la relation entre le mythe et le temps. Étant donné que M. Eliade, phénoménologue et historien des religions, fait autorité, autorité sur laquelle les deux autres prennent appui à leurs argumentations respectives, il va de soi de commencer par lui. Dans une analyse serrée des écrits de M. Eliade²⁶⁶, il appert que l'essence du mythe est narrative²⁶⁷, son origine atemporelle, sa condition de possibilité temporelle, sa fonction révélatrice et structurante, sa finalité axiologique, exemplaire, qui sert de valeur normative de comportement²⁶⁸. J.-P. Mayele fait remarquer que M. Eliade transpose l'opposition sacré/profane, chère à l'école durkheimienne, sur sa conception du temps : il distingue ainsi le temps sacré ou le temps mythique et le temps profane. Il résume la conception du temps de M. Eliade en rapport avec le mythe en six points suivants²⁶⁹ :

- La distinction entre *l'époque mythique* et *le temps hiérophanique* : la première s'est effectuée *ab origine, in illo tempore*. Le deuxième dépend de la l'initiative de l'Absolu, qui a le pouvoir à tout moment de changer toute portion du temps profane en temps hiérophanique, en créant une cratophanie, une hiérophanie, une théophanie.

- Le temps mythique, appelé aussi temps sacré ou Grand temps est différent du temps profane.

- Le mythe et le temps sont étroitement liés. Le mythe, en tant que récit d'une histoire sacrée, associe le temps profane et le temps mythique ou sacré. Le mythe comme récit a besoin du temps chronologique pour qu'il soit possible. Mais il raconte un événement primordial, qui s'est passé *in illo tempore*.

- Le mythe-récit est une répétition d'un archétype qui a une double tâche : *réactualiser* le « *Grand temps* », d'un côté, *abolir* la durée profane, temps chronologique ou historique, de l'autre côté.

- Les rituels sont dotés de même pouvoir d'abolir le temps profane et de générer le temps sacré.

- L'abolition du temps profane s'accomplit de façon implicite ou explicite, et en tout cas symbolique.

²⁶⁶ Cf. M. Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1949 ; M. Eliade, *le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 149 ; M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957 ; M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963 ; M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965.

²⁶⁷ Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, 16 : « Personnellement, la définition qui me semble la moins parfaite, parce que la plus large, est la suivante : le mythe raconte une histoire sacrée... » ; M. Eliade, *Le sacré et le profane*, 84 : « le mythe raconte une histoire sacrée, c'est-à-dire un événement primordial qui a eu lieu au commencement du Temps, *ab initio* ».

²⁶⁸ Cf. SMSG, 139.

²⁶⁹ Cf. SMSG, 141.

Le second auteur est J. Pépin. Il distingue deux points de vue sous lesquels on peut comprendre le rapport entre mythe et temps : le point de vue de l'*expression* narrative et celui de l'*interprétation* aperceptive du mythe²⁷⁰. Dans le premier, il règne une connexion nécessaire entre le mythe et le temps. Car une conception narrative du mythe présuppose un avant et un après. La narrativité qui affecte le mythe exige la chronologie. C'est ainsi que J. Pépin, pour faire ressortir le rapport du mythe ainsi conçu et le temps, formule l'équation suivante : *mythe = signifié + temps*. Le second point de vue est celui de l'exégèse allégorique. La formule par laquelle J. Pépin esquisse les contours de la corrélation entre mythe et temps montre que l'interprétation aperceptive du mythe n'est pas une variante de la première, qui affirme la nécessité du temps dans l'essence du mythe : *mythe = signifié – temps*. Ce qui rend la négation du temps plus certaine, pense J. Pépin, est sa présence chez certains célèbres auteurs, en l'occurrence G. Van der Leeuw²⁷¹, M. Leenhardt²⁷², R. Caillois²⁷³ et G. Gusdorf²⁷⁴ et surtout M. Eliade.

Dans sa discussion avec J. Pépin, J.-P. Mayele relativise deux points suivants : d'un côté, la « chronologie n'est ici inhérente au mythe que dans la mesure où celui-ci est d'abord défini -par option- comme une narration. Dès que le principe de le définir autrement est envisageable, voire acquis, il paraît logique que, entre le temps et le mythe, il n'y a plus d'inhérence nécessaire » ; de l'autre côté, la condition implicite et symbolique de l'abolition du temps profane signifie tout simplement que celui-ci *se potentialise* ; car une abolition réelle et totale est impensable, car le temps supposé aboli est régénérable, réactualisable. Si M. Eliade parle d'*abolition implicite* du temps, ne relativise-t-il pas cette opération ? À un autre point de vue, le « Grand Temps » est nécessairement antérieur et postérieur, c'est-à-dire transcendant et immanent au temps profane ; autrement dit, il l'englobe. L'opposition entre temps sacré et temps profane doit se comprendre comme « une sorte de chassé-croisé ou d'équilibre dynamique : l'un est-il actualisé ? L'autre se potentialise nécessairement et automatiquement ». C'est ainsi que J.-P. Mayele trouve exagéré d'exprimer un tel dynamisme par un symbole mathématique de négation (-), qui lui semble inadéquat, quelque peu

²⁷⁰ J. Pépin, Le mythe et le temps, in: Les études philosophiques, 17 (1962), 55-68. Ce texte a été repris comme appendice II à la nouvelle édition, revue et augmentée de son livre Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1976.

²⁷¹ Cf. G. Van der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion, Paris 1970.

²⁷² Cf. M. Leenhardt, Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris 1947.

²⁷³ Cf. Caillois, Le mythe et l'homme, Paris 1972.

²⁷⁴ Cf. G. Gusdorf, Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie, Paris 1953.

déformant. A la place d'abolition et de négation, ce sont des concepts de potentialisation (ou virtualisation) et actualisation qui sont conformes.

Le troisième auteur est P. Ricœur, qui aborde aussi la question de la relation entre temps et mythe, spécialement dans son grand projet de son livre *Temps et récit*²⁷⁵. Sa préoccupation est celle de savoir si le temps humain est un temps qui se raconte, se raconte t-il directement ou indirectement ? Pour lui, le temps ne se donne qu'indirectement. En accordant un crédit particulier au *linguistic turn*, il montre que la narration apparaît « comme une réplique aux premières apories de la temporalité (entre le temps psychique, temps intérieur de l'âme et le temps cosmologique, temps extérieur du monde), puisqu'elle rend possible, grâce à la mise en intrigue, une configuration du temps, une "synthèse de l'hétérogène"²⁷⁶. L'avantage qui revient au temps raconté est d'être « un pont jeté par-dessus la brèche que la spéculation ne cesse de creuser entre le temps phénoménologie et le temps cosmologique »²⁷⁷. Mais le genre narratif est hétérogène : il est à la fois récit historique et récit fictif. « Voilà donc postulée la parenté profonde de l'œuvre romanesque et du récit historique : la *refiguration* du temps »²⁷⁸. C'est la mise en intrigue, dont la fonction est essentiellement mimétique, qui permet une représentation adéquate du temps. La narration montre d'autant plus ses limites, qu'elle ne réussit pas à répliquer aux deux dernières apories du temps. D'une part, la bonne corrélation entre l'unité plurielle des ek-stases du temps (futur-passé-présent) et la médiation imparfaite de la conscience historique ne peut pas être portée au compte du récit. D'autre part, ce dernier manifeste ses limites, qu'il ne peut tout dire de l'action et du temps qui, comme chez E. Kant, demeure mystérieux, insondable, inscrutable. Il laisse ainsi « sa place au mythe qu'il avait cru dépasser. Ni le Logos ni le récit ne sont prémunis contre un retour possible du mythe destiné à répondre à l'inscrutabilité du temps »²⁷⁹.

Paul Ricœur échappe t-il à l'option narrative? Pas vraiment. Sa conception du mythe est narrative: « ...myth is a narrative of origins, taking place in a primordial time, a time other than that of everyday reality; history is a narrative of recent events, extending progressively to include events that are further in the past but that are, nonetheless, situated in human time »²⁸⁰. La distinction entre le mythe et l'histoire est

²⁷⁵ Cf. P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, Paris 1983; P. Ricœur, *Temps et récit*, tome 2 : La Configuration dans le récit de fiction, Paris 1984 ; P. Ricœur, *Temps et récit*, Tome 3 : Le Temps raconté, Paris 1985.

²⁷⁶ O. Mongin, *Paul Ricœur*, Paris 1998, 121.

²⁷⁷ P. Ricœur, *Temps et récit*, Tome 3 : le Temps raconté, Paris 1985, 352.

²⁷⁸ R. Miguelez, *Narration, connaissance et identité chez P. Ricœur*, in : *Philosophiques* 2(1987), 425-433.

²⁷⁹ O. Mongin, *Paul Ricoeur*, 157.

²⁸⁰ P. Ricoeur, *Myth and History*, in: M. Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 10, London/New York 1987, 273-282.

déterminée par leur référence différente au temps. Si le premier se réfère à l'événement fondamental qui a lieu dans « un temps avant toute histoire », in *illo tempore*, la seconde raconte les événements dans l'histoire. Il s'avère que P. Ricoeur fait siens les résultats de recherches de M. Eliade sur le mythe. On trouve également une autre conception ricœurienne très intéressante du mythe: « ...what is at stake in any such foundation is to relate our own time to this other time, whether this be in the form of participation, imitation, decadence, or abandonment. *It is precisely this relation between our time and the time of the myth that is the essential factor constituting the myth*, rather than the types of things founded by it, whether the latter include the whole of reality- the world- or a fragment of reality- an ethical rule, a political institution or even the existence of man in a particular condition fallen or innocent »²⁸¹. Le mythe comme paradigme, selon P. Ricoeur, est une relation entre temps chronologique et celui non-chronologique, qui rejoint sans doute la conception du mythe de J.-P. Mayele Ilo. De toute manière, le temps mythique n'est caractérisé ni par la succession et ni par la chronologie. Le mythe n'a avec celles-ci qu'un rapport externe, *purely pragmatic*, c'est-à-dire le mythe emprunte pour des raisons purement pratiques la trame historique comprenant les deux formes temporelles.

P. Ricoeur n'oublie pas la question de l'opposition supposée entre le temps cyclique et le temps linéaire. Il est fréquent de penser que le temps mythique ne serait que cyclique. Pour lui, la conception du temps cyclique n'a pas un sens unique. Il semble que la conception du temps linéaire comme alternative du temps cyclique n'est que le produit de la cosmologie et de l'astronomie modernes ou des idéologies du progrès. Aussi une même culture peut avoir produit des mythologies contraires selon la perspective du temps linéaire et celle du temps cyclique²⁸². Dans le même ordre d'idée, B. Janowski a récemment remis en question l'opinion courante depuis Augustin en passant par Nietzsche et M. Eliade jusqu'à J. Taubes, Th. Bomann, G. Scholem, etc., selon laquelle les grecs diffèrent complètement des juifs et chrétiens dans leur conception du temps. Autant les premiers pensaient le monde de manière cyclique, autant les seconds avaient une conception linéaire du temps. Une dualité pareille n'est confirmée par aucune de deux traditions. Chaque culture dès par le monde combine la conception cyclique du temps avec celle linéaire. La singularité de chaque culture provient de la combinaison particulière de ces deux aspects²⁸³.

²⁸¹P. Ricoeur, *Myth and History*, 275. C'est nous qui soulignons.

²⁸² P. Ricoeur, *Myth and History*, 274-275.

²⁸³ Cf. B. Janowski, *Das Doppelgesicht der Zeit . Alttestamentliche Variationen zum Thema „Mythos und Geschichte*, in: *Zur Debatte* 37 (2007), 21-23, 22: „Jede Kultur entwickelt Formen und Institution der Zyklierung wie auch der Linearisierung von Zeit. Die Zyklierende Institutionen (=Riten) dienen der

Il reste toutefois de livrer le point de vue de J.-P. Mayele Ilo. Il lui paraît strictement illogique de poser le mythe défini comme un récit à l'origine de tout, au commencement du temps. Ce qui convient à ce stade, c'est un fait, un événement, une chose, une personne. Il est courant de distinguer à la suite de la pensée durkheimienne, « temps sacré » et « temps profane », laissant néanmoins la possibilité au temps profane de « donner lieu, en son sein, à des émergences ponctuelles du temps sacré, dont les fêtes sous leurs diverses modalités, sont des exemples typiques. »²⁸⁴. Il est certain, selon J.-P. Mayele Ilo, que les deux qualificatifs du temps ne représentent pas deux temps différents, mais deux dimensions, deux modalités vécues du temps qui n'est ni exclusivement chronologique, irréversible, ni exclusivement non-chronologique, réversible. Il s'agit en fait, pense-t-il du « temps total »²⁸⁵, qui est potentiellement ou actuellement chronologique ou non-chronologique. Ainsi donc, le temps sacré et le temps profane « ne sont en réalité que des prises de vues sur le temps intégral »²⁸⁶.

J.-P. Mayele Ilo tente de tracer les contours négatifs du temps total. « Il n'est pas la somme du passé, du présent et de l'avenir, lesquels sont des découpages chronologiques, par le langage, du temps historique ; il n'est pas non plus à confondre avec l'éternité, conçue comme la modalité de vie dans le futur : ce qui la réduit encore à la dimension du temps chronologique, projetée dans un futur au-delà du futur temporel »²⁸⁷. Faisant l'effort d'éclairer l'expérience de deux dimensions du temps, J.-P. Mayele explique que l'on fait l'expérience du temps chronologique ordinaire, lorsqu'on actualise la fonction de nos sens externes correspondant à la potentialisation de la fonction de notre sens interne. L'actualisation de la fonction de notre sens interne déclenchant automatiquement la potentialisation de nos sens externes réalise l'expérience du temps onirique ou mystique. Dans celui-ci, il est possible de faire un aller retour dans le passé comme dans le futur simultanément, sans croiser les frontières entre le passé, le présent et le futur ; la division en toutes ces phases, à vrai dire s'estompe²⁸⁸.

2.4.2. Le rapport du mythe à la vérité

Erneuerung der Zeit und des (individuellen wie sozialen) Lebens, die linearen Institutionen dagegen dienen dem sozialen und kulturellen Gedächtnis, das auf jede (individuelle wie kollektive) Identität angewiesen ist".

Erst das spezifische Zusammenspiel von Linearität und Zyklichkeit macht die Besonderheit einer bestimmten Kultur aus".

²⁸⁴ PM, 30.

²⁸⁵ PM, 30.

²⁸⁶ PM, 30.

²⁸⁷ SMSG, 154.

²⁸⁸ Cf. SMSG, 156.

La vérité est définie traditionnellement comme *adaequatio intellectus et rei*. Cette définition est susceptible d'une double interprétation, selon que l'un ou l'autre de deux termes est pris comme norme de l'autre, ce qui confère un double sens au mot « vrai ». Quand on dit : « Il est vrai que Paul est debout », le mot « vrai » signifie une qualité de mon énoncé (*Satzwahrheit*), à savoir sa conformité avec une réalité prise comme norme pour la prédication : *adaequatio intellectus ad rem*. Par contre, quand on dit « voilà du vrai cuivre », nous affirmons une qualité de la chose (*Sachwahrheit*), nous prétendons que la chose répond à l'idée ou l'idéal que l'on se fait du cuivre. L'intelligence devient à présent normative. Tout se passe comme si elle allait au devant des choses avec un étalon de mesure. *Adaequatio intellectus et rei* signifie maintenant *adaequatio rei ad intellectum*²⁸⁹.

Les scolastiques pensent que, dans le premier cas, il est question de l'entendement humain qui, pour formuler un jugement vrai, doit se régler sur les choses (*mensuratur a rebus*), tandis que, dans le deuxième cas, *intellectus* signifie intelligence divine, cause exemplaire, ultime de tout l'ordre du créé (*intellectus mensurans*). Kant opère à ce sujet une « révolution copernicienne. Selon lui, il ne s'agit plus pour l'entendement humain, de l'*adaequatio intellectus ad rem*, mais de l'*adaequatio rei ad intellectum*. C'est la matière, diaspora phénoménale, qui doit se conformer aux cadres a priori du sujet. Elle doit recevoir la forme de lui. Heidegger, de son côté, ne rejette pas la formule traditionnelle de la vérité, vérité pensée comme accord, concordance, adéquation. Cependant, il la trouve superficielle, car elle ne dit pas l'essence même de la vérité, ce qui caractérise la vérité en tant que vérité. Il appert chez M. Heidegger que le concept de la vérité n'a de sens authentique que s'il se réfère au terme grec *a-létheia*, qui signifie non-voilement, non-latence, et donc dévoilement. Est vrai, ce qui est sorti des ténèbres de l'oubli, ce qui est non-voilé, manifeste, révélé, tiré au clair éclairci. Est vrai ce qui est dé-voilé, c'est-à-dire soustrait au voilement de ce qui est voilé.

En traitant la question du rapport entre mythe et vérité, J.-P. Mayele distingue trois niveaux concernant respectivement la mythologie, le mythique et le mythe. La conception de la vérité comme adéquation entre l'énoncé ou le discours et l'objet de ce discours ne saurait convenir au mythe. Elle se pose légitimement pour le cas de la mythologie, qui doit correspondre à l'objet, dont elle est l'expression. C'est la première interprétation de la définition de la vérité comme *adaequatio intellectus ad rem* qui transparait dans l'application à la mythologie faite par J.-P. Mayele. « Mais la vérité

²⁸⁹ Cf. P. Kalola, La différence ontologique chez M. Heidegger. Une étude hyperphénoménologique, travail de fin de cycle, Lubumbashi 1993, inédit ; A. Dondeyne, La différence ontologique chez M. Heidegger, in : RPL 50 (1958), 251-293.

concerne effectivement le mythique, et dans ce cas, elle signifie simplement effort du mythique pour se faire connaître, se dévoiler. Bien que relayé par celui de l'homme dans sa démarche de connaissance du mythique, l'effort de celui-ci n'aboutira jamais à faire accéder le mythe [...] à la connaissance intégrale et absolue du mythique. Car, encore une fois, le réel ou le mythique est voilé »²⁹⁰. On y peut lire la conception heideggérienne de la vérité. Le mythe proprement dit, en tant que transcendant et universel, « est une valeur pour l'homme. Poser le mythe comme une valeur, c'est reconnaître qu'il a quelque chose de transcendantal et d'autoritaire qui fait qu'il s'impose à la conscience tant individuelle que collective »²⁹¹. J.-P. Mayele adopte ici la tautologie de F.W.J. Schelling : le mythe n'a d'autre référence que soi-même.

Conclusion de la première partie

Le but de cette première partie s'inscrit d'abord dans la quête millénaire d'un critère objectif pour identifier le mythe. L'analyse approfondie de la conception du mythe chez J.-P. Mayele Ilo nous a aidé à comprendre que l'on ne peut dire ce qu'est le mythe que lorsqu'on dit ce qu'il n'est pas. La réduction du mythe à la mythologie, spécialement à la mythologie narrative et la réduction de la caractéristique du mythe à celle de la mythologie grecque ont brouillé les pistes du dévoilement du mythe. Celui-ci suppose une vision du monde qui intègre le monde invisible et le monde visible. Mais la mythologie ne spécifie pas les contenus de ces deux mondes. Ce rôle revient aux différentes religions depuis l'antiquité jusqu'à aujourd'hui. Ensuite, le mythe appartient à la démarche normale de connaissance de l'esprit humain, la démarche de connaissance métaphorique particulière, parce qu'elle est en quête du mythique.

²⁹⁰ PM, 30.

²⁹¹ SMSG, 248.

Deuxième Partie : La christologie dans le Nouveau Testament et l'histoire du dogme

3. Chapitre: la christologie du Nouveau Testament

Les quelques rares citations du mythe dans le Nouveau Testament (1Tm 1, 4 ; 2 Tm 4, 4 ; Tt 1, 14 ; 2 P 1, 16) ont le sens de mythologie, parce que ce mot est toujours au pluriel (mythes). Il se réfère aux mythologies juives dans un contexte polémique : ces mythologies s'opposent à la vérité du christianisme. Ainsi, le mythe apparaît comme « un concept de lutte » (*Kampfbegriff*)²⁹² contre les doctrines étrangères. C'est ce modèle de conception du mythe qui va presque s'imposer au cours de l'histoire théologique : la vérité du christianisme s'oppose au mythe. En supposant la conception positive du mythe, il nous paraît justifié de vérifier à partir de la christologie néotestamentaire, si le mythe ne structure pas la vérité même du Christianisme.

3.1. La résurrection de Jésus

La résurrection de Jésus est le point de départ et le fondement de la christologie explicite du Nouveau Testament. Elle est au centre même de la foi chrétienne²⁹³. On ne peut vraiment faire ressortir le caractère mythique de la christologie du Nouveau Testament que si on commence par l'analyse de la diversité des témoignages sur l'événement pascal. Il appert qu'elle présente une structure mythique que brodent ou restructurent les différents essais d'expressions de l'événement « **résurrection** ». Il s'agit dans cette recherche d'analyser quelques cas, de formes simples jusqu'aux récits évangéliques.

3.1.1. La tradition des formules

3.1.1.1. Les formules anciennes

3.1.1.1.1. La formule à un membre sur la résurrection

²⁹² W. Burkert & A. Horstmann, *Mythos, Mythologie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 1984, 281-318, 283.

²⁹³ Cf. B. Forte, *Jésus de Nazareth. Histoire de Dieu – Dieu de l'histoire*, Paris 1984, 79 : « Le point de départ de la foi et de la réflexion chrétienne est la résurrection du Crucifié » ; 80 : « La foi et l'annonce des chrétiens repose totalement sur la résurrection ! » ; H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi, erweiterte Neuausgabe*, Würzburg 2002, 24 : « Hat die Auferstehung Jesu nach dem Neuen Testament und der Alten Kirche wie nach den Erkenntnissen großer Theologen unseres Jahrhunderts derart fundamentale und zentrale Bedeutung » ; M. Deneken, *La foi pascalle. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris 1997, 9-10: « la confession de la résurrection du Crucifié constitue le nerf et le centre de la foi chrétienne ».

Il y a presque unanimité parmi les exégètes²⁹⁴ pour reconnaître, comme étant la formulation la plus ancienne sur la résurrection de Jésus, la suivante : « Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts ». Elle est une formule stéréotypée, relativement constante, de variation minime et parsemée dans plusieurs écrits du Nouveau Testament sous diverses formes : la forme participiale d'un prédicat du nom de Dieu : « Dieu, qui a ressuscité Jésus d'entre les morts » (Rm 4, 24 ; 8, 11 ; 2 Co 4, 14 ; Ga 1, 1 ; Col 2, 12 ; Ac 13, 33 ; 17, 31 ; He 13, 20) ; une proposition déclarative : « Dieu (l') a ressuscité Jésus/Christ d'entre les morts » (Rm 10,9b ; 1Co 6, 14 ; 15, 15) ; les formes passives (Rm 6,4 ; 6, 9 ; 7, 4 ; Jn 21, 14 ; 1Co 15, 12-14.16-17.20) ; une proposition relative : « Jésus..., qu'il (Dieu) a ressuscité d'entre les morts » (1Th 1, 10). La formule entre en parallèle avec ses antécédents judéo-vétérotestamentaires aussi bien du point de vue de sa forme que de son contenu. Du point de vue de la forme, elle se réfère à la tradition de confessions de foi et de formules de prières, qui reconnaissent en Dieu le Créateur et le Sauveur : « YHWH, qui a fait le ciel et la terre » (Ps 115, 15 ; Is 45, 7 ; Dn 9, 15 ; Sg 9, 1) ou « YHWH, qui vous a fait sortir du pays d'Égypte » (Ex 6, 7 ; 16, 6 ; Os 13, 4). Du point de vue du contenu, elle ressemble à la prière de la deuxième bénédiction de dix-huit demandes : « Que Dieu soit loué, qui rend vivants les morts »²⁹⁵.

Hans Kessler établit quatre éléments essentiels dans la formule : 1) la forme du verbe à l'aoriste qui indique une action ayant lieu une fois pour toutes dans le passé ; 2) le sujet de l'action est Dieu ; 3) l'objet de l'action est Jésus, qui a été crucifié ; 4) le déterminant participial « des morts » représente une précision sur le lieu (le Schéol) ou l'état (la mort) hors duquel Jésus a été sorti par Dieu²⁹⁶. De ces quatre éléments, on y décèle une structure fondamentale, à double articulation relationnelle et dynamique. La première articulation établit une relation à double sens entre Dieu et Jésus. Le premier sens, actif, est accompli par Dieu. C'est lui qui ressuscite Jésus. Le sens passif est celui de Jésus, bénéficiaire de l'action de Dieu : être ressuscité. Quant à la deuxième, articulation dynamique cette fois-ci, elle indique, par l'action de Dieu, le passage de Jésus de la négation de la vie (l'état ou le lieu des morts) vers la vie éternelle, la vie de

²⁹⁴ Cf. H. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 110: „ Das älteste literarisch greifbare Zeugnis von der Auferstehung Jesu dürfte demnach die eingliedrige Auferweckungsformel („Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“) sein“; J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg/Basel/Wien ²1999, 16: « „Gott hat ihn aus den Toten auferweckt“ (...), dieser auf Jesus zu beziehende Glaubenssatz muß an den Anfängen gestanden haben. Paulus – wie andere neutestamentliche Schriftsteller – zitieren und modulieren ihn so häufig, dass wir hier mit einer Glaubensformel rechnen können, die zwar noch nicht in ihrem Wortlaut, wohl aber in ihren wesentlichen Bestandteilen festgelegt ist; plus de détail cf. W. Kramer, *Christos, Kyrios und Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, Berlin 1963, 16-22.

²⁹⁵ Cf. H. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 110-111; M. Deneken, *La foi pascale*, 222.

²⁹⁶ Cf. H. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 111.

Dieu lui-même. Cette dynamique présuppose une autre potentialisée : par l'action des hommes, Jésus passe de la vie terrestre au lieu ou à l'état des morts. Le cycle complet de cette dynamique est le passage de Jésus de la vie terrestre à la vie éternelle en passant du côté visible par la croix moyennant l'action des hommes, et du côté invisible par le lieu ou l'état des morts, d'où l'action de Dieu le sort.

Il est évident que la structure fondamentale évoquée ci-dessus est une structure mythique, présente également dans les parallèles judéo-vétérotestamentaires. Elle articule le monde visible (représenté ici par Jésus) et le monde invisible (lieu des morts et Dieu). La particularité chrétienne ne vient pas de cette structure, mais du contenu qui décrit l'action de Dieu sur la personne singulière de Jésus.

3.1.1.1.2. *L'appel maranatha*

L'appel maranatha est transcrit dans sa version araméenne selon les lettres grecques dans le Nouveau Testament, uniquement dans la salutation finale de la première lettre aux Corinthiens, pour le moins curieusement après l'anathème : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème. Maranatha » (1 Co 16, 22) et repris plus tard dans Didachè 10, 6. Sa plus ancienne traduction grecque apparaît dans l'Apocalypse de Jean : « Amen, viens, Seigneur Jésus » (Ap 22, 20). Plusieurs exégètes le considèrent comme étant très ancien, né dans un contexte liturgique de communautés palestiniennes²⁹⁷. Selon le point de vue purement philologique²⁹⁸, il est soit au parfait : « Notre Seigneur est venu », soit à l'impératif : « Notre Seigneur, viens ». On ne peut atteindre à ce niveau aucun choix décisif. Mais dans les textes évoqués ci-dessus, c'est le maranatha à l'impératif qui, d'après les spécialistes, semble s'imposer²⁹⁹.

Peut-on reconnaître la mythologie dans maranatha ? À première vue, il semble que c'est non. Mais quand on l'analyse de plus près, on trouve qu'il est une forme du

²⁹⁷ Cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1964, 100: „Die zuerst von HEITZMÜLLER vertretene, dann von BOUSSET aufgenommene These, daß dieses ‚Maranatha‘ nicht aus der palästinischen Urgemeinde stamme, sondern im Bereich der zweisprachigen Gemeinden von Damaskus oder Antiochia entstanden sei, ist unhaltbar und wird von der neueren Forschung abgelehnt“; R. Schnackenburg, *La christologie du Nouveau Testament*, in: *Mysterium salutis*, 10, Paris 1974, 38: « Déjà la communauté chrétienne la plus ancienne en Palestine avait donné à cette foi une expression dans la célébration eucharistique, comme le révèle l'acclamation transmise en araméen « Maran atha » (1 Co 16, 22; cf. Ap 22, 20) »; F. Porsch, *Viele Stimmen- ein Glaube. Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie*, Kevelaer/Stuttgart 1982, 22; J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, 19.

²⁹⁸ Cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 101: „Auf philologischem Wege ist eine Entscheidung über Form und Sinn der Aussage somit nicht erreichbar“; G. Schneider, *marana tha*, in: *EWNT* 2, 948.

²⁹⁹ Cf. G. Schneider, *marana tha*, 948: „Da man in dem ‚(Amen) Komm, Herr Jesus!‘ Apk 22, 20b die „Übers.“ Des aram. Rufes sehen darf, verdient die imperative Übers. von μ. Θα mit *unser Herr, komm!* den Vorzug“.

mythe. En effet, il y a en lui une connexion entre la communauté chrétienne, représentée par « notre » (monde visible) et le Seigneur (monde invisible) dans une articulation relationnelle et dynamique. Autant dans *maranatha* au sens impératif, il y a actualisation de l'appel de la communauté et potentialisation de la venue du Seigneur à la parousie (qualifiée de prochaine), autant dans *maranatha* au sens du parfait, c'est l'actualisation de la venue du Seigneur (« notre Seigneur est venu »), qui est mise en relief en potentialisant l'invocation de la communauté. Mais au-delà, il se dégage une autre articulation entre la venue du Seigneur à la parousie (mouvement descendant), qui est en vue dans cet appel liturgique de la communauté chrétienne et l'élévation de Jésus à la position de Seigneur, qui est supposée par la première³⁰⁰, mais reste toutefois potentialisée. Celui qui doit venir est le Seigneur exalté.

La spécificité chrétienne se situe dans le destinataire de l'appel. La demande du salut n'est pas adressée à Dieu lui-même, comme il est de coutume dans les attentes du salut dans la tradition juive, mais à Jésus³⁰¹, porteur du Salut attendu. C'est ainsi qu'on a droit de parler de la plus ancienne christologie *directe*³⁰² : « La formule *maranatha* est le témoin d'un état primitif de la christologie »³⁰³.

3.1.1.2. Les formules à plusieurs membres

Il n'est pas possible dans le cadre de ce travail d'analyser toutes les formules à plusieurs membres. Quelques cas suffiront pour montrer leur structure mythique et leur contenu chrétien.

3.1.1.2.1. Les formules à deux membres

La première formule qui nous intéresse est la formule suivante : « nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité... » (1Th 4, 14). Jésus est présenté selon deux perspectives : la mort confirme son humanité et la résurrection indique son appartenance à la vie de l'au-delà. Jésus est ainsi décrit selon l'articulation dynamique

³⁰⁰ Cf. Ph. Vielhauer, cité par R. Schnackenburg, *La christologie du Nouveau Testament*, in: *Mysterium salutis*, 10, Paris 1974, 13-234, 51 : « "Maranatha" pré-suppose "l'idée d'une 'exaltation' au sens d'une 'investiture' céleste, une existence actuelle comme Seigneur, par conséquent une élévation à une position de Seigneur, même s'il fallait attendre sa 'venue' pour qu'il soit vraiment manifesté qu'il est le Seigneur". »

³⁰¹ Cf. Vögtle, *Der verkündigende Jesus*, cité par H. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 114: „Dass die Bitte um das Kommen des Heils nicht an Gott selbst, sondern an einen von Gott unterschiedenen Heilsträger gerichtet wird, war vom Standpunkt jeder jüdischen Heilserwartung etwas schlechthin Unerhörtes“.

³⁰² Cf. H. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 114: « Jesus wird hier an die Seite Gottes gestellt als eine Größe, die für uns von schlechthin einmaliger, geradezu göttlicher Bedeutung ist. So wird im Maranatha-Ruf der Übergang zur *direkter* Christologie, ja möglicherweise die älteste direkte Christologie greifbar“.

³⁰³ M. Deneken, *La foi pascale*, 224.

ascendant : il passe de la mort (monde humain) à la résurrection (monde divin). C'est Jésus qui constitue le nœud de ces deux aspects contradictoires. Ceux-ci sont explicités plus amplement dans la formule de contraste de base : Vous l'avez / ils l'ont tué, mais Dieu l'a ressuscité (Ac 2, 23s.36 ; 3, 15 ; 10, 39s ; 13, 29s). La plus simple formule contrastée est dans un ordre inversé : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié » (Ac 2, 36). Aussi les sommaires de passion dessinent la même structure de couple mixte visible/invisible dans une articulation dynamique ascendante : « Le Fils de l'homme doit beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être tué et, après trois jours, ressusciter » (Mc 8, 31 ; cf. 9, 31 ; 10, 33s). Le fils de l'homme est le sujet qui subit l'action des hommes dans le monde visible et qui agit dans le monde invisible. En fin de compte, il maîtrise sa destinée (« doit »), car il a le dernier mot dans le monde invisible, le monde divin.

3.1.1.2.2. *La formule à quatre membres*

La structure mettant en rapport la mort et la résurrection du Jésus connaît une extension égale ou inégale. Paul écrit dans la lettre aux romains : « Le Christ Jésus, celui qui est mort, ...ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous ? » (Rm 8, 34). Il s'agit d'une formule à quatre membres dont la distribution est inégale : la partie visible n'est représentée que par un élément (mort), alors que la partie invisible en comprend trois (ressuscité, à la droite de Dieu, intercède pour nous). Paul étend uniquement la deuxième partie en montrant que « le Christ Jésus n'est pas ainsi le passé, mais le présent et l'avenir pour nous »³⁰⁴. Il trace une **dynamique ascendante**, de la mort à la session à la droite de Dieu (cf. Ps 110). Mais le dernier élément, l'intercession (cf. He 7, 25 ; Ps 110, 4), dévoile **l'articulation relationnelle** : Jésus intercède auprès de Dieu³⁰⁵, de qui il est proche, pour la communauté chrétienne (nous), avec laquelle il reste en communion. Dans les deux articulations apparaît la structure mythique, où s'imbriquent le monde visible (mort de Jésus ou nous) et le monde invisible (Christ ressuscité, assis à la droite de Dieu ou Dieu). Ce texte ci-dessus ressemble à celui de 1 P 3, 18d.22.

Le cas le plus intéressant est celui du credo primitif de 1 Co 15, 3b-5. Bien qu'il soit très ancien³⁰⁶, il n'est plus vu aujourd'hui dans la recherche exégétique comme le

³⁰⁴ K. Kertelge, *Der Brief an die Römer*, Düsseldorf 1970, 156.

³⁰⁵ Cf. Dieter Zeller, *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1985, 167: „In Anbetracht der schrecklichen Gegenwart, ist es Paulus darum zu tun, dass der Einsatz Jesu für uns fort-dauert. Christi Fürsprache im Himmel ergänzt den Bitt-ruf des Geistes in uns“.

³⁰⁶ Cf. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 116; F. Hahn, *christologische Hoheitstitel*, 197.

témoignage le plus ancien sur la résurrection³⁰⁷. Voici le texte lui-même avec l'introduction de Paul³⁰⁸ :

- ³ Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu moi-même :
- A. Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures.
 - B. ⁴ Il a été enseveli,
 - C. il est ressuscité le troisième jour, selon les écritures.
 - D. ⁵ Il est apparu à Céphas, puis aux douze.

Ce texte est prépaulinien. Il serait né dans la communauté chrétienne judéo-hellénistique (peut être celle même de Jérusalem)³⁰⁹. Sa structure est complexe : « Les quatre stiques marquant la scansion de la formule sont elles-mêmes doubles. La structure est donc de 4 x 2. Mort (A) s'oppose à résurrection (C) ; ensevelissement (B) s'oppose à apparition (D). Il suffit d'ailleurs d'étudier les seuls verbes, au nombre de quatre, pour mettre au clair une structure binaire (2x2) »³¹⁰. Il résulte ainsi « de cette structure deux couples antithétiques : A-B et C-D. De la sorte, AB peut s'opposer en tant que double articulation à CD, chaque élément renvoyant également de manière croisée à l'autre »³¹¹. La structure fondamentale est constituée par la mort et la résurrection³¹². L'ensevelissement vient renforcer la réalité de la mort et l'apparition souligne celle de la résurrection³¹³. Celle-ci est exprimée par le parfait (et non l'aoriste) pour marquer l'état permanent du ressuscité³¹⁴.

Il est évident que cette structure qui se dégage est on ne peut plus une structure mythique, qui articule le monde visible (la mort, l'ensevelissement) et le monde invisible (la résurrection, l'apparition). Le **mouvement dynamique** du Christ est ascendant (de la mort à la résurrection) et descendant (l'apparition). Le mot grec *ōphthē* peut être traduit de trois façons comme³¹⁵ : 1. un simple passif : « il a été vu ».

³⁰⁷ Cf. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1Kor 15, 1-11*, Stuttgart ³1970.

³⁰⁸ On reproduit le texte donné par M. Deneken, *La foi pascale*, 227.

³⁰⁹ Cf. J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, 19: „Ihre Entstehung geht auf eine griechisch sprechende judenchristliche Gemeinde zurück. Dies könnte Jerusalem sein (Stephanuskreis?)“; G. Hotze, *Das Christusbekenntnis im Neuen Testament*, in: G. Hotze, T. Nicklas, M. Tomberg, J-H. Tüek, *Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie*, Theologische Module 3, Freiburg, Basel, Wien 2009, 82: „Das von Paulus zitierte Bekenntnis stammt aus früher, vielleicht noch Jerusalemer hellenistisch-judenchristlicher Tradition“. E. Lohse préfère ne pas trancher la question si le texte vient d'une expression araméenne ou grecque, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart, Berlin, Köln ⁶2001, 20 : „Ob die Verse 3-5 ursprünglich auf einen hebräischen bzw. aramäischen Wortlaut zurückgehen (JEREMIAS) oder aber von Anfang an durch die Septuaginta geformtem griechisch geprägt wurden (CONZELMANN), ist nicht mehr sicher auszumachen. Außer Zweifel aber steht, dass eine Glaubensformel vorliegt, die auf Jerusalem Urgemeinde zurückzuführen ist“.

³¹⁰ Michel Deneken, *La foi pascale*, 228.

³¹¹ Michel Deneken, *La foi pascale*, 228.

³¹² Cf. J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, 18.

³¹³ Cf. J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, 19.

³¹⁴ Cf. J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, 19.

³¹⁵ Cf. P. Hoffmann, *Auferstehung II/1*, in: *TRE 4* (1979), 478-513, 492.

L'activité serait celle des disciples qui ne seraient plus au datif, mais précédés par *de* (*hypo*) ; 2. *passivum divinum* : « il a été montré » (par Dieu) ; 3. forme moyenne : « il s'est fait voir, il est apparu ». C'est la forme que l'on retrouve dans les théophanies et les angélophanies de l'A.T (LXX) et du N.T (Gn 12, 7 ; 18, 1 ; Ex 3, 2 ; Lc 1, 11 ; 22,43). C'est la forme qui convient pour les deux textes (1Co 15, 5-8 ; Lc 24, 34), car l'agent de l'apparition est le Christ lui-même. Néanmoins le premier sens n'est totalement pas absent³¹⁶. L'**articulation relationnelle** peut aider à comprendre la dynamique du premier et troisième sens : en parlant de l'apparition, il ne s'agit plus d'un processus concernant uniquement le Christ, mais d'un processus tissant une relation entre lui et Céphas ou les douze. Si dans 1 Co 15, 5, c'est le mouvement descendant (le Christ qui se fait voir aux disciples) qui est actualisé, le mouvement correspondant (il a été vu par les disciples) n'est pas supprimé. Il est seulement potentialisé. En ce sens, l'apparition dans 1Co 15, 5 ne peut pas être comprise uniquement comme formule de légitimation³¹⁷ : elle exprime la manifestation réelle du Christ ressuscité aux disciples.

La signification théologique de ce credo primitif est soulignée par le terme Christ et les références aux écritures (3b.4b). Il est incertain si celles-ci visent les passages bibliques concrets (Es 53, 4ss ; Os 6, 2) ou la totalité de l'Écriture dans son témoignage au Christ. La référence aux écritures en parlant de la mort souligne la volonté salvifique de Dieu dans le sort de Jésus. Le troisième jour est une affirmation théologique qui met en relief le temps de l'intervention salvifique divine. Jésus est donc le messie en qui se réalisent les promesses divines à Israël³¹⁸.

3.1.2. La tradition des récits

Au sein de la tradition des récits, on distingue les récits des apparitions et les récits du tombeau vide. Ils ont été deux traditions indépendantes l'une de l'autre. Ce n'est que dans le stade ultérieur que les récits des apparitions furent associés à ceux du tombeau vide.

³¹⁶ Cf. P. Hoffmann, Auferstehung II/1, 493: „Der sprachliche Befund läßt zweierlei erkennen: Das visuelle Moment ist sowohl in der LXX als auch im Neuen Testament erhalten“.

³¹⁷ Cf. P. Hoffmann, Auferstehung II/1, 492: „Zweifelloß läßt schon die Verteidigung seines Apostolats durch Paulus (I Kor 9, 1) erkennen, dass die Erscheinungen Jesu auch der Begründung von Autoritätsansprüchen dienten. Trotzdem bleiben sowohl die Formbestimmung der Wendung als Legitimationsformel als auch ihre historische Einordnung hypothetisch. Selbst unter der Voraussetzung, dass die Formbestimmung zutrifft, ist die Reduktion der Erscheinungsaussage auf eine Autoritätsansage nochmals problematisch. V. 6 läßt sich der Gattung „Legitimationsformel“ nicht einordnen“.

³¹⁸ Cf. J. Gnllka, Theologie des Neuen Testaments, 18-19.

3.1.2.1. Les récits sur le tombeau vide

Les récits sur le tombeau vide sont Mc 16, 1-8 ; Mt 28, 1-7 ; Lc 24, 1-11 et Jn 20, 1-13. Si les exégètes sont unanimes pour reconnaître le récit de Mc comme le plus ancien, duquel dépendent plus ou moins les autres, ils sont néanmoins d'avis différents lorsqu'il s'agit d'identifier son genre littéraire. S'agit-il d'une légende de tendance secondaire sans valeur historique, d'une légende de culte étiologique (qui fonde le culte sur tombeau vide) ou l'annonce ecclésiale primitive selon le genre de Haggadah et de la littérature apocalyptique³¹⁹ ? Une autre tendance préfère privilégier la ressemblance avec les « récits de ravisement, de disparition de la sphère terrestre, par exemple dans l'*epos* grec (Ménélas, Hercule, Romulus) ou des exemples vétérotestamentaires, d'enlèvement aux cieux de personnages tels que Hénoch, Élie, Baruch ou Moïse »³²⁰. Mais selon la conception antique, le tombeau est soit absent soit vide³²¹.

Quel que soit le genre littéraire à adopter, on ne peut nier la présence de la structure mythique de l'épisode raconté par Marc. À son centre, délimité par l'entrée (v.5a) des femmes dans le tombeau et leur sortie (v.8a), se trouve leur rencontre avec le jeune homme qui, par son habillement blanc, doit être identifié comme l'ange (*angelus interpretes*) et la proclamation du message de la résurrection. Il se révèle ici la structure articulée de couple mixte invisible /visible. Le monde visible est représenté par les femmes et le tombeau, lieu de rencontre avec le monde invisible, représenté par l'ange et son message. Au niveau des personnes, il y a encore d'un côté les femmes bien précises (Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques et Salomé) et de l'autre côté l'ange (annonciateur du message), Jésus (objet du message) et Dieu (agent de la résurrection de Jésus), qui est présumé dans le message. Ce dernier dans son intégralité module une structure mythique à deux points de vue :

³¹⁹ Cf. J. Kremer, *Die Osterevangelien Geschichten um Geschichte*, Stuttgart/Klosterneuburg 1977, 44.

³²⁰ M. Deneken, *La foi pascale*, 239.

³²¹ Cf. P. Hoffmann, *Auferstehung*, 499: „Das Grab eines Entrückten gibt es nach antiker Vorstellung nicht, -oder aber es ist leer“.

- Le premier décrit l'identité du ressuscité : C'est Jésus le Nazaréen, le crucifié qui est ressuscité (*articulation dynamique ascendante*) :

Monde invisible

(est) ressuscité

(sans lieu)

Jésus le Nazaréen -----

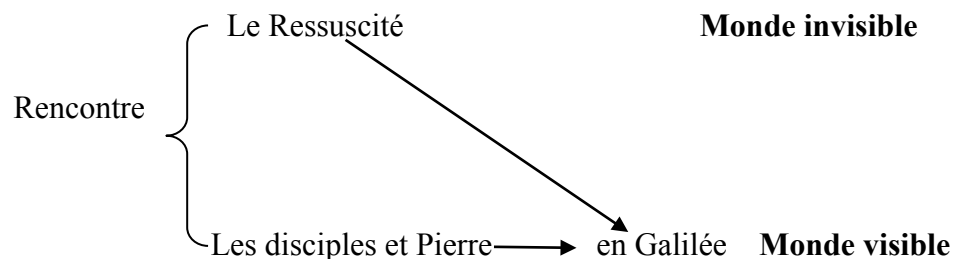
Le crucifié

dans le tombeau (il n'est pas ici)

Monde visible

Le tombeau vide ne peut en aucun cas être la preuve de la résurrection. Marc ne le cite qu'après avoir parlé d'elle. Au plan de la structure mythique, il n'est que le symbole terrestre, qui n'a pas de commune mesure avec la résurrection, relevant du monde divin. Le fait que l'ange livre le message dans le tombeau montre clairement que le sens de celui-ci est relatif au « noyau structurel du récit »³²² : « il est ressuscité » (v.6d). Sans ce dernier, il est voué à la polysémie. Il n'est, pour citer l'expression célèbre d'U. Wilckens, qu'« une sorte de trophée de victoire de Dieu sur les ennemis de Jésus »³²³.

- Le deuxième point de vue annonce la rencontre du ressuscité avec ses disciples et Pierre (*articulation dynamique descendante et relationnelle*) :



Les parallèles de Mt, de Lc et même de Jn dessinent la même structure mythique et partagent avec Mc le genre littéraire narratif.

³²² P. Hoffmann, *Auferstehung*, 498.

³²³ U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Gütersloh³1981, 37: „Das leere Grab ist so eine Art Siegestrophäe Gottes gegenüber den Feinden Jesu, die bis zu seinem Tode ihre Macht gegen ihn zur Wirkung gebracht haben, damit aber auch an die Grenze ihrer Macht gekommen sind. Von der *leiblichen* Realität der Auferstehung Jesu als solcher verlautet dagegen nichts“.

3.1.2.2. Les récits des apparitions

La recherche exégétique actuelle adopte volontiers la distinction établie par P. Hoffmann³²⁴. En dépit de leur variation indéniable, les récits d'apparition peuvent être classés généralement en deux types: les apparitions de mission et les apparitions de reconnaissance. Dans les premières, Jésus apparaît sous forme reconnaissable et donne mission à ses disciples (Mt 28, 16-20 ; Lc 24, 36-49 ; Jn 20, 19-23 ; éventuellement aussi Jn 21, 15-21) ; dans les secondes, Jésus apparaît sous forme inconnue en vue de se faire reconnaître par ses disciples (Lc 24, 13-31 ; Jn 20, 11-18 ; Jn 21, 1-14). Le facteur décisif qui traverse toute la diversité des récits des apparitions est non seulement la confirmation de la résurrection par l'apparition personnelle du ressuscité, mais aussi la rencontre avec le ressuscité, dont l'initiative lui revient. Au cœur de ces récits se dessine ainsi la christophanie à ses disciples.

Il est clair que tous les récits d'apparitions articulent le monde invisible, représenté par le Ressuscité et le monde visible représenté par les disciples dans un mouvement descendant : c'est le Christ qui se manifeste à ses disciples dans le monde visible. Mais le mouvement ascendant n'est pas supprimé, il est seulement rendu virtuel : Le seigneur qui apparaît aux disciples accorde à ces derniers la capacité visuelle du monde divin. Ils participent déjà au monde divin. Ceci est mieux exprimé dans la synthèse de l'article de K. Lehmann : « Le langage biblique au sujet des apparitions implique et fait qu'en elle le Seigneur se rend manifeste par lui-même et fait qu'elles requièrent, de la part de leurs bénéficiaires, un nouveau don de voir. Ces deux faits complémentaires ne doivent jamais être séparés. Ils nous empêchent d'enfermer les apparitions dans la catégorie de "vision" et ils nous mettent en garde à la fois contre le "subjectivisme" et contre l'"objectivisme" dans nos tentatives d'explication »³²⁵.

3.1.3. *Quelques réflexions herméneutiques*

La réalité de la résurrection de Jésus dans les témoignages du Nouveau Testament transcende les limites du monde visible. Elle est une réalité qui dépasse toute forme de représentation de ce monde. Nul doute que pour communiquer l'expérience de foi de cette réalité, les auteurs néotestamentaires recourent à divers langages métaphoriques, qui sont également des langages mythologiques. Car ils prennent des images de ce

³²⁴ Cf. P. Hoffmann, *Auferstehung*, 501.

³²⁵ K. Lehmann, *Das « Wesen » der Erscheinungen*, in: Dhanis, E. (Hrsg.), *Resurrexit. Les actes du symposium international sur la résurrection de Jésus*, Rome 1974, 314.

monde pour tenter de décrire l'événement relevant du monde divin, l'acte eschatologique de Dieu sur la personne de Jésus. Dieu le sauve définitivement du pouvoir de la mort. H. Kessler recueille tous ces langages métaphoriques selon trois modèles de langages (grandes métaphores) : le modèle de langage de résurrection, le modèle de langage de l'exaltation et le modèle de langage de la vie³²⁶. De ce fait, résurrection-exaltation-vie forment un système de vocables dont chacun « est le siège d'une dialectique entre ce qui se manifeste et ce que nous captons, entre l'ouverture de l'être et une capture pour nous »³²⁷. M. Deneken analyse la même dialectique selon les points de vue diachronique et synchronique. Du point de vue diachronique, « l'ordre serait "résurrection", comme acte de Dieu manifesté au monde ; "exaltation" comme entrée-retour du ressuscité dans la vie de Dieu ; "vie", comme principe théologique fondamental et garantie de la pérennité de la présence du Seigneur à son Eglise »³²⁸. Du point de vue synchronique cependant, les trois métaphores révèlent les divers aspects de l'événement pascal³²⁹. À la suite de X.-Léon-Dufour, qui distingue le schéma R du schéma E, J. Delorme comprend les trois mots Résurrection-Vie-Exaltation en deux axes sémantiques: «Les deux premiers relèvent de la même opposition *vie/mort*, et le troisième de l'opposition *haut/bas* »³³⁰. Quant à B. Forte, il réduit les différents langages métaphoriques sur le mystère pascal à deux formes fondamentales : « le langage de la résurrection qui parle d'avant et d'après, et pour qui celui qui était mort s'est relevé, est ressuscité, vit ; et le langage de l'exaltation qui décrit un mouvement du bas vers le haut, et pour qui celui qui a été humilié a été relevé ou exalté »³³¹.

La multiplicité de langages métaphoriques, et plus précisément selon le point de vue formel mythologiques et selon le point de vue matériel théologiques, sert à manifester l'effort pour exprimer la richesse incommensurable de la réalité pascale. Celle-ci est un événement sans analogie dans le monde visible. D'où l'exigence du langage métaphorique particulier, le langage mythologique, seul capable non seulement d'aborder cette réalité dépourvue d'analogie dans le monde visible, mais aussi à maintenir le caractère absurde, paradoxal, distordu de ce langage. D'après J. Kremer, les écrits néotestamentaires, à la différence des mythologies, évitent de décrire la résurrection de Jésus. C'est la raison pour laquelle on appelle en théologie la

³²⁶ Cf. H. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 278-282.

³²⁷ P. Ricœur, cité par M. Deneken, *La foi pascale*, 438.

³²⁸ M. Deneken, *La foi pascale*, 446.

³²⁹ Cf. M. Deneken, *La foi pascale*, 446.

³³⁰ J. Delorme, *La résurrection dans le langage du Nouveau Testament*, in : ACFEB, *Le Langage et la Foi dans l'Écriture et dans le monde actuel. Exégèse et Théologie*, Paris 1972, 140.

³³¹ Cf. B. Forte, *Jésus de Nazareth, histoire de Dieu, Dieu de l'histoire*, Paris 1984, 84.

résurrection le mystère au sens strict³³². Nous avons déjà montré que ce n'est pas le contenu qui caractérise le mythe. Heureusement que J. Kremer lui-même, en parlant du caractère mystérieux de la résurrection le fait en termes que nous, nous nommons mythe : la résurrection, dit-il, « est d'une part liée à notre monde et dépasse celle-ci d'autre part »³³³. Toute théorie sur la résurrection, qui ignore cet aspect, est vouée au réductionnisme.

3.2. Les haut-titres christologiques

3.2.1. L'évolution des haut-titres christologiques

Au témoignage du N. T., Jésus suscite aussi bien la simple curiosité que, de plus en plus, la question fondamentale : « qui est-il ? ». Pour tenter de répondre à cette question, on lui donne plusieurs noms, les négatifs, les neutres et les positifs. Tous sont le résultat d'une réflexion sur les expériences faites avec Jésus³³⁴. Aucun d'eux, même le plus sublime, ne suffit pour exprimer positivement la richesse et le mystère de Jésus. « Jésus est l'homme, qui fait éclater les cadres »³³⁵. H. Schlier a démontré qu'il y a seulement quelques haut-titres, qui semblaient à l'église primitive appropriés à caractériser de manière significative la personne de Jésus³³⁶. C'est uniquement la triade nominale, qui fera partie de l'homologie chrétienne : Christ, Seigneur et Fils de Dieu.

H. Schlier remarque une évolution de ces trois haut-titres christologiques. Christ indique, à partir de ses prémisses juives et du point de vue formel, le sauveur eschatologique. Du point de vue du contenu cependant, Jésus est le Christ, parce que Dieu l'a ressuscité d'entre le mort, lui qui est mort pour nous. Christ « est pour ainsi dire l'index de l'acte eschatologique de Dieu en ce Jésus »³³⁷. Il devient déjà très tôt le nom propre et ne peut plus faire partie de l'homologie. La formule homologique

³³² Cf. J. Kremer, Die Auferstehung Jesu Christi, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer & M. Seckler, Seckler (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. 2. Traktat Offenbarung, Freiburg-Basel-Wien 1985, 175-196, 180.

³³³ J. Kremer, Die Auferstehung Jesu Christi, 180; J. Ratzinger Benedikt XVI, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg/Basel/Wien 2011, 300: „Von da aus ist auch die Frage der Auferstehung als einem historischen Ereignis anzugehen. Einerseits müssen wir sagen, das Wesen der Auferstehung sei es gerade, dass sie die Geschichte sprengt und eine neue Dimension eröffnet, die wir gemeinhin die eschatologische nennen. Auferstehung tut den Raum auf, der die Geschichte über sich selbst hinaus öffnet und das Endgültige schafft....

Aber zugleich muss festgestellt werden, dass sie nicht einfach außerhalb oder oberhalb der Geschichte steht. Als Ausbruch aus der Geschichte, über diese hinaus, hat sie doch ihren Anfang in der Geschichte selbst und gehört ihr ein Stück weit zu. Man könnte dies vielleicht so ausdrücken: Die Auferstehung Jesu führt über die Geschichte hinaus, aber sie hat eine Fußspur in der Geschichte hinaus hinterlassen. Deshalb kann sie von Zeugen als Ereignis einer ganz neuen Qualität bezeugen werden“.

³³⁴ Cf. W. Marxsen, Jesus hat viele Namen, in: Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament, Gütersloh 1968, 214 – 225, 217.

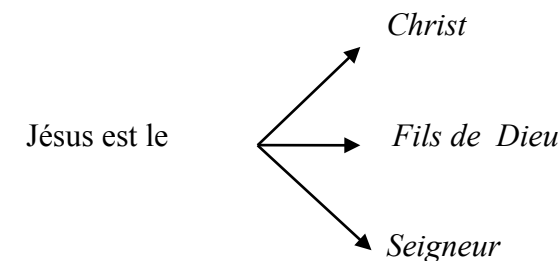
³³⁵ W. Kasper, Jésus le Christ, Paris 2004, 243.

³³⁶ Cf. H. Schlier, Anfänge des christologischen Credo, 36.

³³⁷ H. Schlier, Anfänge des christologischen Credo, 44.

suivante : « Jésus est le Christ » devient « Jésus Christ est le Seigneur ou le Fils de Dieu ». Le titre christologique *ho Kyrios* spécifie Jésus, que Dieu a intronisé après l'avoir ressuscité d'entre les morts. Il est le Seigneur de l'Eglise, dans laquelle il manifeste sa présence lors de ses assemblées. Mais sa seigneurie s'étend aussi à tout l'univers. *Ho kyrios* est mis aussi en rapport avec la parousie eschatologique. J. A. Fritzmyer précise que le « titre kyrios implique que le Jésus exalté est mis au même rang que Dieu/Jahvé. Cependant, il n'est pas identifié à lui – il n'est pas *'abba* ! Le titre *Kyrios* ne dit pas directement la même chose comme *theós* »³³⁸. Il ne se développera plus. C'est le dernier haut-titre, Fils de Dieu, qui reçoit le privilège de fixer la richesse de l'identité de Jésus. F. Hahn distingue dans le N.T. trois catégories principales, à partir desquelles on peut comprendre le titre christologique de Fils de Dieu : « 1) la filiation de Jésus est fondée dans la relation à Dieu comme Père ; 2) la position de fils de Dieu est dans le sens messianologique de l'installation dans la fonction de Sauveur ; 3) la filiation divine contient une affirmation sur l'essence surnaturelle divine »³³⁹. D'après lui, tous les trois sens sont complémentaires et ne peuvent être séparés. Mais au cours de l'évolution ultérieure, le troisième sens va surmonter les deux premiers.

Tous les trois haut-titres christologiques veulent caractériser le statut céleste de Jésus et révèlent par le fait même son identité complexe :



Monde visible

Monde invisible

Du point de vue purement structurel, il n'y a pas de différence. Ils sont tous les formes du mythe. W. Kasper tenta de défendre que la confession de Jésus comme Fils de Dieu relève « d'une démythologisation radicale de ce titre »³⁴⁰. Un tel projet ne peut se comprendre que lorsque l'on sous-entend une définition négative du mythe. C'est la conception qu'on retrouve dans son livre *Jesus der Christus* (1974), un « mélange du divin et de l'humain »³⁴¹, c'est-à-dire une confusion entre le divin et l'humain. Il va de

³³⁸J. Fritzmyer, *kyrios*, in: EWNT 2, 817.

³³⁹F. Hahn, *Sohn*, in: EWNT, 916.

³⁴⁰W. Kasper, *Jésus le Christ*, 224

³⁴¹W. Kasper, *Jésus le Christ*, 224.

soi qu'un mythe ainsi défini ne peut être au plus haut point qu' « étranger au rigoureux monothéisme biblique »³⁴². Il poursuit son argumentation en disant que la filiation divine dans l'A.T. (sur laquelle se base la christologie) ne se fonde donc pas sur la descendance physique comme dans la mythologie mais le libre choix accompli par la grâce de Dieu³⁴³. Ce deuxième argument étayé par W. Kasper, récurrent dans l'apologétique chrétienne, n'est pas probant. E. Brunner-Traut appelle à la prudence. D'après elle, « le mythe n'est pas qu'un *genus dicendi*, mais aussi un *genus imaginationis* »³⁴⁴. Ce qui est biologique dans le mythe relève d'une autre dimension beaucoup plus globale que celle des sciences de la nature, du fait qu'il ne sépare jamais dire et signification. « Ainsi là où la question biologique apparaît de manière plate, là est déjà détruite la pensée mythique »³⁴⁵. Plus tard, W. Kasper change d'avis. Car il prend appui sur les recherches de certains éminents penseurs à la suite du romantisme, notamment K. Jaspers, E. Bloch, P. Ricœur, L. Kolakowski et C. G. Jung, qui ont chacun à sa façon souligné « le droit de Cité et l'actualité persistante du mythe »³⁴⁶. Il ne résulte donc aucune autre alternative pour W. Kasper que de prôner une conception positive du mythe. Celui-ci, dit-il, « représente une possibilité permanente de l'homme, et au fond la seule possibilité, quand il s'agit d'exprimer en images la dimension de la transcendance »³⁴⁷. Dans le même ordre d'idées, E. Brunner-Traut³⁴⁸, M. Görg³⁴⁹, H. Kurzke³⁵⁰, L. Couloubaritsis et J.-P. Mayele soutiennent tous que le mythe n'est pas accidentel à la confession de foi christologique.

Du point de vue purement formel, les haut-titres articulent le monde visible (Jésus) et le monde invisible (Christ, Seigneur et Fils de Dieu). On ne voit pas comment on pourrait démythologiser une telle structure. Mais c'est du point de vue matériel (contenu) que se dégagent deux éléments distinctifs complémentaires du christianisme

³⁴² W. Kasper, *Jésus le Christ*, 224.

³⁴³ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 224.

³⁴⁴ E. Brunner-Traut, *Gelebte Mythen*, 58.

³⁴⁵ E. Brunner-Traut, *Gelebte Mythen*, 58.

³⁴⁶ W. Kasper, *Le temps hors du monde*, in: *Communio*, 1 (1984), 82-85, 82.

³⁴⁷ W. Kasper, *Le temps hors du monde*, 82.

³⁴⁸ Cf. E. Brunner-Traut, *Gelebte Mythen: Beitrag zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt³1988, 58.

³⁴⁹ Cf. M. Görg, *Der Pharao als Mensch und Gott*, 79.

³⁵⁰ Cf. H. Kurzke, *Kann man glauben wollen?* in: *Zur Debatte*, 6 (2007), 19-21, 19: „ 1. Der mythische Bestand im Christentum ist substantiell, nicht akzidentell“.

Wie viel Mythos braucht das Christentum? Das klingt, als gelte es, ein Zugeständnis zu machen. Als wären dem Christen die Mythen äußerlich, als wäre das Christentum selbst im Kern nicht mythisch. Die Mythen sind aber kein ablegbares Gewand, sondern der Körper der Botschaft. Jesus ist „Gottes Sohn“: Das ist eine mythische Aussage, denn nur die Götter der Mythen haben Kinder. Das apostolische Glaubensbekenntnis ist in wesentlichen Aussagen mythisch...Die Einzigartigkeit des Christentums sehe ich damit noch nicht unbedingt in Frage gestellt. Es hat Gott gefallen, die Einzigartigkeit im Gewande vertrauter Mythen zu senden. Aber die theologische Frage ist nicht mein Thema“.

par rapport aux autres religions : a) **la référence à la personne historique concrète unique** : *Jésus*. C'est lui qui est le sujet de l'homologie chrétienne. C'est la raison pour laquelle E. Brunner-Traut dit que le « mythe du fils de Dieu a été *historisé* dans la proclamation chrétienne »³⁵¹. D'où l'exigence du « gospel pattern » par l'homologie ; b) **le caractère eschatologique** : l'église primitive a voulu confesser que le salut eschatologique de Dieu s'est accompli d'une manière unique et définitive en Jésus. De plus en plus, l'église va privilégier le titre de Fils de Dieu qui n'est pas une simplification ou réduction de la foi christologique³⁵². Il « est une formule condensée qui exprime ce qu'il y a d'essentiel et de spécifique dans toute la foi chrétienne. Le sort de la foi chrétienne est lié à la reconnaissance de Jésus comme le Fils de Dieu »³⁵³. Il « tient ensemble diverses esquisses christologiques du N.T. »³⁵⁴.

3.2.2. Le cercle herméneutique entre l'homologèse christologique et le genre « évangile »

Selon F. Mußner, l'homologèse christologique ne peut se comprendre que dans un cercle herméneutique avec la Vita évangélique de Jésus. Elles « sont l'une à l'autre, on pourrait dire, dans une relation réciproque »³⁵⁵. L'homologèse christologique laisse une première question pendante : est-ce que les titres christologiques sont-ils à juste titre au sujet de Jésus ? Pourquoi Jésus de Nazareth est le christ, le Seigneur, le Fils de Dieu ? Pour répondre à cette question, on va faire recours à la vie de Jésus : Jésus de Nazareth est le Christ, le Seigneur, le Fils de Dieu, parce qu'il apporte un enseignement nouveau avec autorité ; le vent et la mer lui obéissent; Il est ressuscité d'entre les morts, etc. La composition des évangiles avait pour but de vérifier les titres christologiques. Il ne s'agit pourtant pas seulement d'une simple vérification de l'homologèse christologique, mais également de son interprétation : dans quel sens Jésus est le Christ, le Seigneur, le Fils de Dieu ? L'interprétation est importante pour la simple raison que l'homologèse et Jésus lui-même étaient susceptibles de différentes acceptions, il fallait absolument une interprétation normative et définitive, que l'on pouvait réaliser par le recours à la vie de Jésus. Elle devait protéger contre deux dangers : d'une part, il y avait le danger des

³⁵¹ E. Brunner-Traut, *Gelebte Mythen*, 59.

³⁵² Cf J. Ratzinger *Benedict XVI, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Freiburg ²1990, 16: „Der Titel „Sohn“ erscheint zuletzt als die einzige, alles umfassende Beschreibung Jesu. Er trägt alles andere in sich und deutet es zugleich“.

³⁵³ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 244.

³⁵⁴ F. Mußner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion*, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg-Basel-Wien ²1978, 77-113, 107.

³⁵⁵ F. Mußner, *Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu*, 65.

mésinterprétations de l'homologèse christologique. Dans le processus de canonisation de quatre évangiles, l'église voulait garantir le sens christologique de la tradition apostolique de fausses interprétations venant du gnosticisme et d'autres hérésies ; d'autre part, l'homologèse courait le danger de l'isolement de la vie concrète de Jésus³⁵⁶. « En tout cas, quand l'homologèse est isolée de la Vita de Jésus, elle porte le danger de mythologisation en soi (idéologisation) ; ce qui signifie également : le risque de déshistorisation »³⁵⁷.

F. Mußner soulève une autre question : pourquoi l'église primitive, en voulant expliciter le phénomène Jésus, a obtenu le résultat de l'homologèse christologique ? S'agissait-il de la force de la chose (*Sachzwang*) ou de la force de l'analogie (*Analogiezwang*) ? La réponse est on ne peut plus claire : les titres « ont été donnés à Jésus de Nazareth, non pas en vertu de la force de l'analogie conditionnelle de l'histoire des religions, mais de “la force de la chose”, et bien sûr les titres comme tels ont été préparés par le milieu religieux avec ses traditions et en même temps qu'elles l'espérance d'Israël et des peuples pouvaient être perçues et annoncées comme réalisées en Jésus »³⁵⁸. Celui-ci a annoncé la proximité immédiate du royaume de Dieu et l'a mis en étroite relation avec sa personne.

En fait, le but de son analyse est de faire voir que la « Vita de Jésus demeure le contexte nécessaire de l'homologie. La christologie ne peut pas être construite de l'homologie seule »³⁵⁹. L'intérêt de cette analyse ne porte pas uniquement sur le sens du mythe dans sa pensée. En effet, il relève en passant le point de vue de certains exégètes, en l'occurrence J. Gnllka³⁶⁰ et N. Kehl³⁶¹, qui ont découvert dans Ph 2, 6-11 et Col 1, 15-16 un schéma similaire à celui de la mythologie gnostique. F. Mußner n'approfondit pas une telle conception du mythe. Or la comparaison entre les deux textes bibliques et la mythologie gnostique penche plutôt vers un fond structurel mythique commun. Dans les deux cas, il y a articulation du monde visible et du monde invisible dans la dynamique descendante ou ascendante. Ce n'est que lorsque le mythe reçoit une valeur négative qu'on est porté à croire que les textes bibliques font exception. C'est le cas de F. Mußner. Pour lui, mythologisation équivaut à idéologisation et déshistorisation.

³⁵⁶ F. Mußner, *Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu*, 60-66.

³⁵⁷ F. Mußner, *Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu*, 66.

³⁵⁸ F. Mußner, *Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu*, 71.

³⁵⁹ F. Mußner, *Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu*, 72. Une telle affirmation est une critique acerbe adressée à toutes les tentatives d'esquisses christologiques réduites aux titres christologiques.

³⁶⁰ Cf. J. Gnllka, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, 131-147.

³⁶¹ Cf. N. Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12-20*, Stuttgart 1967.

L'intérêt du cercle herméneutique entre homologèse et genre Evangile est d'une importance capitale pour comprendre la place de la mythologie dans la foi christologique. En guise de mémoire, J.-P. Mayele Ilo a relativisé le genre narratif de la mythologie. Il n'est pas la seule forme du mythe. La foi christologique n'est pas un genre littéraire spécifique : on la trouve exprimée dans des noms, les généalogies, les discours, les lettres, les hymnes, les paraboles, les apocalypses, les récits, etc. Le caractère historique concret de cette foi exige toutefois la nécessité de la forme narrative. Sans négliger les autres formes, le genre « évangile » est apparu dès le début inhérent à l'expression de la foi christologique.

3.2. Les deux modèles de compréhension de la christologie

Il règne un consensus parmi les exégètes et théologiens que le N.T recueille une diversité d'approches christologiques, qui sont irréductibles les unes aux autres. Elles témoignent de réflexions théologiques dans différentes situations des communautés chrétiennes. Elles reflètent aussi divers contextes culturels de premiers chrétiens. D'après H. Kessler³⁶², toute la multiplicité de christologies néotestamentaires peut se réduire à deux grands types (modèles de pensée, paradigmes), qu'on trouve déjà très tôt avant même Paul l'un à côté de l'autre dans deux contextes culturels différents :

- le type de christologies d'élévation ou d'exaltation ; il est d'origine judéo-palestinienne araméenne et met l'accent sur l'histoire du salut ;
- le type de christologies de l'incarnation ou de la préexistence ; il provient de la communauté judéo-hellénistique et fait ressortir la signification cosmique du Christ.

H. Kessler leur accorde une grande importance, car c'est sur elles que se basent toutes les christologies futures de l'histoire chrétienne, y compris les christologies indiennes et africaines récentes. Les unes inclinent vers l'un, les autres vers l'autre type. S'il faut se convaincre que la structure mythique est constitutive à la christologie néotestamentaire, on est appelé à prouver sa présence dans la christologie du type ascendant et dans la christologie du type descendant.

³⁶² Cf. H. Kessler, Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in: Raymund Schwager (Hrsg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, Freiburg-Basel-Wien 1998, 106-155, 120; Id., Jesus Christus: partikular und universal. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in: H. Kessler, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn-München-Wien-Zürich 2006, 134-167, 144; H. Kessler, Christologie, in: Th. Schneider (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd.1, Düsseldorf ⁴2002, 293-324.

3.3.1. Le modèle de compréhension des christologies d'élévation ou d'exaltation

Chez plusieurs biblistes et théologiens, il ne vient jamais à l'esprit de déchiffrer le mythe dans le modèle de compréhension des christologies d'élévation ou d'exaltation. Cela est dû surtout à la conception du mythe que sous-tendent leurs analyses. Ils adoptent la conception du mythe usuelle chez maints mythologues qui excluent la dimension ascendante du mythe. J.-P. Mayele dénonce une telle considération étroite du mythe. Si la dimension ascendante fait partie de l'articulation nécessaire du mythe, thèse que nous soutenons, alors il ne sera pas difficile à la découvrir dans ce modèle de compréhension, d'origine judéo-palestinienne d'expression araméenne.

3.3.1.1. L'attente de Jésus exalté comme Fils de l'homme ou seigneur qui vient

Selon l'analyse de R. Schnackenburg, il est certain qu'« il n'y a jamais eu de foi à une parousie de Jésus sans exaltation ; mais il n'y a jamais eu non plus de foi à une simple exaltation, on a toujours attendu aussi la parousie de celui que Dieu avait exalté »³⁶³. Cette conviction est attestée dans le maranatha et l'attente de la parousie chez l'apôtre Paul. De plus, l'attente de la venue du Seigneur exalté dans la communauté primitive est le présupposé de l'usage de la première communauté chrétienne de l'idée apocalyptique du Fils de l'homme. On s'épargne d'aborder la question très discutée et jusque là insoluble de l'origine de cette expression dans l'histoire des religions et l'exégèse. Elle apparaît 69 fois dans les synoptiques et 12 fois dans l'évangile de Jean. À une seule exception près (Ac 7, 56), on la trouve toujours dans la bouche de Jésus. Comment Jésus lui-même l'aurait-il utilisée dans ses discours reste une question ouverte. Trois groupes de textes se constituent dans les synoptiques : 1) les paroles sur le Fils de l'homme comme sauveur et juge venant sur les nuées (Mc 8, 38 par.; Mt 10, 32f.par. Lc 12, 8s ; Mc 13, 26 par. ; 14, 62 par. ; Mt10, 32 ; Lc 17, 22.24 ; 18, 8). Jésus est une figure eschatologique. Ces textes sont très anciens. 2) les textes qui parlent de la souffrance, de la mort et de la résurrection du Fils de l'homme (Mc 8, 31 par.; 9, 31 par. ; 10, 33s par. Etc.). 3) des paroles sur l'action présente de Jésus (Mc 2, 10 par. ; 2, 28 ; Mt 11, 19 par. Lc 7, 34 ; Mt 8, 20 par. Lc 9, 58 ; Lc 6, 22 ;

³⁶³ R. Schnackenburg, La christologie du Nouveau Testament, in: *Mysterium salutis* 10, Cerf 1974, 54

19, 10)³⁶⁴. « Jésus est le Fils de l'homme qui, agissait et annonçait dans la puissance messianique »³⁶⁵.

On rencontre pour la première fois la figure du Fils de l'homme dans Dn7, 13, qui a un sens collectif qui symbolise « les saints du Très-Haut » (Dn 7, 18.22.27). K. H. Menke distingue une double fonction du Fils de l'homme : d'un côté, il est une figure du salut qui *provient de Dieu* ; il est de nature céleste ; de l'autre, il est une figure humaine collective représentant Israël, qui *rentre chez Dieu*³⁶⁶. Il est donc une figure où s'articule l'invisible et le visible. Dans les écrits apocalyptiques tardifs (les paraboles du livre d'Hénoch éthiopien, 4 Esdras), il reçoit les traits individuels. La communauté chrétienne d'expression araméenne va l'interpréter dans un sens nouveau : « Jésus le crucifié était malgré tout le Messie et qu'il avait déjà été manifesté comme tel par la résurrection. La venue dans la gloire n'est que la conséquence, conséquence *nécessaire* dans cette optique, afin de présenter Jésus, face au monde entier, comme le rédempteur ou le Juge »³⁶⁷. Les textes auxquels on a fait allusion ont tous une structure mythique. Ils divergent dans l'articulation de cette structure dans son mouvement descendant et ascendant et la détermination de son contenu : le Fils de l'homme est une personne collective (Dn) ; le Fils de l'homme est une personne individuelle (Hénoch Eth., 4 Esdras) ; Le Fils de l'homme est une personne individuelle concrète, Jésus le crucifié (N.T).

3.3.1.2. La christologie à deux degrés

À la recherche des textes correspondant au premier stade de la christologie, R. Schnackenburg relève une « expression visant à caractériser l'état terrestre et l'état céleste de Jésus depuis son exaltation et à les relier l'un à l'autre : son existence “selon la chair” et “selon l'esprit” »³⁶⁸. Il parvient à découvrir trois témoignages, placés à des endroits différents et sans relation entre eux, « qui ont le caractère de formules stéréotypées, ce qui trahit leur origine ancienne malgré leur introduction dans des écrits postérieurs ; il s'agit de Rm 1, 3s ; 1 P 3, 18 ; 1 Tm 3, 16a. Ce sont là des expressions anciennes ayant valeur de confessions de foi ou de formules liturgiques, dont la teneur

³⁶⁴ Cf. Eduard Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart/Berlin-Köln-Mainz 1979, 46-47.

³⁶⁵ *Ibid.*, 47.

³⁶⁶ Cf. K. H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 158.

³⁶⁷ R. Schnackenburg, *La christologie du Nouveau Testament*, 54.

³⁶⁸ R. Schnackenburg, *La christologie du Nouveau Testament*, 66.

littérale présente quelques différences, mais qui contiennent l'opposition caractéristique entre *sarx* et *pneuma* et même type de représentation »³⁶⁹.

L'apôtre Paul cite au début de sa lettre aux Romains la plus ancienne christologie du Fils de Dieu :

- 3a ...concernant son Fils,
 3b issu de la lignée de David selon la chair,
 4a établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa
 résurrection des morts,
 4b Jésus Christ notre Seigneur Rm 1, 3-4³⁷⁰.

Pendant que les versets 3a et 4b forment les contours que trace Paul avec les haut-titres christologiques de Fils et Seigneur, les versets 3b et 4a contiennent selon l'avis des exégètes une formule de foi prépaulienne. Elle est constituée comme un parallélisme antithétique³⁷¹. En effet, le texte fait transparaître une structure mythique, qui se présente sous forme d'une opposition : « selon la chair » (monde visible) et « selon l'esprit » (monde invisible). Ce qui est intéressant, c'est que le texte se comprend selon les deux articulations fondamentales du mythe: 1) ***l'articulation dynamique*** : l'opposition « selon la chair » et « selon l'esprit » signifie « deux manières d'être successives et *complémentaires*. "Selon la chair" désigne l'origine humaine naturelle et le mode d'être terrestre qui y correspond ; "selon l'Esprit" qualifie au contraire le statut du Ressuscité, de celui qui a été exalté »³⁷². Leur début « respectif est également indiqué : la naissance et la résurrection »³⁷³. L'accent est mis sur la deuxième partie³⁷⁴. L'articulation dynamique est ascendante : elle part de la naissance de Jésus jusqu'à son intronisation comme Fils de Dieu en passant par la résurrection. Le mouvement descendant est potentialisé. 2) ***l'articulation relationnelle*** : Jésus est au centre d'une articulation relationnelle. Par la naissance, il est le descendant « de la lignée de David, non seulement au sens génétique, mais aussi au sens d'une qualification comme fils de David »³⁷⁵. Depuis la résurrection, il est établi en puissance comme Fils de Dieu. L. Couloubaritsis et J.-P. Mayele ont montré l'importance du schème de la parenté dans les sociétés archaïques, particulièrement dans l'usage du mythe. Si on comprend le passage

³⁶⁹ R. Schnackenburg, La christologie du Nouveau Testament, 66.

³⁷⁰ On s'inspire ici de l'organisation faite par G. Hotze, Das Christusbekenntnis im Neuen Testament...,

86. Mais le passage lui-même vient de la traduction de la Bible de Jérusalem.

³⁷¹ Cf. J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments..., 25.

³⁷² R. Schnackenburg, La christologie du Nouveau Testament, 67.

³⁷³ R. Schnackenburg, La christologie du Nouveau Testament, 66.

³⁷⁴ Cf. J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments, 25.

³⁷⁵ R. Schnackenburg, La christologie du Nouveau Testament, 66.

de Rm 1, 3s dans le cadre du schéma de l'articulation relationnelle, la première partie parle de la paternité de David (David est le père de Jésus) et la deuxième atteste la filiation divine de Jésus (Jésus est le Fils de Dieu).

Le texte se réfère à deux passages de l'AT. Le premier est la prophétie de Nathan au roi David dans 2 Sm 7, 14 : Dieu promet au descendant de David : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils ». Quoique la relation de parenté entre Dieu et le descendant de David marque une différence par rapport aux autres conceptions du roi de l'antiquité orientale, qui concevaient cette relation au niveau ontologique, il n'y a pas de raison à supposer l'absence du mythe dans la culture juive. Le passage de Samuel articule le monde visible (le descendant de David = le fils de David) et monde invisible (représenté par Dieu) dans un schème de parenté. Le deuxième passage Ps 2, 7 parle de l'intronisation du roi et son adoption par Dieu comme son fils : Dieu dit au roi : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ». Ce passage joua un rôle important dans l'attente du messie comme fils de David. Était-il courant de l'attendre comme Fils de Dieu ? La question reste très discutée et ne peut pas être résolue ici. Dans la christologie qui transparaît dans Rm 1, 3s, le messie intronisé comme Fils de Dieu est le fils de David, à descendance duquel est liée l'attente du messie. Tous les trois passages ont une structure mythique. La différence entre eux vient du fait que l'intronisation de Jésus comme Fils de Dieu s'accomplit après sa résurrection des morts.

Le deuxième passage 1 Tm 3, 16 n'entre dans ce cadre que lorsque l'on interprète le premier stique « il a été manifesté dans la chair » non dans le sens de l'incarnation, mais uniquement dans le sens du mode d'existence terrestre du Christ³⁷⁶. Ce passage présente une structure mythique, comme il apparaît clairement dans l'explication donnée par R. Schnackenburg dans la note en bas de la page : « Les trois distiques, qui comportent chacun une opposition (chair-Esprit, ange-peuples, monde-gloire), sont disposés et croisés avec art (chiasme). À la sphère céleste de "l'Esprit" céleste fait suite la présentation devant les anges, et aux « païens » fait suite le « monde », selon le schéma a-b, b-a, a-b. L'opposition du monde terrestre et du monde céleste est maintenue dans chacun des trois distiques ; mais dans le deuxième et le troisième distique l'activité du Christ exalté est déjà présumée »³⁷⁷. Le troisième et dernier passage 1 P 3, 18b est construit selon l'opposition suivante : « mis à mort *selon la chair*, il a été

³⁷⁶ Cf. Ibid., 70 : « Il est vrai que le premier stique parle du mode d'existence terrestre du Christ : " Il a été manifesté dans la chair" » ; au contraire, H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁴1987, 99 : „Die Inkarnation wird verstanden als Epiphanie (vermutlich des Präexistenten, obwohl dieser Gedanke nicht ausdrücklich vorkommt)...“

³⁷⁷ R. Schnackenburg, Christologie du Nouveau Testament, 70.

vivifié *selon l'esprit* ». Le sens de cette opposition est modal : « l'événement de la mort s'est déroulé dans la chair, l'accès à la vie dans l'esprit. Ici aussi se trouvent opposés deux domaines : le domaine terrestre ou "charnel", dans lequel le Christ a subi sa mort expiatoire, et le domaine "spirituel"- divin, dans lequel l'a ensuite introduit son passage »³⁷⁸. Il s'agit également ici d'une structure mythique appliquée à Jésus, dont l'articulation est ascendante : il y a passage de Jésus du monde terrestre au monde céleste, marqué par la mort et par la résurrection. Cette dernière constitue « le tournant décisif de la carrière du Christ, l'inauguration de sa nouvelle existence, le commencement de sa souveraineté »³⁷⁹.

En résumé, les trois passages examinés relèvent d'une « perspective centrée sur l'histoire du salut »³⁸⁰. On note l'absence de la pensée sur la préexistence du Christ et celle sur la parousie et la réalisation future de la plénitude du salut. Il s'agit de mettre en évidence les modes d'existence de Jésus, séparées en même temps que reliées par la résurrection. Cette réflexion met tout l'accent sur la position du Christ entré dans la gloire de Dieu. Selon la perspective mythique, les trois passages articulent de manière objective le monde visible et le monde invisible selon la dynamique ascendante : Jésus passe du monde d'ici bas vers le monde d'en haut. Mais de manière subjective, il est question de la démarche de la pensée pour comprendre Jésus dans son statut actuel en tant que ressuscité. Bien sûr cette compréhension ne se fait que dans la foi.

3.3.1.3. La christologie des synoptiques

Dans les évangiles synoptiques, il apparaît que l'on ne peut révéler l'identité de Jésus qu'en racontant son histoire. Le point de départ n'est pas le Christ préexistant, mais Jésus connu dans l'histoire annonçant la venue du règne de Dieu, mort sur la croix, ressuscité, monté au ciel et assis à la droite de Dieu. Ce trajet est sans doute ascendant. Au début de son écrit le plus ancien de tous, Marc indique clairement qu'il s'agit de « l'évangile de Jésus, Christ, fils de Dieu » (Mc 1, 1). La compréhension de la filiation divine se fait selon le schéma adoptianiste, notamment Mc 1, 9-11 sur le baptême de Jésus et Mc 9, 2-8 sur la transfiguration. « Dans les deux retentit la voix de Dieu, qui, en allusion au Ps 2, 7, dit : "Tu es mon fils". Cela veut dire, qu'en cet instant, Jésus est établi dans cette dignité »³⁸¹. Les deux récits étaient à l'origine autonomes, qui voulaient chacun de son côté raconter l'institution de la filiation divine de Jésus. Dans l'évangile

³⁷⁸ R. Schnackenburg, *Christologie du Nouveau Testament*, 69.

³⁷⁹ R. Schnackenburg, *Christologie du Nouveau Testament*, 70.

³⁸⁰ R. Schnackenburg, *Christologie du Nouveau Testament*, 72.

³⁸¹ H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie*, 96.

de Marc, la transfiguration devient une confirmation de la filiation divine, dont l'institution s'est réalisée dans le baptême : « Celui-ci est mon Fils bien aimé » (Mc 9, 7). Luc et Matthieu l'étendent jusqu'à la naissance racontée respectivement dans leurs récits de l'enfance de Jésus : Celui-ci est fils de Dieu par sa naissance merveilleuse³⁸². Ainsi, tous les trois évangiles présentent sous le schème de la parenté la relation entre Dieu et Jésus.

3.3.1.3.1. La proclamation de la venue du royaume de Dieu

Au centre du message de Jésus se trouve la proclamation de la venue du royaume de Dieu, dont on trouve l'écho sommaire dans l'évangile de Marc : « Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est tout proche. Repentez-vous et croyez à la bonne nouvelle » (Mc 1, 15). R. Bultmann a fait remarquer que cette annonce de la venue du royaume de Dieu, et tout le N.T, présuppose une vision du monde mythologique. Il est subdivisé en trois étages : Ciel, terre et enfer. La terre est non seulement le théâtre des événements naturels et historiques, mais aussi de l'intervention de Dieu, des anges et des démons, etc. L'homme peut être victime de la possession des démons, avoir la chance de la bienveillance divine. Les exorcismes de Jésus impliquent aussi une vision mythologique du monde. En fait, annoncer la venue du royaume de Dieu sur la terre, c'est affirmer que le royaume de Dieu, qui relève du troisième étage, c'est-à-dire du ciel, vient se manifester sur la terre, qui est au deuxième étage. Si on l'interprète selon le langage de L. Couloubaritsis et J.-P. Mayele, on peut se permettre de dire que le mythe structure le message de Jésus de la venue du royaume de Dieu dans une dynamique descendante : le royaume de Dieu (monde invisible) viendra (vient) manifester sa présence dans le monde visible. R. Bultmann, voulant répondre, pense-t-il, au défi de la vision du monde scientifique de l'homme moderne, tente « d'effectuer la démythologisation des déclarations eschatologiques de Jésus non dans la perspective de

³⁸² H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie*, 96. D'après lui, cette conception est non-juive. Elle provient du polythéisme et est répandue dans l'Ancien Orient et dans l'hellénisme. Il distingue deux types : a) *l'incarnation* : le Pharaon égyptien est né de Dieu, c'est-à-dire, il est Fils de Dieu. Les grecs ont fait de même pour les hommes célèbres : les rois (par exemple Alexandre le Grand), les philosophes (Pythagore et Platon), les thaumaturges (comme Apollonius de Tyane). Mais le plus connu comme Fils de Dieu et sauveur dans l'hellénisme est Héraclès. L'idée de Dieu-enfant est mise en corrélation avec l'idée selon laquelle la mère de l'enfant divin est restée vierge jusqu'au moment qu'elle fut contactée par Dieu. Cette idée se développe dans l'hellénisme juif, surtout en Egypte. Philo applique cette idée au rapport de Dieu à l'âme. La naissance ne se fait pas seulement par le contact physique avec Dieu, mais également par sa force ou son Esprit ; b) *l'épiphanie* : H. Conzelmann indique clairement que l'accent n'est plus mis sur la naissance, mais sur les œuvres merveilleuses accomplies par *Theios aner*. On reconnaît en lui une force divine.

Il résume les deux types en disant que dans le premier type, c'est l'essence du Dieu-homme qui est visée et dans le deuxième sa manifestation dans ses œuvres. Il conclue en disant que les récits de l'enfance structurent les deux types (cf. Ac 2, 22 ; 10, 38).

la dialectique temps/éternité, mais dans le cadre de la dialectique de l'existence. À la base du message de Jésus il y a d'après lui une conception déterminée de l'homme. L'homme est toujours devant la décision, pour lui c'est toujours la dernière heure »³⁸³. Ses disciples, notamment H. Conzelmann, E. Käsemann, E. Fuchs et après E. Jünger iront plus loin en attribuant à Jésus lui-même la transformation du mythe³⁸⁴ : « Déjà Jésus, disent-ils, a démythologisé l'attente du futur et l'a interprétée comme l'expérience de la proximité pressante de Dieu »³⁸⁵. Le plus important pour eux, ce sont les changements que produit dès maintenant le futur royaume de Dieu.

Par contre, G. Theißen développe sa pensée à partir d'une conception positive du mythe. Il avertit de ne pas faire une fausse distinction : « histoire » serait identique avec le « Jésus historique et « mythe » avec le Christ de l'annonce postpascale. « Au contraire, nous pouvons constater : déjà le Jésus historique vivait dans un mythe. Il attendait l'irruption du royaume de Dieu et se donna soi-même comme représentant de ce royaume de Dieu une place centrale dans l'événement entre Dieu et le monde »³⁸⁶. Il soutient que l'annonce eschatologique de Jésus contient dans son noyau même un mythe de la fin, qui n'est rien d'autre que le monothéisme judaïque conséquent : Dieu anéantira enfin Satan et ses démons, qui ne seront plus là pour limiter son pouvoir. Il accomplira ainsi le salut eschatologique en Israël et dans tout l'univers. « La proclamation du royaume de Dieu est une dramatisation mythique du premier commandement de Dieu, sauf qu'à la place de l'exode de l'Égypte, a pris place l'exode des conditions d'oppression du présent – vers le royaume naissant de Dieu »³⁸⁷. En annonçant la venue du royaume de Dieu sans dire toutefois ce qu'il entend par ce concept, Jésus partage ce même mythe avec ses contemporains juifs. Il associe à la métaphore politique de la royauté de Dieu celle familière du père. Ces deux métaphores faisaient déjà partie de la tradition métaphorique juive : « la métaphore du père était particulièrement liée à Israël, que Dieu “comme un père” mettait à l'épreuve, mais la métaphore du roi aux païens, que Dieu “comme un roi sévère” punit (Sg 11, 10). Ce qui est frappant est que Jésus parle toujours du royaume de Dieu, de son “basilieia” (*βασιλεία*) comme une grandeur objective, jamais de Dieu comme “Roi”, de “basileus” (*βασιλεύς*) comme un rôle personnel. Il résulte chez lui un espace vide, qu'il remplit avec la métaphore du père. Dieu vient au pouvoir dans son royaume non comme

³⁸³ W. Kasper, *Jésus le Christ*, Paris, 2004, 109.

³⁸⁴ Cf. G. Theißen & A. Merz, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001, 225.

³⁸⁵ G. Theißen & A. Merz, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001, 225.

³⁸⁶ G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ⁴2008, 48.

³⁸⁷ G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 50.

“Roi”, mais comme un “Père” »³⁸⁸. Cela n’est nulle part ailleurs mieux résumé que dans le Notre Père : « Notre Père...que ton Règne vienne... » (Mt 6, 9b.10a). En fait, le message de Jésus de la venue du royaume de Dieu est, renchérit G. Theißen, « une revitalisation » de deux métaphores fondamentales du faisceau symbolique juif, qui constituent son centre.

Selon lui, le mythe de la royauté du Père reçoit chez Jésus trois transformations caractéristiques : historisation, poétisation et démilitarisation.

- Dans la transformation historique, le royaume de Dieu est mis en rapport avec les expériences historiques présentes. Ce royaume mythique de Dieu est présent de trois manières dans l’activité historique de Jésus : d’abord, Jésus interprète ses exorcismes comme la réalisation du royaume de Dieu contre Satan et ses démons (Mt 12, 28). Par les exorcismes de Jésus, le royaume futur de Dieu est déjà réalité dans le présent ; ensuite, l’attente impatiente des générations du passé se réalise dans le présent. L’avenir mythique est présent comme l’accomplissement des attentes du passé (Mt 13, 16) ; enfin, le royaume de Dieu est là dans le présent comme un germe qui doit se développer jusqu’à produire les fruits (Lk 17, 20s; Mk 4, 26-29).

- La transformation poétique concerne les paraboles. Elles sont des «courtes histoires fictionnelles d’une grande qualité poétique »³⁸⁹. G. Theißen prévient de ne pas interpréter la présence partout du royaume de Dieu dont parlent les paraboles comme une « présence mythique réelle »³⁹⁰. Le royaume de Dieu ne s’incarne pas dans les paraboles. Celles-ci parlent aussi bien du royaume de Dieu que des hommes, autrement dit de Dieu et de toute vie. Pour lui, les mythes sont différents des paraboles, en ce sens que les premiers fixent l’axiomatique d’une culture et d’une société, alors que les dernières demeurent des images, qui laissent au lecteur et au destinataire l’ouverture à découvrir leur sens.

- La transformation politique du mythe corrige l’attente apocalyptique du règne de Dieu. Elle avait toujours un élément corollaire, la victoire sur les païens (cf. Es 33, 17-22 ; 24, 21ss ; Za 14, 9 ; Dn 7 ; témoignage trouvé aussi dans les écrits extra-canoniques : 1QM VI, 8 ; Ass Mos 10, 1). Selon la prédication de Jésus, le règne de Dieu n’est plus accompagné d’une victoire sur les païens, mais uniquement sur Satan et ses démons (Mt 11, 28). Pour un temps, ce règne coexiste avec le règne des romains. Les païens vont participer au royaume de Dieu. G. Theißen distingue deux sortes de révolution apporté par la venue du règne de Dieu : la première est sur le plan

³⁸⁸ G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 51.

³⁸⁹ G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 52.

³⁹⁰ G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen*, 52.

métaphysique ; elle met fin au règne de Satan et des démons. La deuxième est interne au peuple de Dieu : ce sont les pauvres (Mt 5, 3) et les enfants (Mc 10, 14) qui sont héritiers du royaume ; les publicains et les prostitués auront la priorité d'entrée (Mt 21, 32). Il conclut en disant que le changement apporté par l'attente de royaume de Dieu ne peut pas être nommé dépolitisation. Elle n'est qu'une « démilitarisation ».

La conception du mythe de G. Theißen comprend trois dimensions : la dimension objective, dite narrative, la dimension subjective ou de structure de pensée, et la dimension fonctionnelle comme force légitimatrice ou utopique. À lire le développement de sa pensée avec les lunettes de J.-P. Mayele, on remarque que le mot « mythe » est équivoque. Il signifie mythologie, mythique et mythe dans son aspect subjectif. Quelques exemples vont illustrer cela : Quand G. Theißen parlent de Jésus qui vivait dans un mythe ou de l'annonce du royaume de Dieu, qui contient dans son noyau le mythe de la fin, on a affaire à la mythologie. Il insiste sur la relation entre mythe et histoire dans la vie de Jésus. Un tel lien ne se comprend qu'entre le mythique et l'histoire. Quant au mythe, il est déjà ce lien nécessaire entre les deux. Il est le lien entre le transhistorique et l'historique, le mythique et l'histoire. La différence entre mythe et mythologie permet aussi de relativiser la distinction établie par lui entre mythe et parabole. S'il avait parlé de la mythologie, il y aurait moins de différence entre celle-ci et la parabole. Toute mythologie est un langage sur le mythe, elle n'est pas non plus « une présence mythique réelle ». Celle-ci revient au mythe. La parabole est une forme particulière d'exprimer le mythe, parce qu'elle use le langage des réalités terrestres pour parler de la réalité céleste. Il faut noter néanmoins l'avancée significative de l'analyse de G. Theißen, qui fait valoir la présence permanente du mythe dans la vie de Jésus.

L'annonce du royaume de Dieu articule le mythe. Là, il n'y a pas de doute. Ce mythe est exprimée dans un jeu de langages, qui sont d'une part et selon la structure mythique des *mythologies* et d'autre part et selon le contenu spécifique chrétienne des *théologies* chrétiennes. L'annonce du royaume exige donc un faisceau de (*mytho*)*théologies*. Aucune d'elles ne peut prétendre à elle seule dévoiler la richesse du royaume de Dieu. Elles se résument toutes dans la (*mytho*)*théologie* vivante de Jésus lui-même : comme dit Origène, Jésus est l'auto-basileia. Aussi l'usage du schème de la parenté dans l'annonce de ce royaume de Dieu (Dieu est le père de Jésus et Jésus est le Fils de Dieu) confirme autant son contenu théologique chrétien que sa structure mythique.

3.3.1.3.2. *La mort de Jésus.*

R. Bultmann ne tarda pas à reconnaître dans les différentes interprétations de la mort de Jésus dans le Nouveau Testament « l'interprétation mythologique, dans laquelle se mêlent les conceptions du sacrifice et la théorie de satisfaction juridique »³⁹¹. Il renchérit en disant que la croix du Christ en tant qu'événement salvifique n'est pas un événement mythique, mais un événement historique. Ainsi, le discours mythologique ne vise rien d'autre qu'exprimer la signification de l'événement historique³⁹². Si on comprend bien sa pensée, on peut la résumer comme suit : il y a d'abord l'événement historique de la crucifixion du Christ. Celle-ci est le résultat d'une méprise politique et au niveau historique « un sort absurde » (*ein sinnloses Schicksal*)³⁹³. Ce qui embarrasse, d'après lui, « est le fait que nous ne pouvons pas savoir comment Jésus a compris sa fin, sa mort »³⁹⁴. On ne peut même pas exclure la possibilité que Jésus se soit effondré à la fin. Vient ensuite l'interprétation mythologique de la communauté chrétienne primitive : le crucifié est le préexistant ; il est le Fils de Dieu devenu homme. Il est la victime qui expie nos péchés, etc. Enfin, il y a les hommes d'aujourd'hui qui ne comprennent plus l'interprétation mythologique, car leur vision du monde est scientifique. Ils cherchent d'autres moyens d'expression de la signification de la croix. Selon lui, la « croix comme événement salvifique est non pas un événement isolé, qui arrive au Christ comme un personnage mythique, mais cet événement a dans sa signification une dimension cosmique. Et sa signification décisive et historico-transformatrice est exprimée du fait qu'il est considéré comme l'événement eschatologique ; ce qui signifie qu'il n'est pas un événement du passé, à laquelle on regarde en arrière, mais il est l'événement eschatologique dans le temps et hors du temps, à condition que, compris dans sa signification et cela signifie pour la foi, il soit toujours présent »³⁹⁵.

Il est évident que la mort de Jésus dans les évangiles synoptiques, et dans le reste du N.T, est décrite comme une réalité complexe. Elle ne se joue pas seulement sur « l'avant-scène de l'histoire »³⁹⁶, où il suffit d'insister sur la dimension politique de cette mort ou présenter Jésus comme « l'homme libre, le briseur de lois et le non-

³⁹¹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 41.

³⁹² R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 43.

³⁹³ R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 12.

³⁹⁴ R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft*, 12.

³⁹⁵ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 42.

³⁹⁶ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 169

conformiste mal commode »³⁹⁷, qui fut éliminé par ses antagonistes. La mort de Jésus révèle en plus une face beaucoup plus profonde : elle est « l'acte de salut de Dieu et l'oblation volontaire que Jésus fait de lui-même »³⁹⁸. De plus en plus d'exégètes, en l'occurrence, H. Schürmann³⁹⁹, R. Pesch⁴⁰⁰, H. Merklein⁴⁰¹, M. Hengel⁴⁰², P. Stuhlmacher⁴⁰³ et J. Gnilka⁴⁰⁴ démontrent que la complexité de la compréhension de la mort de Jésus ne vient pas d'abord de la communauté chrétienne primitive, mais de Jésus lui-même. Il compta sûrement avec la mort violente et lui donna une interprétation profonde, particulièrement dans les récits du dernier repas qu'il eut avec ses disciples : Jésus relie son sort dans la mort à deux thèmes bibliques : la venue du règne de Dieu et l'alliance. On retient d'abord Mc 14, 25 : « En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'au jour où je boirai le vin nouveau dans le Royaume de Dieu » et Lc 22, 18 : « car, je vous le dis, je ne boirai plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu ». Ces deux textes parlent de la prophétie de la mort que Jésus associe au thème central de sa prédication : la venue du royaume de Dieu. Il exprime sa confiance que malgré sa mort, il participera au festin du salut dans le royaume des cieux. En ce sens, il y a dans la proclamation de Jésus un lien indissoluble entre le message et la personne de Jésus, même au-delà de sa mort.

Certes, les deux passages présupposent la structure mythique articulée de manière dynamique : Jésus passe par la mort du monde visible au monde invisible. Si le repas constitue déjà une médiation tacite, vu qu'il est aussi bien sur la terre que dans le royaume des cieux, on doit se rendre à l'évidence que c'est Jésus qui est la médiation manifeste entre le monde visible et le monde invisible, car c'est lui qui participe au repas d'adieu dans le monde visible et qui participera au repas dans le monde invisible. Ensuite, Lc 22, 20 transmet les paroles de Jésus sur la coupe : « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang, versé pour vous ». La coupe permet de participer à la nouvelle Alliance qui ne s'accomplit qu'avec la mort martyre de Jésus. Cela veut dire que c'est Jésus, par le don de sa vie, qui établit une nouvelle articulation relationnelle entre Dieu et son peuple. Il est probable qu'il ait compris sa mort en référence à Is 53, 12 et à Ex 24 comme don de sa vie « en rançon pour la multitude » (Mc 10, 45b). Ce

³⁹⁷ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 169.

³⁹⁸ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 169.

³⁹⁹ Cf. H. Schürmann, *Jesus ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg 1975.

⁴⁰⁰ Cf. R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD, Bd. 80)*, Freiburg 1978.

⁴⁰¹ H. Merklein, *Jesus Kündiger des Reiches Gottes*, in : W. Kern, H. J. Pottmeyer & M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. 2. Traktat Offenbarung*, Freiburg-Basel-Wien 1985, 145-174.

⁴⁰² Cf. M. Hengel, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*, in: *IKaZ* 9 (1980), 1-25. 135-147; *Id. & A. M. Schwemer, Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007, 582-586.

⁴⁰³ Cf. P. Stuhlmacher, *Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl*, in: *ZThK* 84 (1987), 1-35, 9s.32.

⁴⁰⁴ Cf. J. Gnilka, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien⁶ 2004, 280-288.

don de soi de Jésus dans la mort, dont il livre l'interprétation dans le pain et le vin (Mc 14, 22.24 : « *ceci est mon corps* » et « *ceci est mon sang...pour la multitude* ») est en continuité avec sa vie terrestre, une vie pour les autres, une « proexistence »⁴⁰⁵. En ce sens et du point de vue théologique, la mort de Jésus ne peut pas être interprétée comme un simple passage vers l'accomplissement du royaume de Dieu. Elle est une étape importante dans la réalisation du salut eschatologique.

3.3.2. Le modèle de compréhension de christologies de préexistence ou de l'incarnation

Les communautés chrétiennes de tradition judéo-hellénistique développent un autre modèle de compréhension de christologies, dont le point de départ est la préexistence ; et le premier processus dynamique est l'incarnation. « La reconnaissance du caractère eschatologique du Christ devait donc nécessairement conduire à s'interroger sur l'être protologique de Jésus et sur sa préexistence »⁴⁰⁶. Celle-ci ne peut être qu'un concept mythique⁴⁰⁷. G. Hasenhüttl explique en ces termes : « Ainsi, si Préexistence n'est pas comprise dans l'espace du temps (une fois ou toujours), alors ce concept présuppose un second monde mythique, qui est l'archétype de l'image (notre monde), qui signifie l'au-delà de ce monde, bref un monde "divin" éternel, qui est en face du notre, temporel et transitoire »⁴⁰⁸. R. Laufen fait remarquer la difficulté de parler de la préexistence et de son idée corollaire de l'envoi du Fils de Dieu qui suppose une existence personnelle du fils de Dieu dans le monde invisible « avant » sa vie terrestre, en la comprenant ainsi dans le sens temporel de ce monde visible. Peut-on affirmer que le concept de préexistence est un chiffre à « contenu vide »⁴⁰⁹ pour la pensée théologique actuelle, comme l'affirme R. Laufen, que l'on pourrait traduire autrement? Peut-on vraiment redresser ou démythologiser cette conception mythologique ? W. Thüsing émet des doutes : «...tant que l'on exprime la relation de Dieu au monde dans les catégories temporelles – et cette nécessité ne disparaîtra jamais, parce que cette relation est historique - on ne pourra pas éviter de refléter le concept traditionnel de

⁴⁰⁵ H. Schürmann, *Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von Morgen?* In: *Diakonia* 3 (1972), 147-160; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 121-155.

⁴⁰⁶ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 258 ; cf. W. Pannenberg, *Esquisse de la christologie*, Paris 1971, 189ss.

⁴⁰⁷ Cf. H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Testaments*, Tübingen 1987, 224.

⁴⁰⁸ G. Hasenhüttl, *Von der Menschlichkeit Gottes*, in: R. Laufen (hrsg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, 227-237, 227.

⁴⁰⁹ R. Laufen, *Der anfanglose Sohn. Eine christologische Problemanzeige*, In: *Gottes ewiger Sohn*, 9-29, 13.

préexistence et de reconsidérer son noyau de vérité et sa fonction de sauvegarde »⁴¹⁰. W. G. Kümmel le dit on ne peut plus net : « On devra répondre à ces questions, que l'annonce de l'action de Dieu en Jésus Christ parle de l'intervention de Dieu dans l'histoire de cette terre, et ne peut donc se passer du discours mythique, sans renoncer au témoignage crucial »⁴¹¹.

Les affirmations de « préexistence » dans le Nouveau Testament ne sont pas des pures spéculations, mais elles sont au service de la théologie de la révélation de Dieu et de la sotériologie. Elles attestent que d'une part, Dieu lui-même s'est révélé en Jésus Christ d'une manière absolue, définitive et unique. L'origine de Jésus ne se situe pas dans la trame historique ; d'autre part, comme le dit F. Mußner, préexistence est intimement liée à proexistence. « Le *prae* implique le *pro* ! Et le *pro* présuppose le *prae* »⁴¹². Cela veut dire que les affirmations christologiques sur la préexistence dévoilent « l'être-là-pour »⁴¹³ de Dieu depuis l'éternité, qu'il a révélé de manière définitive en l'homme Jésus.

Ce modèle de compréhension est né déjà tôt, presque au même moment que le modèle d'exaltation. Il n'est pas le résultat du recul graduel du modèle de la filiation divine messianique, partant de la résurrection en passant par le baptême et la naissance jusqu'à la préexistence du Fils de Dieu. Il n'est pas non plus à la fin du long processus de développement christologique. Le passage à ce modèle dans l'aire culturelle judéo-hellénistique ne relève pas d'une simple adaptation culturelle extérieure à la foi chrétienne. Il apporte surtout, comme dans tout processus de l'inculturation authentique, une autre dimension profonde dans la compréhension du mystère de la personne de Jésus le Christ. Sans doute, ce modèle de compréhension de la christologie est une autre perspective d'articulation de la structure mythique.

3.3.2.1. Les présupposés bibliques des affirmations de préexistence

La question de l'origine des affirmations de préexistence du Christ préoccupe plus d'une personne. R. Bultmann⁴¹⁴ accorde à ces affirmations une origine extrabiblique. Elles seraient l'épine gnostique dans le corpus biblique. Il prend appui sur les recherches de l'histoire des religions, qui reconstitua la mythologie d'un homme

⁴¹⁰ W. Thüsing, Neutestamentliche Zugangsweise zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in : K. Rahner & W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (QD 55), Freiburg 1972, 81-202, 251.

⁴¹¹ W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen (Grundrisse zum Neuen Testament - Ergänzungsreihe 3), Göttingen ⁴1980, 152.

⁴¹² F. Mußner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie, 103.

⁴¹³ F. Mußner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie, 103.

⁴¹⁴ Cf. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁹1984, 166-186.

primordial (*Urmensch*) et du sauveur sauvé (*salvator salvatus*). « Le projet démythologisation semblait ainsi légitimé par l'histoire des religions »⁴¹⁵. S'il faut reconnaître les similitudes terminologiques et schématiques (descendance et montée) entre les sources gnostiques et les affirmations néotestamentaires de préexistence, il n'y a presque plus personne, depuis les analyses de C. Colpe⁴¹⁶, pour soutenir une telle thèse. Parmi les raisons les plus importantes, on peut citer : a) chronologiquement, les écrits gnostiques, à partir desquels a été reconstruite cette théorie de la mythologie gnostique, sont postérieurs aux écrits du N.T ; b) il est invraisemblable que le christianisme eût été confronté à une forme homogène et unifiée de la mythologie gnostique préchrétienne du sauveur c) contrairement au N.T qui parle de l'incarnation du sauveur, la gnose parle d'un simple revêtement ; d) dans le N.T le Christ n'est pas comme dans la gnose le *Salvator salvatus*, le prototype de l'homme en attente du salut ; e) l'idée de préexistence néotestamentaire a des liens plus directs avec les spéculations judéo-hellénistiques sur la sagesse ; f) l'origine de l'idée de préexistence dans le N.T est l'exaltation du Christ⁴¹⁷. Ainsi, la présence attestée du mythe dans les affirmations de préexistence n'est pas d'abord le résultat d'une influence culturelle étrangère, mais celui d'une articulation mythique propre à la religion judéo-chrétienne.

L'exégèse actuelle suit l'orientation des débats tracée par E. Schweizer⁴¹⁸, qui montra qu'il fallait comprendre les affirmations de préexistence à partir de spéculations judéo-hellénistiques vétotestamentaires, en l'occurrence Jb 28, 24-28, Pr 8, 22-31 ; Si 24, 1-12 ; Ba 3, 9-4,4 ; Sg 6-9. N. Walter précise qu'« il est à rappeler ici encore une fois que le transfert de ces motifs de spéculation ou de mythologie de la Sophia sur l'homme historique et terrestre Jésus signifie un saut qualitatif important, pas une simple évolution »⁴¹⁹. Pour lui, on doit compter avec plusieurs modèles, et pas seulement un seul, cohérent soit-il, qui ne jouent pas moins un rôle considérable dans la

⁴¹⁵ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 261.

⁴¹⁶ Cf. Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösersmythus*, Göttingen 1961.

⁴¹⁷ Cf. J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1990, 421: „Der eindeutige Ursprung der Präexistenzaussage ist die Erhöhung Christi. Von der Postexistenz, von der Erlangung der Würde des Kyrios (Phil 2, 9.11; 1 Kor 8, 6) aus, wurde erst die Aussage über die Präexistenz möglich“; R. Schnackenburg, *La christologie du Nouveau Testament*, 141: «...C'est l'exaltation et la glorification du Christ qui constituent le point de départ de l'élaboration de l'hymne; elle remonte à partir de là la voie suivie par Jésus jusqu'à la préexistence céleste. Bien que cette dernière soit située au commencement de l'hymne, elle n'en est pas le centre de gravité ; le terme visé n'est pas l'entrée (ou la rentrée) dans le "plérôma" mais bien la position de Kyrios du Christ».

⁴¹⁸ Cf. E. Schweizer, *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*, 1959; E. Schweizer, *Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament*, in: *Neotestamentica*, Zürich 1963, 105-109 et 110-121.

⁴¹⁹ N. Walter, *Geschichte und Mythos in der urchristlichen Präexistenzchristologie*, in: H. H. Schmid (hrsg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 224-234, 226

constitution de la christologie de la préexistence⁴²⁰. Il distingue deux approches distinctives de cette christologie. Elles sont le résultat de l'influence exercée séparément par les deux motifs fondamentaux de la théologie juive de la Sophia :

- a) le motif historico-mythique de l'envoi (ou de la venue) de la sagesse de Dieu dans le monde (avec la possibilité d'un retour résigné à Dieu ou de l'inhabitation en Israël ou de la Torah) : *la sophialogie narrative*
- b) le motif cosmologico-spéculatif de la médiation créatrice de la sagesse (logos) de Dieu : *sophialogie spéculative*.

Etant donné que les deux motifs ont, d'après lui, un relatif sotériologique respectif selon les conceptions anthropologiques fondamentales différentes, il ressort également, dans leur application à la christologie diverses significations sotériologiques. On ne comprend néanmoins pas pourquoi N. Walter, qui donne le nom de mythologie à la spéculation judéo-hellénistique sur la sagesse, évite de nommer le deuxième motif de mythico-cosmologico-spéculatif.

Entre le premier et le dernier écrit de la théologie judéo-hellénistique de la sagesse se dessine sûrement un processus de personnification de la sagesse. K.J. Kuschel a fait une étude de l'évolution de tous ces textes. Il en donne le résumé suivant : « ...il est évident qu'il y a eu au cours de près de 400 ans d'histoire de traditions sous l'influence hellénistique un processus de brouillage des frontières entre le créateur et la créature, un processus de personnification et de divinisation de la sagesse. Jb 28 a encore clairement affirmé l'être créé d'un être impersonnel appelé Sagesse ; dans Pr 8 et Si 24 prend déjà la parole la sagesse elle-même en tant que forme créée, mais personnelle et autonome à côté de Dieu ; dans Sagesse 7, il n'est plus question de l'être créé de la sagesse, au lieu de cela il est question de médiation

⁴²⁰ Cf. N. Walter, *Geschichte und Mythos*, 226; aussi B. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, Stuttgart ⁶2001, 110: „Dabei sind verschiedene Motive aus der Umwelt aufgenommen: jüdische Spekulationen über die himmlische Weisheit, die auf die Erde herunterkam, keine Wohnstatt fand und wieder in die obere Welt aufstieg; apokalyptische Erwartungen vom himmlischen Menschensohn, der am Ende der Tage zum Gericht erschienen wird; mythologische Vorstellungen von einem himmlischen Gesandten, der als Erlöser in die Welt kommt, um die Menschen zu befreien und mit sich in die obere Welt hinaufzuführen – Vorstellungen und von einem himmlischen Gedanken, die dann in den christlich-gnostischen Systemen des 2. Jahrhunderts ausgestaltet und mit dem Gnosis bereits eine Erlösergestalt gekannt, ist bis heute umstritten. In den Texten der Mandäer – einer gnostischen Taufsekte, deren Schriften erst im 7./8. Jahrhundert aufgezeichnet wurden – findet sich ein ausgebildeter Mythos vom himmlischen Erlöser. Die Gemeinschaft der Mandäer ist vermutlich in Palästina entstanden und dann gegen Ende des 1. oder Anfang des 2. Jahrhunderts nach Mesopotamien ausgewandert. Ihre Überlieferungen sind im Lauf der Jahrhunderte um manche Traditionen – auch solche christlichen Ursprungs – erweitert worden. Zwar reichen ihre Anfänge etwa in dieselbe Zeit zurück wie die des Christentums, aber der Erlösermythos wird erst in christlicher Zeit ausgeprägt worden sein und kann daher kein unmittelbares Vorbild für die Christologie des Joh.-Ev. gewesen sein. Die mandäische Texte zeigen jedoch, dass sich am Rand des Judentums schon in ntllicher Zeit gnostische Gruppen gebildet haben, in deren Gedankenwelt manche synkretistische Einflüsse eingegangen sind“.

créatrice plus active et une sorte d'activité créatrice propre. Autrement dit : Contrairement aux Textes du *canon hébraïque* (Jb 28 ; Pr 8), il y a dans les textes du *canon grec* (Jésus Sira, livre de sagesse) ainsi qu' alors après dans les textes *extracanoniques* (Hénoch éthiopien et slave) un processus de développement déjà si avancé que l'on peut parler d'une sorte de figure autonome, détachée de Dieu »⁴²¹. À ce propos, K. J. Kuschel épouse l'interprétation de G. von Rad, qui pense que le livre de la sagesse se démarque de la ligne suivie jusqu'ici, car il conçoit la sagesse comme étant une sorte de divinité créatrice autonome⁴²². Il accomplit une étape décisive « vers la divinisation mythico-spéculative de la sagesse »⁴²³. S'il est certain que le livre de la sagesse entame un tournant dans la compréhension de la sagesse divine, il n'en reste pas moins vrai que la présence du mythe est tout à fait probante depuis Job jusqu'à la Sagesse. La différence remarquée entre eux relève de la reconfiguration mythologique particulière de chaque texte et de la précision diachronique du mythique (représenté ici par « *hypostasierung* » de la sagesse).

3.3.2.2. Les affirmations implicites de préexistence dans les formules d'envoi

Les formules d'envoi (Ga 4, 4s ; Rm 8, 3s ; Jn 3, 16 ; 1 Jn 4, 9) laissent apparaître un schéma déjà prépaulinien suivant : « Dieu envoya son Fils, afin... ». Trois éléments le composent : le titre de Fils, l'envoi par Dieu, et la finalité sotériologique. Selon l'histoire des traditions, les formules d'envoi ne supposent pas l'idée de préexistence. L'envoi signifie charge d'une mission, comme dans le cas des prophètes, sans que la personne envoyée n'ait pu préexister (cf. Mc 12, 1-9). Malgré l'absence de l'idée de préexistence, ce schéma structure le mythe, car il établit un rapport entre Dieu (*monde invisible*) et Jésus (*monde visible*) sous l'articulation dynamique : (Dieu envoie Jésus) et l'articulation relationnelle (il ya ici application du schème de parenté : Dieu est le père de Jésus. On l'appelle son fils). Le motif sotériologique est explicite, non pas seulement supposé. Placé dans le contexte théologique paulinien, le motif d'envoi reçoit un nouvel accent de l'idée de l'incarnation, qui implique implicitement la pensée de la préexistence. Paul précise l'envoi de Fils de Dieu aussi bien dans Ga 4, 4 par « né d'une femme » que dans Rm 8, 3 par « avec la chair semblable ». Les deux précisions portent non seulement sur le mouvement dynamique (naissance, devenu chair), mais aussi sur l'articulation relationnelle (Paul ajoute à la descendance divine la descendance humaine

⁴²¹ K. J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München-Zürich 1990, 259s

⁴²² K. J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit*, 260.

⁴²³ G. v. Rad, cité par K. J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit*, 260 .

de Jésus). Le motif sotériologique est exprimé dans le cadre de la tradition judéo-chrétienne.

3.3.2.3. L'idée explicite de la préexistence dans les hymnes néotestamentaires

Le développement explicite de l'idée de préexistence de Jésus est attesté dans les hymnes néotestamentaires, en l'occurrence Ph 2, 6-11, Col 1, 15-20 et Jn 1, 1-18.

3.3.2.3.1. Ph 2, 6-11

Paul cite dans sa lettre aux philippiens la célèbre hymne au Christ, reçue de la tradition antérieure :

- 6a Lui qui était de condition divine
- 6b n'a pas revendiqué son droit d'être traité comme l'égal de Dieu
- 7a mais il s'est dépouillé
- 7b prenant la condition d'esclave.
- 7c Devenant semblable aux hommes
- 7d et reconnu à son aspect comme un homme
- 8a il s'est abaissé
- 8b devenant obéissant jusqu'à la mort
- 8c (à la mort sur la croix.)
- 9a c'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé
- 9b et lui a conféré le nom
- 10c qui est au-dessus de tout nom
- 10a afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse
- 10b dans les cieux, sur la terre et sous la terre
- 11a et toute langue proclame
- 11b que le Seigneur c'est Jésus Christ
- 11c (à la gloire de Dieu le Père.)⁴²⁴.

La majorité d'exégètes pense que le v. 8c est une addition de Paul. Quelques uns lui attribuent également le v. 11c⁴²⁵. Dans tous les cas, l'hymne constitue à plus d'un titre une étape importante dans l'évolution de la christologie du Nouveau Testament. D'une part, elle est le premier témoignage complet de la christologie. J. Gnilka montre que la structure de base est le concept biblique de l'abaissement et de l'élévation, complété par la pré-et la post-existence de l'égal à Dieu. Elle comprend ainsi trois phases : la préexistence, l'existence et la postexistence. D'autre part, l'hymne est un des points cruciaux de la discussion sur la présence du mythe dans le Nouveau Testament. Souvent, ceux qui admettent l'existence du mythe dans ce passage lui attribuent

⁴²⁴ Cf. La subdivision vient de G. Hotze, *Das Christusbekenntnis im Neuen Testament*, in: G. Holz, T. Niklas, M. Tomberg & J.-H. Tück, *Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie*, Freiburg im Breisgau 2009, 79-118, 87.

⁴²⁵ Cf. G. Hotze, *Das Christusbekenntnis im Neuen Testament*, 87.

également une origine étrangère, spécialement gnostique. Depuis que les recherches exégétiques récentes ont relativisé l'influence gnostique sur le Nouveau Testament, il est plus logique, si on accepte la présence du mythe dans ce texte, de le voir beaucoup plus comme une reconfiguration mythologique interne à la double tradition judéo- et hellénistico-chrétienne⁴²⁶.

Le texte, reparti en deux strophes (6a-8c et 9a-11), est un cas illustratif de la structure mythique. Dans son **articulation dynamique**, la première strophe décrit le mouvement descendant, le passage libre du préexistant du monde divin au monde humain : Celui qui était de « condition divine » prend la « condition d'esclave » ; celui qui était « comme l'égal de Dieu » devient « semblable aux hommes ». Il est clair que « "Dieu devient homme" » est le thème de la première partie de l'hymne⁴²⁷. Son abaissement se poursuit dans la vie terrestre jusqu'à la mort. L'addition de Paul du v. 8c ne supprime pas le mythe, mais lui apporte uniquement une précision historique dans le cadre de sa théologie de la croix. Par contre dans la deuxième strophe c'est Dieu qui l'élève, mot à mot «hyper-exalte»⁴²⁸, dans le monde divin. Ce mouvement ascendant n'est pas qu'un simple mouvement retour du préexistant. Le surélevé est le préexistant devenu homme et obéissant jusqu'à la mort. Il y a ainsi participation du destin humain de celui qui était de condition divine dans le monde invisible. L'**articulation relationnelle** est décrite d'abord dans un structure hiérarchique et en trois phases : dans la phase de préexistence, le préexistant est au même rang que Dieu ; dans la phase de l'existence, il se soumet aux forces cosmiques, comme pour l'homme grec de l'époque, il devient leur esclave. Et dans la phase de postexistence, Dieu lui donne le nom au dessus de tout nom et lui soumet toutes forces dans les cieux, sur la terre et sous la terre. À ce niveau, on révèle son identité, une détermination de son contenu: une personne bien connue, Jésus Christ. C'est lui qui reçoit le titre de Seigneur. Ensuite, dans la conclusion théocentrique se dégage le souci de clarifier le rapport entre le Seigneur Jésus et Dieu. On le fait sous le schème de parenté : Le Seigneur Jésus est dans une relation de filiation à Dieu. C'est à ce dernier que revient la gloire de Père.'

3.3.2.3.2. Col 1, 15-20

Dans la lettre deutéropaulienne aux Colossiens, l'auteur intègre l'hymne christologique reçu de la tradition liturgique en se permettant quelques amendements:

15a Il est l'Image du Dieu invisible

⁴²⁶ Cf. J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, 147.

⁴²⁷ J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, 27.

⁴²⁸ J.-N. Aletti, *St Paul épître aux philipiens*, Paris 2005, 144.

15b Premier-Né de toute créature
 16a car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses,
 16b dans les cieux et sur la terre,
 16c les visibles et les invisibles,
 16d Trônes, Seigneuries,
 16e Principautés, Puissances ;
 16f Tout a été créé par lui et pour lui.
 17a Il est avant toutes choses
 17b et tout subsiste en lui.
 18a Il est aussi la Tête du corps, c'est-à-dire de l'Église.
 18b Il est le principe, Premier-Né d'entre les morts,
 18c il fallait qu'il obtienne en tout la primauté,
 19a car Dieu s'est à faire habiter en lui toute la plénitude
 20a et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui
 20b aussi bien sur la terre que dans les cieux
 20c en faisant la paix par le sang de sa croix.

Il va de soi que le texte parle du Christ comme étant préexistant et postexistant dans la perspective universelle cosmique. Il est question de l'unité de la création et du salut dans le Christ, car c'est en lui, par lui et pour lui que Dieu crée le monde et le réconcilie. Il est « l'origine, le médiateur et la finalité de toute la création »⁴²⁹. S'il faut y voir la présence du mythe, cela n'est pas dû avant tout à l'influence attestée de la littérature judéo-hellénistique de la sagesse (cf. Sg 7, 26 : la sagesse comme « image de sa bonté »), de Philon (la sagesse comme l'image de Dieu et son rôle de médiation créatrice) et de l'hellénisme, mais à sa structure fondamentale, qui enchevêtre le monde divin (Dieu invisible, son image ou le premier-né de la création et des morts, Cieux, les invisibles, la tête du corps) et le monde humain (sur la terre, les visibles, le corps, le sang de sa croix). La structure mythique, qui transparaît dans les différents couples mixtes de l'hymne, est renforcée par l'image anthropomorphique cosmique répandue dans différentes cultures antiques⁴³⁰. L'auteur de la lettre aux Colossiens la réduit à

⁴²⁹ J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974, 167.

⁴³⁰ *Ibid.*, 68: „Terminologischer Ausgangspunkt für ein solches Denken dürfte der Leibbegriff bei Plato (Timaios 31B; 32A; 34B; 47C-48B) sein. Religionsgeschichtlich hochinteressant sind ferner die iranischen und indischen Parallelen vom Gott Aion, der schwanger ist an der Schöpfung und alle Dinge aus sich hervorbringt; den Himmel schuf er aus seinem Haupte, die Erde aus den Füßen, das Wasser aus seinem Tränen, die Pflanzen aus seinem Haar und Feuer aus seinem Sinn (vgl. H. Hegermann, *Schöpfungsmittler*, 62ff; H. Schlier, *Epheser*, 93). Ähnliche Vorstellungen finden sich auch im babylonischen Bereich. Sie gehören der gleichen Schicht des religiös-mythischen Denken an“; J. Gnllka, *Der Kolosserbrief*, Freiburg-Basel-Wien ²1991, 68: „Die Vorstellung vom Kosmos als beseeltem Wesen, Organismus, Leib oder Makro-anthropos reicht weit zurück in die griechische Philosophie. Belege sind oft zusammengetragen worden. Schon Plato empfindet die Welt als ein beseeltes Wesen (Tim. 30b). In einem im 1. Jahrhundert v. Chr. Bezeugten Aischylos-Fragment wird Zeus Äther, Erde, Himmel und alles, was es darüber hinaus noch geben mag, genannt. Auch in der Orphik heißt es: Zeus ist Haupt und Mitte, birgt alles in sich und läßt es wieder aus sich hervorgehen. In der Stoa dient die pantheistische Weltleib-Erklärung dazu, dem Menschen die Harmonie des Kosmos und sein Eingefügtsein in diese Ordnung bewußt zu machen“.

l'anthropomorphisme ecclésiologique, sans supprimer la structure mythique. La tête relève du monde divin et le reste du corps du monde humain. Le Christ fait la médiation entre les deux mondes : « comme image de Dieu invisible, il représente Dieu dans le monde »⁴³¹ ; il assure aussi bien la médiation créatrice de tous les êtres dans les cieux et sur la terre, invisibles et visibles que la médiation salvatrice en réconciliant tous les êtres sur la terre et dans les cieux.

Si on doit parler de **l'articulation dynamique** dans ce texte, il y a changement de perspective dans la première strophe. Elle ne concerne pas le Christ lui-même, mais toutes les créatures. Qu'elles soient du monde invisible ou du monde visible, elles ont une dynamique eschatologique. Partant du Christ (en qui et par qui elles sont créées), elles s'orientent vers lui (pour qui elles sont créées). Dans la deuxième strophe par contre, il y a implication de la dynamique ascendante du Christ lui-même. Les deux références, « premier-né d'entre les morts » (18b) et « par le sang de sa croix » (20c) confirment cette dynamique du passage du Christ du monde visible au monde invisible. Le Christ, qui a vécu sur la terre et est mort sur la croix est, celui-là même, qui est le premier à ressusciter. **L'articulation relationnelle** nous intéresse aussi d'une manière particulière. L'expression « il est l'image du Dieu invisible » (15a) « ne fait plus penser à la relation du créé au créateur, mais l'image se trouve complètement du côté du Créateur »⁴³², du côté de Dieu lui-même ; « le Christ ressemble à Dieu comme l'image à l'archétype »⁴³³. Parallèlement à cette première expression, on rencontre le schéma de parenté dans le v. 15b (« Premier-né de toute créature ») et le v.18b (« Premier-né d'entre les morts »). Toutefois, on observe à ce point un changement du sens du droit d'aînesse. Ce qui est caractéristique dans les deux expressions, ce « n'est pas le rapport du premier-né à Dieu, mais à la création »⁴³⁴ et de manière particulière aux morts. Dans le premier cas, il s'agit de la primauté protologique. Cela ne veut pas dire que le premier-né est la première créature, mais qu'il existe « avant » et « au-dessus » de toute créature. Dans le deuxième cas, il est question de la primauté eschatologique. Le Christ

⁴³¹ J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, 328; J. Gnllka, *Der Kolosserbrief*, 61: „Als Eikon Gottes ist Christus die Präsenz Gottes in der Welt. Dies erweist sich –wie wir gleich hören werden- in seiner Schöpfermacht“.

⁴³² J. Ernst, *Die Briefe*, 166-167.

⁴³³ *Ibid.*, 167; J. Gnllka, *Der Kolosserbrief*, 61; il explique l'originalité de cette image: „Als Bild Gottes bleibt Christus nicht unter dem Abgebildeten zurück wie die platonische Eikon, wird er nicht zum minderen Ersatz Gottes, mit dem wir uns begnügen müßten, wird er auch nicht zum Urbild für die geschaffene oder zu schaffende Welt wie der philonische Logos, sondern steht ganz auf Seiten Gottes. Zöge man die an sich richtige Konsequenz und sagte, man kann jetzt nicht mehr von Gott reden, ohne von Christus reden zu müssen, wäre es doch zutreffender, es umgekehrt und positiv zu formulieren: Wer von Christus spricht, spricht von Gott. Eikon ist Christus als der Präexistente, der vor der Schöpfung bei Gott Existierende. Dies ist bestritten worden aus der Absicht, mit anderen Eikonaussagen auszugleichen (2Kor 4, 4; 3, 18)“.

⁴³⁴ J. Gnllka, *Der Kolosserbrief*, 62.

est le premier ressuscité des morts. Comme nouvel Adam, il est le commencement d'une nouvelle série de l'humanité, d'une nouvelle vie, d'une nouvelle création (Ac 3, 15 ; 26, 23 ; Rm 8, 29 ; 1 Co 15, 20 ; Ap 1, 5)⁴³⁵.

3.3.2.3.3. *Jn 1, 1-18*

Le dernier texte est l'hymne au Logos de l'évangile de Jean⁴³⁶. Il marque, en face du centre dominant de la croix et de la résurrection, le commencement d'« un nouveau centre de gravité »⁴³⁷ de la christologie. Avec lui se dégage l'élaboration théologique explicite de l'incarnation⁴³⁸. Il n'est pas seulement « un commentaire introductif de l'évangile, mais à l'inverse l'évangile aussi est un commentaire »⁴³⁹ de lui. À sa base se trouve une hymne chrétienne⁴⁴⁰, située dans la tradition des spéculations mythologico-

⁴³⁵ Cf. J. Gnllka, *Der Kolosserbrief*, 70; F. Mußner, *Der Brief an die Kolosser*, Düsseldorf 1965, 44.

⁴³⁶ Loin de nous de trancher s'il s'agit du prologue selon un certain nombre d'exégètes ou de la « partie d'entrée » selon J. Habermann; J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Frankfurt am Main 1990, 318 : „Von einem Prolog erwartet man Auskünfte des Verfassers über Quellen, Absicht und Vorgehensweise. Ein Prolog liegt daher in Lk 1, 1-4 vor, da hier diese Bedingungen entsprechend sonstiger Gewohnheiten antiker Schriftsteller erfüllt werden. Dies ist aber nicht in Joh 1, 1-18 der Fall. Aus diesem Grund sollte man die Bezeichnung nicht weiter verwenden und stattdessen von einem „Eingangsabschnitt“ sprechen. Damit ist momentan noch nichts über den Verfasser dieses Textes gesagt.

Dieser Begriff erscheint dem Text angemessener zu sein als die Bezeichnung „Hymnus“, z.B. „Logos-Hymnus“. Damit wird der heute weithin anerkannte, dem Evangelisten vorliegende Text (...) zutreffend charakterisiert, nicht jedoch der jetzige Eingangsabschnitt des Evangeliums Joh 1, 1-18 in seiner Vollgestalt“; J. Habermann, *Präexistenzchristologische Aussagen im Johannesevangelium. Annotationes zu einer angeblich „verwegegen Synthese“*, In: R. Laufen (Hrsg.), *Gottes ewiger Sohn*, 116.

⁴³⁷ R. Schnackenburg, *Christologie du Nouveau Testament*, 164; 165.

⁴³⁸ Cf. J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, 235-236: „Aus der Vielzahl der Meinungen sollen herausgegriffen werden, die dem V 14 verstärkte Bedeutung zumessen.

Für R. Bultmann ist mit dem Satz „Und der Logos ist Fleisch geworden“ das Thema des Evangeliums gegeben. Damit ist die johanneische Christologie von vornherein als Inkarnations-Christologie bestimmt. Sehen wir von den unterschiedlichen Möglichkeiten der Interpretation dieses Satzes noch einmal ab, so ist für Bultmann durch diesen Satz die Offenbarung als eine solche qualifiziert, in der der Offenbarer in „purer Menschlichkeit“ erscheint und damit das Ärgernis auslöst, das nur im Glauben überwunden werden kann. Jedenfalls steht in dieser Sicht die Vorstellung von der Fleischwerdung des Logos der Intention nach am Beginn der Konzeption des Evangelium und seiner Christologie. Umgekehrt sieht M. Theobald die Dinge. Für ihn bedeutet die Inkarnations-Christologie den Abschluss eines christologischen Entwicklungsprozesses. Er erblickt eine Bestätigung dieses Urteils unter anderem darin, daß die Inkarnations-Christologie im Korpus des Evangeliums – von einzelnen redaktionellen Nachträgen abgesehen (6, 51c-58; 12, 44-50) – kein Nachklang gefunden habe. Die Christologie im Korpus des Evangeliums sei anders geprägt, sie sei bestimmt von Gedanken an Christus als den Gesandten Gottes, des Menschensohnes, der vom Vater gekommen und zu ihm wieder zurückgekehrt ist. Die Einfügung von V 14 und damit der Inkarnations-Christologie sei Erfolg im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit einer Auffassung, die leugnete, daß Jesus Christus „im Fleisch gekommen ist“ und die in den Johannesbriefen explizit wird (1 Joh 4, 2f; 2 Joh 7)...“

⁴³⁹ J. Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, 236.

⁴⁴⁰ Cf. H. Conzelmann & A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen⁶1982, 116-117: „...Damit hängt zugleich das Problem zusammen, ob das Lied ursprünglich überhaupt christlich war, oder ob es sich um einen vorchristlichen Hymnus handelt, der vom Verfasser in das Evangelium aufgenommen und erst dabei christianisiert wurde. Wenn Bultmann das Lied für ursprünglich jüdisch hält – und zwar einschließlich V. 14! –, dann übersieht er, daß der Gedanke der Fleischwerdung eines Gottwesens im jüdischen Bereich ohne Parallele ist. Umgekehrt leuchtet allerdings auch nicht ein,

judéo-hellénistiques. Les opinions des critiques divergent, lorsqu'il s'agit d'identifier les versets relevant du texte sous-jacent à l'hymne et ceux du complément ultérieur⁴⁴¹. L'hymne comprend sans doute la poésie et la prose. L'une appartient en gros au texte original et l'autre à l'élaboration ultérieure.

L'hymne est la pierre d'achoppement dans la discussion sur la présence du mythe dans le N.T. La plupart d'exégètes partent d'une conception péjorative du mythe et ne tolèrent pas qu'une telle conception du mythe s'applique à l'une des pièces-maîtresses de la christologie néotestamentaire. R. Bultmann, avocat de la Weltanschauung mythique dans le N.T, devient réticent lorsqu'il parle du prologue. Du point de vue du contenu, dit-il, on pourrait d'emblée le caractériser comme un mythe, car il parle d'un être-Dieu, de son destin et de son action. Mais le prologue n'est pas un mythe, vu que son genre littéraire est une poésie liturgico-cultuelle, absente du mythe narratif⁴⁴². R. Schnackenburg procède autrement en liant le caractère non-mythique du prologue à la non-dépendance de celui-ci à la mythologie gnostique⁴⁴³. K. J. Kuschel de son côté est convaincu que Jean accomplit la démythologisation, en ce sens qu'il ne nomme pas le logos, être personnel, dès le début de son prologue et dans sa fonction médiatrice, comme Fils. D'après lui, le langage de Jean est poétique, et pas du tout mythologique⁴⁴⁴. Bref, il se dégage un consensus parmi ces auteurs : le prologue ne renferme en aucun cas le mythe.

Dans cette ambiance de recherches où le mythe n'est pas le bienvenu, il faut saluer le courage H. Weder et J. Habermann, qui affirment clairement que le prologue est un mythe⁴⁴⁵, mieux une mythologie. Celle-ci « dépasse la dimension de ce monde et

warum Käsemann das Lied zwar für christlich hält, V. 14 aber dennoch als Bildung des Evangelisten ansieht. Man kann durchaus die These vertreten: V. 14 gehört zum Lied (mit Bultmann, gegen Käsemann), aber dieses ist christlich (mit Käsemann), aber dieses ist christlich (mit Käsemann, gegen Bultmann)“.

⁴⁴¹ Cf. J. Habermann, *Präexistenzaussagen*, 406-414.

⁴⁴² Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium*, Göttingen 1919, 1.

⁴⁴³ Cf. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, 267; Xavier-Léon Dufour présente la synthèse de l'argumentation : « L'enquête de R. Schnackenburg sur Jn et la littérature gnostique a abouti à deux conclusions pour ce qui concerne la figure du Logos. D'une part, quelle que soit la date des récits qui nous sont parvenus, "on ne peut mettre en doute l'existence d'un vieux mythe qui utilisait le terme Logos pour désigner l'envoyé du ciel, chargé d'un rôle cosmique et anthropologique dans l'ordre de la création et du salut". D'autre part, si l'on peut rapprocher Prologue et mythe quant à la forme du récit, les différences de contenu sont telles qu'il est impossible de penser que le prologue dépende des mythes consignés dans les écrits gnostiques. Rappelons les principales différences : contrairement au Logos johannique, qui provient d'une réflexion sur Jésus Christ, le Logos gnostique n'est qu'une figure parmi d'autres "sauveurs" ; et ces sauveurs ne sont en réalité que des représentations permettant à l'homme de découvrir sa propre nature céleste ».

⁴⁴⁴ Cf. K.J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit...*, 494.

⁴⁴⁵ Cf. H. Weder, *Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung*, In: H. H. Schmid (Hrsg.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 44-80, 46: „In diesem Text wird ein Mythos erzählt, der den Logos zum Thema hat“; J. Habermann, *Präexistenzchristologische Aussagen im Johannesevangelium. Annotationes zu einer angeblich*

sait dire des choses, qui ne peuvent être décrites dans les catégories d' être le cas ou ne pas être le cas »⁴⁴⁶. C'est la distorsion dont parle L. Couloubaritsis, qui ne peut être redressée comme nous l'avons fait voir. En fait, l'« hymne au Logos exprime dans la forme mythique le grand mouvement de Dieu aux hommes. Le mouvement de l'éternité dans le temps, de l'imprévisible (*Unvordenklichen*) au pensable, de la création à la révélation du salut culmine dans l'incarnation du Logos préexistant »⁴⁴⁷. Il s'avère que la préexistence du Logos « n'est pas du tout par hasard dans l'hymne, elle n'est pas non plus un reste mythologique superflu ou à démythologiser »⁴⁴⁸. La mythologie de l'hymne au Logos « est orientée de manière fonctionnelle. Par conséquent, la médiation créatrice du préexistant entre immédiatement en vue. Il n'y a pas d'affirmation de préexistence sans référence à une dimension cosmologique et sotériologique »⁴⁴⁹.

À vrai dire, H. Weder et J. Habermann, dans leurs analyses respectives, présupposent une conception positive du mythe et se démarquent ainsi de la majorité des exégètes. H. Weder dénonce même une « démythologisation froide »⁴⁵⁰, qui se caractérise par la renonciation au mythique de manière subite et inconsciente, sans au préalable poser la question du mythe. Les deux auteurs exploitent le mouvement descendant de l'articulation objective du mythe (ici le mouvement du logos préexistant vers les hommes, dont le point culminant est l'incarnation) et la démarche de la pensée en vue de la connaissance du mythique (l'effort à décrire le Logos préexistant). Il a été tout de même reproché à H. Weder de mettre en parenthèses la partie de l'hymne concernant Jean (v. 6-8 et 15). Ce reproche peut être également fait à J. Habermann. Serait-ce une reconnaissance tacite de son caractère non-mythique, étant donné qu'elle parle de Jean, une figure historique? On ne peut l'affirmer que lorsque l'essence du mythe comprend deux réductions : la première porte sur le genre littéraire : le mythe se réduit à un genre littéraire spécifique. En ce cas, si la partie poétique de l'hymne au Logos est une mythologie, la partie prosaïque ne l'est pas. La deuxième réduction concerne l'affirmation du caractère non-historique du mythe. Ainsi, l'apparition de la figure de Jean dans la partie prosaïque de l'hymne est une preuve de son trait non-mythique. Tous ces arguments ne valent plus selon notre conception du mythe. Autre chose, H. Weder ne résiste pas longtemps à défendre le mythe. Il va prôner la thèse de démythologisation métaphorique, le passage du mythe à la métaphore, qui ressemble à

„verwegenen Synthese“, in R. Laufen (Hrsg.), *Gottes ewiger Sohn*, 115-141, 118: „Der Logos-Hymnus ist zweiteilig und beschreibt den Weg von der Präexistenz zu Inkarnation. Er ist einerseits ein Mythos...“

⁴⁴⁶ H. Weder, *Der Mythos von Logos*, 46.

⁴⁴⁷ H. Weder, *Der Mythos von Logos*, 48; J. Habermann, *Präexistenzchristologische Aussagen*, 118.

⁴⁴⁸ J. Habermann, *Präexistenzchristologische Aussagen*, 122.

⁴⁴⁹ J. Habermann, *Präexistenzchristologische Aussagen*, 119.

⁴⁵⁰ H. Weder, *Der Mythos von Logos*, 64.

celle du passage du mythe au Logos. Toutes les deux thèses manquent de cible, vu que le mythe est un processus de connaissance indispensable et en soi métaphorique.

Selon notre conception du mythe, l'hymne au Logos est, dans sa forme poétique et sa forme prosaïque, une *Arbeit am Mythos*, une forme du mythe ou simplement une mythologie. Elle comprend deux parties, qui indiquent **l'articulation dynamique**, la «dynamique du mouvement»⁴⁵¹ du Logos de la préexistence à l'incarnation⁴⁵². Cela montre que la dynamique fondamentale de l'hymne dessine une structure mythique, qui décrit le passage du Logos du monde invisible au monde visible. On le contemple successivement selon le point de vue d'en haut, il est le Logos *ásarkos*, le Logos préexistant et selon le point de vue d'en bas, il est le Logos *énsarkos*, le Logos incarné. En effet, selon le point de vue d'en haut, l'hymne commence au-delà du monde visible pour parler de la préexistence du Logos selon trois axes : chronologique (il est éternel et non temporel), topologique (il est du côté de Dieu et non de celui des créatures) et ontologique (il est Dieu et pas seulement divin). S'il y a déjà à ce niveau la pensée mythique, elle se renforce non seulement avec la médiation créatrice du Logos, qui établit une relation vitale entre le Logos (monde invisible) et tout être créé (monde invisible et visible), mais aussi avec les différentes *logophanies* aux hommes dans un rapport oppositionnel et complémentaire. Selon le point de vue d'en bas, l'hymne présente un événement nouveau et atteint le point culminant: le Logos devient chair. Il ne s'agit nullement ici de l'abandon de la «structure fondamentale du mythe»⁴⁵³ comme a osé affirmer J. Habermann. Elle atteint plutôt son apogée : « Le Logos n'est pas "transformé" en chair, puisqu'il reste le sujet de l'énoncé qui suit ("il a demeuré parmi nous") et donc continue d'exister. Il ne s'est pas non plus produit en lui une simple mutation extérieure, il n'a pas simplement revêtu la "chair", car dans ce cas on ne rendrait pas justice au "s'est fait chair". Le Logos a au contraire assumé pleinement et intégralement l'existence humaine, sans cesser d'être le Logos »⁴⁵⁴. En lui s'imbriquent parfaitement le monde invisible et le monde visible. Et c'est pourquoi la communauté chrétienne contemple en lui la gloire de Dieu. Qu'en est-il de la partie consacrée à Jean (v. 6-8 et v. 15)? Ferait-elle exception ? Il n'en est pas question. Jean n'entre en scène qu'en relation avec Dieu, qui l'envoie et avec Logos, à qui il rend témoignage comme lumière et comme préexistant.

En plus, l'hymne au Logos contient aussi l'articulation relationnelle. On a déjà vu la relation du Logos avec Dieu et celle difficile avec les hommes en général. Mais en

⁴⁵¹ K. J. Kuschel, *Geboren von aller Zeit*, 492.

⁴⁵² J. Habermann, *Präexistenzchristologische Aussagen*, 118.

⁴⁵³ J. Habermann, *Präexistenzchristologische Aussagen*, 121.

⁴⁵⁴ R. Schnackenburg, *La christologie du Nouveau Testament*, 164.

parlant de ceux qui l'ont accueilli, l'auteur utilise les expressions de filiation : « enfants de Dieu » (12b) et « engendrés...de Dieu » (13). Il veut dire par là que la venue du Logos dans le monde visible a pour finalité l'adoption de ses hommes hôtes dans le monde invisible. Dans les v.14 et v.18, il appert la relation entre Dieu et le Logos selon le schème de parenté. Il est le « *monogenès* », « l'Unique-engendré du Père » ou « Unique-engendré, Dieu, qui est dans le sein du Père ». C'est le Fils qui vit en intimité avec son Père, qui a la capacité de le raconter, de le révéler. La relation Père-Fils dans l'hymne au Logos ne peut pas être mise au compte de la démythologisation comme le pense K.J. Kuschel. Elle approfondit même le mouvement du Logos. J. Habermann éclaire qu'après avoir identifié le Logos avec Jésus Christ dans le v. 17, l'évangéliste Jean met en rapport dans le v.18 la postexistence, l'incarnation et la préexistence. Partant du point de vue de la postexistence, il jette un regard rétrospectif jusque dans la préexistence⁴⁵⁵.

Ce qu'il ne faut pas oublier non plus est que toute la dynamique du mouvement du Logos est orientée de manière sotériologique. Il ne vient pas faire la promenade sur la terre. Il est le salut des hommes. Il est la vie, la lumière, la grâce et la vérité pour eux.

⁴⁵⁵ Cf. J. Habermann, *Präexistenzchristologische Aussagen*, 399-400: „Nachdem der Evangelist in V 17 die seinen Lesern hatte, bindet Johannes Präexistenz, Inkarnation, Postexistenz zusammen. Er schreibt vom Standpunkt der Postexistenz aus, da er nach unserer Meinung in V 18b, einem prosaischen Wort, mit dem Partizip *ὄν* von seiner Jetztzeit ausgeht und in die Ewigkeit zurückschaut. Am Anfang war der Logos bei dem Gott. Jetzt ist er wieder dort“.

4. CHAPITRE: L'histoire du dogme christologique

Si la structure fondamentale de la christologie néotestamentaire est mythique, il reste à savoir si le processus d'inculturation christologique dans l'horizon de pensée hellénistique serait une option « pour le logos et contre le mythe »⁴⁵⁶, comme l'a affirmé récemment J.-H. Tück. Une telle affirmation a déjà été remise en question par Kurt Hübner, sans néanmoins attirer l'attention des théologiens. En effet, il soutient clairement dans plusieurs de ses écrits sur le mythe la thèse suivante : il peut y avoir un mythe sans religion, mais il ne peut jamais y avoir de religion sans mythe⁴⁵⁷. Il affirme aussi que la foi chrétienne comprend trois éléments constitutifs : le mythe, le logos et ce qui est spécifiquement religieux (chrétien). On peut dire que sa thèse apporte une révolution dans la relecture de l'histoire du dogme christologique : au cours de celle-ci, il n'a jamais été question de la suppression du mythe. Néanmoins, on pourrait reprocher à K. Hübner d'abandonner sa conception formelle du mythe pour lui donner un contenu spécifique différent de celui de la foi chrétienne⁴⁵⁸. Tous les 7 éléments de la spécificité chrétienne qu'il relève doivent être comparés à d'autres religions ou groupements religieux qu'au mythe⁴⁵⁹. Notre avis est simple : comme structure ou démarche de la pensée, le mythe demeure le cadre inhérent et nécessaire de la foi chrétienne. Notre tâche ici aussi est de montrer qu'il y a mythe, tout en indiquant comment il se présente concrètement dans les différentes formulations théologiques et dogmatiques au cours de l'histoire du dogme christologique.

Avant de parcourir quelques étapes de l'histoire du dogme christologique, on ne peut pas ne pas citer les remarques faites par Ch. Marksches aux traités classiques et actuels de l'histoire des dogmes⁴⁶⁰. D'après lui, le modèle herméneutique véhiculé par

⁴⁵⁶ J.-H. Tück, *Jesus Christus – Gottes Heil für uns. Eine dogmatische Skizze*, in: G. Holz, T. Niklas, M. Tomberg & J.-H. Tück, *Jesus begegnen*, 122.

⁴⁵⁷ Cf. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985 ; K. Hübner, *Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens*, in: H. H. Schmid (Hrsg.), *Mythos und Rationalität*, 27-41, 37.

⁴⁵⁸ Cf. K. Koch, *Kurzbericht über die Diskussion*, in: *Ibid.*, 42-43, 42: „Der Begriff wurde im Vortrag einerseits rein formal gefaßt, andererseits aber wurde er mit dem Erlebnis des Numinosen verbunden; ist dieses aber nicht notwendig inhaltlich bestimmt und also die rein formale Definition in Frage gestellt (Härle)?“

⁴⁵⁹ Cf. K. Hübner, *Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse*, 35-37: il cite le monothéisme, l'unique apparition de Dieu en une seule personne, le salut par la médiation d'une seule personne divine, le miracle de la résurrection, l'écriture sainte, l'orientation eschatologique, la bonté de la création.

⁴⁶⁰ Cf. A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1 *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen ⁴1990; Bd.2 *Die Entwicklung des christlichen Dogmas*, Tübingen ⁴1990; Ders., *Dogmengeschichte* (UTB 1641), Tübingen ⁸1991; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen ⁷1968 (Hrsg. Und ergänzte Auflage); R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5 Bde, Darmstadt ⁶1965;

ces traités est le modèle d'une « rue à sens unique » (*Einbahnstraße*), qui, selon l'appréhension confessionnelle, monte ou descend. Le point de départ est la prise comme norme de la forme de réflexion théologique actuelle, orientée vers le standard de rationalité philosophique contemporaine. À partir de ce point final, on fait une relecture de toute l'histoire de la théologie, qui apparaît comme une téléologie. On indique clairement le but de la théologie de chaque époque. Le point de mire de l'évolution de la théologie antique était d'atteindre le modèle de formation des écoles philosophiques platoniciennes. Celui du Moyen-âge était de créer les facultés et les universités de théologie scolastique. La théologie des temps modernes voulait le « remodelage de la pensée chrétienne » (*Umformung des christlichen Denkens*) comme réaction à l'«*Aufklärung*» européenne.

La faiblesse de l'herméneutique de « la rue à sens unique » est de considérer les autres formes de théologies (en l'occurrence la théologie judéo-chrétienne ou la théologie mystique) comme des simples rues latérales et des voies sans issue. Elles ne sont réduites qu'aux échelons archaïques dans le développement diachronique de la théologie. Or une telle réduction ne reflète pas la réalité, car souvent les différentes formes théologiques se placent dans un rapport diachro-synchronique (cf. le rapport entre la théologie araméenne et la théologie hellénistique) et non uniquement dans un rapport diachronique de dépassement⁴⁶¹.

4.1. La christologie ante-nicéenne

4.1.1. La christologie judéo-chrétienne

Les premières réflexions christologiques sont judéo-chrétiennes. Leurs sources sont d'abord les apocryphes de l'A.T (l'Ascension d'Isaïe, le Second Hénoch, les Testaments aux Jubilés), ensuite les apocryphes du N.T (Évangile de Pierre, Évangile de Jacques, Évangile selon les Hébreux, Évangile selon les Égyptiens, les Apocalypses, etc.), et enfin les écrits concernant la morale, la liturgie, l'ascèse et la catéchèse, notamment la Didaché, les Odes de Salomon, l'Épître de Barnabé et le Pasteur d'Herma⁴⁶². Parmi la diversité de titres accordés à Jésus, on identifie une catégorie des

⁴⁶¹ Ch. Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 11-15.

⁴⁶² Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, 17-65 ; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der Apostelischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg-Basel-Wien³ 1990/2004, 140-144; B. Sesboué, *Histoire des dogmes*. T1 *Le Dieu du salut*, Paris 1994, 23; J. Liébart, *Christologie*. *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkeldon (451)*, (HDG, Bd. 3/1a),

titres d'origine sémitique, qui seront abandonnés par la suite. Jésus-Christ est le nom, la loi, l'alliance, le principe, l'ange, etc. Tous ces titres ont deux caractéristiques : ils expriment d'une part la préexistence⁴⁶³, « le moment divin en Jésus-Christ »⁴⁶⁴ et la manifestation de celui-ci aux hommes, d'autre part. Tous ces noms révèlent une identité complexe du Christ. Si on trouve la christologie judéo-chrétienne dans un schéma adoptianiste⁴⁶⁵, elle n'est pas qu'un pur adoptianisme⁴⁶⁶. Car « Jésus y est aussi, de quelque manière, considéré comme l'incarnation d'un être supra-terrestre »⁴⁶⁷.

Toute l'articulation dynamique s'inscrit dans la mythologie apocalyptique juive, qui « repose sur une cosmologie de l'échelle des sept cieux, habités par les différents êtres corporels et spirituels, selon une hiérarchie précise, le septième ciel étant la demeure de Dieu »⁴⁶⁸. C'est ainsi que l'incarnation du Christ est considérée « comme une “descente” du Fils traversant successivement les différents cieux. Mais cette descente a ceci de particulier qu'elle a été cachée aux anges »⁴⁶⁹. Dans le mouvement contraire, dans « l'ascension le Christ reparcourt l'étagement des sept cieux pour rejoindre le ciel proprement divin. Mais cette fois la remontée triomphale du Christ a lieu dans son corps et elle est manifestée aux anges qui l'adorent »⁴⁷⁰.

On est intéressé par le point de vue de J. Daniélou qui montre que ce mode d'expression mythique, qui est autant valable que le mode métaphysique ou existentiel, ne dénature pas le contenu originel de la révélation. Il est suivi en ce sens par A. Grillmeier. « Nous avons reconnu aujourd'hui, affirme-t-il, que la forme d'expression mythique peut avoir son contenu théologique propre. Aussi l'orthodoxie n'a pas ainsi besoin de renoncer à l'expression mythique et légendaire »⁴⁷¹. Néanmoins, ces deux auteurs laissent encore la possibilité de conversion du mode d'expression mythique à un autre non-mythique. B. Sesboüé fait du progrès dans la mesure où il n'admet plus une telle conversion. Voici ses propos : « On peut dire que ce mode d'expression est “mythique” au sens que ce terme prend aujourd'hui : non pas fable, mais mode de représentation imaginaire d'une donnée religieuse irréprésentable en elle-même et

Freiburg-Basel-Wien 1965, 21; P. Smulders, Développement de la christologie dans le dogme et le magistère, In : *Mysterium salutis*, vol. 10, Paris 1974, 237-347, 239-350.

⁴⁶³ Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1, 46-50.

⁴⁶⁴ P. Hünermann, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1997, 132.

⁴⁶⁵ Cf. P. Smulders, Développement de la christologie, 243.

⁴⁶⁶ Cf. P. Smulders, Développement de la christologie, 244.

⁴⁶⁷ P. Smulders, Développement de la christologie, 244.

⁴⁶⁸ B. Sesboüé, *Histoire des dogmes*, 24.

⁴⁶⁹ B. Sesboüé, *Histoire des dogmes*, 27.

⁴⁷⁰ B. Sesboüé, *Histoire des dogmes*, 27.

⁴⁷¹ A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1, 168-169.

pleine de sens au regard du rapport de l'homme à Dieu »⁴⁷². En effet, cette citation comprend deux idées chères à notre thèse du mythe : l'idée du caractère indispensable et irréductible du mythe, du fait qu'il est le seul capable de représenter « une donnée religieuse irréprésentable en elle-même » ; et l'idée du caractère mixte visible/invisible du mythe figuré ici par le « rapport de l'homme à Dieu » ou inversement. Ainsi, on est en droit d'admettre uniquement le passage de la mythologie apocalyptique juive à une autre mythologie particulière.

4.1.2. Le problème des christologies hérétiques aux deuxième et troisième siècles.

Le problème de la distinction entre orthodoxie et hérésie à cette époque ne peut pas être étudié de manière anachronique. A. Grillmeier, illustre historien du dogme christologique au XX^e Siècle, précise qu'à cette époque « mythe et légende, mais aussi la croyance en la réalité objective s'interpénètrent. Tout est subordonné à une affirmation théologique, quoique à une affirmation sous forme populaire. L'orthodoxie et l'hérésie expriment leur intérêt pour ce type d'embellissement de la vie de Jésus de la même manière »⁴⁷³. Autrement dit, autant l'histoire n'est pas l'apanage de la foi, autant le mythe n'est pas l'apanage des hérésies. L'hérésie judéo-chrétienne, le monarchianisme modaliste et le monarchianisme dynamique conservent la structure mythique autant que la foi chrétienne authentique. La différence entre elles d'un côté et entre elles et l'orthodoxie de l'autre réside dans les diverses spécifications de leurs contenus mythique et historique, donnant cours ipso facto à plusieurs reconfigurations mytho-théologiques. Seul le docétisme tente de faire sauter la logique mythique de l'imbrication du visible et de l'invisible. Prendre la forme humaine, se faire homme signifie faire semblant de prendre la forme humaine, de se faire homme ou prendre le corps apparent.

L'hérésie gnostique chrétienne occupe une place particulière. Elle est un phénomène complexe. Chez les grands théologiens gnostiques, il est difficile de discerner ce qui relève d'une expression authentique et ce qui doit être qualifié comme hérésie⁴⁷⁴. Ch. Marksches a démontré récemment avec pertinence que leur effort était d'inculturer la foi chrétienne, en voulant mettre « le mythe en service, en fonction »⁴⁷⁵. Ils vont adopter et copier « *formaliter* » les techniques et à un certain degré les institutions, que l'antiquité païenne a développées sous forme de variance des

⁴⁷² B. Sesboué, Histoire des dogmes I, 27.

⁴⁷³ A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd.1, 168.

⁴⁷⁴ Cf. B. Sesboué, Histoire des dogmes, 36 : «

⁴⁷⁵ Cf. Ch. Marksches, Gnosis und Christentum, 112.

mythologies, de correction des mythologies et de néo-production des mythologies⁴⁷⁶. Cet effort d'inculturation est un échec, vu que ces théologiens gnostiques ne sont pas arrivés à limiter la tendance à la diversification de séquences d'action (*Diversifizierung von Handlungsabläufen*) et la tendance à la multiplication et à « l'*hypostasierung* » des effectifs⁴⁷⁷. Autrement dit, le maniement ou la mise en service du mythe, omniprésent dans la culture impériale romaine, appartient à l'effort de l'inculturation de la foi chrétienne. C'est l'exagération de son contenu historique et mythique, sans tenir compte des limites imposées par la révélation biblique, qui est le gâchis de la théologie gnostique.

4.1.3. Le privilège de l'aspect objectif du mythe dans les christologies antihérétiques

Les christologies d'Ignace, d'Irénée et de Tertullien constituent les illustrations probantes de la lutte contre les hérésies en défendant le contenu doctrinal chrétien. Elles sauvegardent pourtant la structure mythique comme la plupart d'entre elles.

4.1.3.1. La christologie d'Ignace d'Antioche

La formulation christologique chez Ignace d'Antioche attire l'attention particulière. Ce qui est frappant est l'affirmation équivalente de la divinité et de l'humanité de Jésus⁴⁷⁸. C'est également l'attribution à Dieu de manière téméraire et provocante ce qui appartient à l'existence humaine, de sorte qu'Ignace peut parler de souffrance et du sang de Dieu. Et comparativement à la circonspection néotestamentaire, il affirme clairement que Jésus Christ est « notre Dieu »⁴⁷⁹. Tous ces éléments attestent le caractère mythique de la christologie d'Ignace. Ce caractère est confirmé par la célèbre formule d'acclamation antithétique suivante :

Monde visible		Monde invisible
	« Il n'y a qu'un seul médecin	
charnel	et	spirituel
engendré	et	inengendré
venu en chair,		Dieu

⁴⁷⁶ Cf. Chapitre II de la partie I sur la mythologie

⁴⁷⁷ Cf. Ch. Marksches, *Gnosis und Christentum*, 112.

⁴⁷⁸ Cf. P. Smulders, *Développement de la christologie dans le dogme*, 252 ;

⁴⁷⁹ Ign. Eph., Salut; 15, 3; 18, 2: SC n° 10, 56, 72s; Trall. 7, 1: SC n° 10, 100; Rom, Salut.; 3, 3: SC n° 10, 106, 110; Smyrn. 1, 1: SC n° 10, 132.

en la mort		vie véritable
né de Marie	et	né de Dieu
d'abord passible	et	maintenant impassible

Jésus Christ, notre Seigneur »
(Ign. Eph. 7, 2).

Ce texte est ordonné selon deux rangées d'affirmations sur Jésus Christ, notre Seigneur. Le côté gauche recueille les affirmations sur l'humanité du Christ. Le côté droit se réfère à sa divinité. L'articulation dynamique de ce passage est ascendante et descendante⁴⁸⁰. L'articulation relationnelle commence par la descendance humaine (né de Marie) et termine par la descendance divine (né de Dieu). Pour Ignace, Jésus est « fils de l'homme et fils de Dieu » (Ign. Eph. 20, 2). Cette dynamique ne signifie pas que Jésus est un homme qui a été adopté par Dieu. D'ailleurs, on trouve une autre formule en parallèle, que M. Elze nomme « ignatienne » et reprise par C. Andresen, qui montre seulement la dynamique descendante:

« ...intemporel,
invisible, qui pour nous s'est fait visible ;
impalpable,
impassible, qui pour nous s'est fait passible... » (Ign. Pol. 3, 2).

Monde invisible

Monde visible

Il s'agit dans ce parallélisme du processus de réduction du monde invisible au monde visible, tout en insistant sur son aspect sotériologique (pour nous). Du pont de vue théologique, il est discuté dans le cadre de la question ignatienne, si on peut qualifier ce processus de « conversion d'une affirmation orientée de manière cosmologique en une affirmation sotériologique » (**M. Elze**) ou « d'une rupture d'une conception ontologique de Dieu en une christologie orientée historiquement » (**H. Paulsen**) ou encore « d'un développement d'une christologie orientée, dès les débuts,

⁴⁸⁰ Cf. C. Andresen, Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung, In: C. Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, 21999, 53: « Das erinnert einerseits an die „johanneischen Synthesen“ (Kap. I, 3), enthält aber andererseits auch inkarnationstheologische Aussagen. Wir haben es also mit einer komplexen Glaubensformel zu tun » ; A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik Bd. IV: Jésus Christus. Die Fülle des Heils, Aachen 2000, 186: „Die linke Spalte bezieht sich auf die menschliche Seite, die rechte auf die göttliche, wobei Erhöhungs- (sechste Antithese) und Präexistenzchristologie ineinanderfallen. Die erste Antithese erinnert an Röm 1, 3f“.

sotériologiquement» (C. Andresen)⁴⁸¹. Toute cette discussion ne vient-elle pas de la méconnaissance de la structure mythique nécessaire à ce parallélisme ?

Dans le contexte global de la christologie d'Ignace, le mouvement dynamique est descendant-ascendant : il parle de la préexistence, de son incarnation, de son existence et de sa résurrection comme début de la postexistence. L'insistance sur la réalité de l'incarnation, de la vie terrestre et de la résurrection de Jésus revêt un accent polémique antidocétique⁴⁸².

4.1.3.2. La christologie d'Irénée de Lyon.

Irénée élabore sa christologie dans le cadre général de l'unité de l'économie du salut. Contrairement à certains courants gnostiques qui, pour articuler l'invisible et le visible, séparaient Jésus et le Christ comme « un autre » du monde visible et « un autre » du monde invisible, il oppose « un seul et même » Seigneur Jésus-Christ. C'est lui, l'unique personne, qui est à la fois Dieu et homme. L'identité complexe de Jésus est très importante pour comprendre l'idée de médiation, l'idée de l'échange et l'idée de récapitulation dans la théologie de St. Irénée.

D'abord, l'**idée de médiation** du Christ fait ressortir aussi bien la structure mythique que l'œuvre du salut accomplie de manière singulière par lui. St. Irénée explique : « si ce n'était pas un homme qui avait vaincu l'adversaire de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été vaincu en toute justice. D'autre part, si ce n'était pas Dieu qui nous avait octroyé le salut, nous ne l'aurions pas reçu d'une façon stable... ». Il renchérit : «...il fallait que le "médiateur de Dieu et des hommes", par sa parenté avec chacune de deux parties, les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde, en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu »⁴⁸³. Par cette idée, Irénée réfute les deux hérésies, le docétisme et l'ébionisme. Ensuite, il développe sa pensée avec l'**idée de l'échange**, qui reprend les concepts fondamentaux de l'articulation mythique (anthropomorphisation-divinisation) en lui donnant un accent christologique : « le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur, lui qui, à cause de son surabondant amour (Ep. 3, 19), s'est fait cela même que nous sommes afin de faire de nous cela même qu'il est »⁴⁸⁴. Le passage suivant livre le motif sotériologique : « Car telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme : c'est pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi la

⁴⁸¹ Cf. Andresen, Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung, In: Ibid. (Hrsg.). Handbuch der Dogmen-und Theologiegeschichte Bd. 1, 53.

⁴⁸² Cf. P. Smulders, Développement de la christologie dans le dogme, 253.

⁴⁸³ Adv. haer. III, 18, 7 (SC 211, 1974, 365-367).

⁴⁸⁴ Adv. haer. V, Praef.(trad. Fr. : Contre les hérésies, SC 153, 14).

filiation adoptive, devienne fils de Dieu. Nous ne pouvons en effet avoir part à l'incorruptibilité et à l'immortalité...si l'Incorruptibilité et l'Immortalité ne s'étaient préalablement faites cela même que nous sommes... »⁴⁸⁵.

Enfin, l'**idée de récapitulation** (*anakephalaiôsis*) est une idée centrale. Elle insère la dynamique christologique dans toute la dynamique de l'histoire du salut, de la création jusqu'à l'eschatologie, dont le Christ représente le centre : Il récapitule toute l'économie du salut. Il ramène tout sous un chef, résume l'histoire du salut, restaure la création originelle et lui apporte son accomplissement⁴⁸⁶. Tout le mystère du christ est complet, partant de la préexistence jusqu'au jugement eschatologique. Irénée emploie plusieurs tournures pour signifier le processus de l'incarnation, le processus descendant :

« le Verbe de Dieu, le Fils unique...s'est uni et mêlé...à son propre ouvrage par lui modelé et s'est fait chair » ;

«...d'invisible devenant visible,
d'insaisissable, saisissable,
d'impassible, passible
de Verbe, homme »⁴⁸⁷.

Pour terminer, il reconnaît à Jésus une génération double : il est le Fils de Dieu et le fils de la Vierge. Il est ainsi d'un côté Dieu et de l'autre homme. Le signe éclatant de sa double condition est la naissance virginale de Jésus Christ.

4.1.3.3. La christologie de Tertullien

La contribution christologique de Tertullien occupe le point culminant de l'évolution de la christologie ancienne de l'Occident latin. Elle a permis à celui-ci de devancer de plusieurs siècles les élaborations christologiques orientales⁴⁸⁸. Chez Tertullien, on remarque clairement le rapport entre la structure mythique, le contenu de la foi et le Logos (K. Hübner). Il emploie une terminologie nouvelle pour énoncer sa pensée théologique. À en croire A. Grillmeier, Tertullien se sent obligé de défendre le contenu de la foi ecclésiale de l'incarnation du Christ contre deux fronts principaux, le polythéisme et le monarchianisme. Dans les deux cas, Tertullien veut préciser l'articulation relationnelle entre le Père et le Fils. La filiation divine ne doit pas être interprétée dans le sens polythéiste. La divinité du Christ ne détruit pas l'unicité de

⁴⁸⁵ Adv. Haer. III, 19, 1.(SC 211, 1974, 375).

⁴⁸⁶ Cf. B. Sesboué, Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon, Paris 200 (Jésus et Jésus-Christ 80), 160-163.

⁴⁸⁷ Pol III, 2.

⁴⁸⁸ A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 240.

Dieu. Tertullien recourt à deux expressions : Par *monarchia*, il tente d'exprimer le mystère profond de la divinité chrétienne ; cela signifie pour la christologie « que Dieu a un Fils »⁴⁸⁹. Par le concept *una substantia*, Tertullien veut exclure toute séparation en Dieu et signifier la réalité commune entre le Père, le Fils⁴⁹⁰ (et l'Esprit). « Les deux sont *spiritus, πνευμα* »⁴⁹¹. Le monarchianisme modaliste de Praxeas, que Tertullien combat avec acharnement, a aussi une conséquence christologique. La relation entre Père et Fils, décrite dans le Nouveau Testament, « devient une relation apparente, qui ne connaît aucune distinction véritable des personnes »⁴⁹². Le Père, unique personne divine, est devenu homme et a « souffert sous le masque (*prosôpon*) du Fils »⁴⁹³. D'où le qualificatif de Patripassianisme. L'articulation relationnelle Père-Fils qualifie l'unique personne divine, invisible (*Père*) devenu visible (*Fils*).

Tertullien ne tergiverse pas. La dynamique incarnationnelle concerne le Logos, la deuxième personne de la Trinité, qu'il nomme *Sermo* ou *spiritus*. Il distingue « un double statut sans confusion en une seule personne du Dieu et de l'homme Jésus »⁴⁹⁴, grâce à ses deux substances divine et humaine. « Et la propriété de chacune de deux substances est sauvegardée, de telle sorte que l'esprit accomplit en lui le rôle, c'est-à-dire ses miracles, ses œuvres, ses signes, et que la chair aussi s'acquitte de ce qu'elle a à pâtir, elle a faim du fait du diable, elle a soif à cause de la samaritaine, elle pleure Lazare, elle est angoissée jusqu'à la mort, et finalement elle meurt »⁴⁹⁵. Il s'avère que Tertullien réalise une *Arbeit am Mythos* dans une terminologie nouvelle. La pensée de la communication des idiomes clairement affirmée chez lui vient confirmer l'absurdité du langage métaphorique (*Ch. Strub*), et ici le langage mythique ou pour parler le langage de L. Couloubaritsis, il s'agit de la distorsion de la pensée mythique : « Le Fils de Dieu a été crucifié ? Je n'ai pas honte puisqu'il faut avoir honte. Le Fils de Dieu est mort ? Il faut y croire puisque c'est absurde. Il a été enseveli, il est ressuscité : cela est certain puisque c'est impossible »⁴⁹⁶.

Ce qui séduit dans la pensée christologique de Tertullien est qu'il cherche de manière subtile le comment de l'incarnation et de l'unité de deux substances en Jésus. « Le Verbe s'est fait homme » veut-il dire qu'il s'est transformé en chair ou qu'il a habité la chair ? Il rejette le premier élément de l'alternative, parce qu'il ne convient

⁴⁸⁹ A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 242.

⁴⁹⁰ A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 242-243.

⁴⁹¹ A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 243.

⁴⁹² A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 245

⁴⁹³ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 264.

⁴⁹⁴ *Adv. Prax.*, CCL 2, 1954, 1159-1205, 1198-1200.

⁴⁹⁵ *Adv. Prax.*, CCL 2, 1954, 1159-1205, 1198-1200.

⁴⁹⁶ *De carne Christi* V, 4.

pas à Dieu éternel, qui est immuable et intransformable. « En effet, si la Parole s'est faite chair par transformation et transmutation en chair, Jésus sera désormais une unique substance à partir de deux, la chair et l'esprit, un mélange tel que l'électron l'est à partir de l'or et de l'argent, et il commence à n'être ni or, c'est-à-dire esprit, ni argent, c'est-à-dire chair, puisque l'un sera modifié par l'autre pour constituer une troisième chose... Ainsi donc, partant de l'un et de l'autre, il arrive à n'être aucun des deux ; il est une troisième chose tout à fait autre que l'un et que l'autre »⁴⁹⁷. Il n'y a que le deuxième élément de l'alternative, qui a un sens : « s'être faite chair doit s'entendre en son cas comme être dedans, s'y manifester, s'y faire voir, être palpée par le moyen de la chair »⁴⁹⁸.

Toute cette partie montre clairement que, depuis Tertullien, il ne suffit plus d'énoncer la foi dans le cadre mythique, il y a exigence du logos pour comprendre comment le divin et l'humain s'articulent dans le Christ, souci qui accompagnera l'histoire du dogme.

4.1.4. Le privilège de l'aspect subjectif du mythe dans la christologie du Logos

Il est un secret de polichinelle que les apologistes Justin, Athénagore et Tatien, les théologiens alexandrins Clément et Origène, et Eusèbe de Césarée adoptèrent le schéma cosmologique du moyen-platonisme et de Philon d'Alexandrie comme cadre d'expression de leurs élaborations christologies⁴⁹⁹. Ils transférèrent les catégories platoniciennes de la sphère intermédiaire au Logos johannique. En effet, le moyen-platonisme s'intéressa particulièrement à la problématique platonicienne de l'un et du multiple, de l'être et du devenir. Pour rappel, cette problématique est hautement mythique, car Platon conçoit le mythe comme relation entre l'être (*monde invisible*) et le devenir (*monde visible*). La mythologie de création du monde dans *Timée* (27a-52b) reçoit une influence prépondérante⁵⁰⁰. Le souci fondamental dans toutes les variétés d'écoles moyen-platoniciennes et de Philon est comment trouver la complémentarité de deux pôles opposées, le Dieu absolument transcendant à qui on applique la théologie négative et le monde visible. Leur articulation est assurée par la sphère intermédiaire, qui est soit au sein de Dieu lui-même (comme idée), soit en dehors de lui (comme le

⁴⁹⁷ De carne Christi V, 4

⁴⁹⁸ De carne Christi V, 4.

⁴⁹⁹ Cf. C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, In: ZNW 44 (1952-1953), 157-195; J. Daniélou, S.J., Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles, Paris-Tournai 1961, 297-353 ;

⁵⁰⁰ Cf. J. Festugière, Le Dieu inconnu et la gnose, Paris 1954, p. 94 ; 103 ; F. Ricken, Das Homooousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: B. Welte (Hrsg.): Zur Frühgeschichte der Christologie, Freiburg-Basel-Wien 1970, 78: „Den größten Einfluß wird man dem Bericht von der Weltentstehung im Timaios (27a bis 52b) zuschreiben dürfen“.

deuxième Dieu ou le démiurge), soit encore dans le monde (comme l'âme du monde). L'être intermédiaire le plus important assume souvent le rôle d'organisation de l'univers. L'accent est mis sur la spécification du contenu du monde divin, monde invisible, auquel la sphère intermédiaire appartient.

K. Beyschlag remarque que la christologie du logos change de perspective théologique. Si avant la préexistence du Christ n'était qu'aux marges de préoccupations théologiques, elle se déplace au centre dans la christologie du Logos. Celle-ci continue le schéma mythique de connaissance platonico-philonienne, d'après lequel le Logos universel prend la position de médiation créatrice entre Dieu transcendant et le monde créé. Il s'avère que l'originalité de cette christologie réside dans l'identification du Logos universel avec le christ de l'histoire du salut. Il y a en même temps transfert du concept relationnel « fils » de l'existence historique de Jésus dans la sphère de la préexistence. Ainsi, pour parler de l'articulation relationnelle entre Dieu-Père et Logos-Fils, on met l'accent non sur l'unité divine de la révélation identique, mais bien sur la différenciation de l'unité à la dualité, c'est-à-dire on découvre l'essence du Logos non en priorité dans l'histoire de Jésus-Christ, mais en rapportant la personne du Christ à l'essence du Logos, qui comme tel représente l'ordre du monde cosmique⁵⁰¹. Ainsi, il apparaît clairement « un problème théologique nouveau : le problème du “monothéisme pluraliste” (F. *Loofs*) »⁵⁰². Tandis que le christianisme face au paganisme refuse sans compromis au nom du caractère absolu du monothéisme toute conception d'une pluralité divine, il naît en son sein, avec la christologie du Logos, la nécessité de compter avec la dualité dans la nature divine.

Il arrive souvent que tous ceux qui posent des questions pertinentes ne soient pas capables de donner des réponses satisfaisantes. C'est le cas de la christologie du Logos qui laisse un dilemme : si le Logos-Fils est vraiment un « deuxième Dieu » à côté du Père, le caractère absolu du monothéisme chrétien n'est-il pas menacé ou si le médiateur est le premier processus de la création, sa divinité ne court-elle pas le danger de méconnaissance ?⁵⁰³ Origène réalise un pas de plus. Pour lui, le Fils est engendré éternellement par le Père et reste en son sein⁵⁰⁴. Il propose aussi le terme « *theandros* » pour signifier l'articulation du Divin et de l'humain en Jésus Christ.

⁵⁰¹Cf. K. Beyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Bd. 1: Gott und Welt, Darmstadt 1982, 111-112.

⁵⁰²K. Beyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Bd. 1, 113.

⁵⁰³K. Beyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Bd. 1, 113.

⁵⁰⁴Cf. De princ. I, 2,2, 115 : « ...nous savons que Dieu est toujours le Père de son Fils unique, né de lui, tenant de lui ce qu'il est, sans aucun commencement, cependant, qu'il s'agisse d'un commencement temporel, et même d'un commencement de raison, que l'intelligence seule peut considérer en elle-même et examiner dans sa compréhension nue, pour ainsi dire, et dans sa pensée ».

La christologie du Logos est d'intérêt particulier, en ce sens qu'elle montre comment les auteurs chrétiens tentent de spécifier le contenu chrétien du monde divin, en se servant entre autres du cadre mythico-philosophique du moyen-platonisme. Il est évident que la théologie chrétienne se voit obligé à privilégier l'aspect subjectif du mythe, la démarche de la pensée à connaître le mythique chrétien. Cet effort théologique sera poursuivi particulièrement par Arius et le concile de Nicée (325).

4.2. La christologie d'Arius et la précision dogmatique des conciles de Nicée (325) et de Constantinople I (381)

L'hérésie d'Arius et la doctrine du concile de Nicée ont toutes deux une même base : une structure mythique. Leur différence vient de leurs efforts respectifs à tracer la lignée de démarcation entre l'être increé et les êtres créés.

4.2.1. La christologie d'Arius

La doctrine christologique d'Arius (né en 256 ou 260 en Lybie) se comprend selon deux perspectives : la perspective de la tradition du moyen-platonisme⁵⁰⁵ et la perspective de la tradition biblique. Selon la première perspective, Arius distingue trois temps : 1) l'éternité, qui est le temps du Dieu *monas* transcendant : il est l'unique sans principe, ineffable, indicible, invisible, inengendré, immuable, invariable, bon, juste ; 2) le *pré-temps* ou « *aevum* intermédiaire »⁵⁰⁶ : c'est le temps du Fils, du logos ; il est la proto-créature parfaite de Dieu et l'unique être créé directement par Dieu. C'est pourquoi il l'appelle Dieu (*theos*, et non *ho theos*). Il joue la médiation créatrice pour les autres êtres créés⁵⁰⁷ ; 3) le temps des autres êtres. Selon la perspective de la tradition biblique, il distingue seulement deux groupes : le premier groupe ne comprend que l'unique Dieu (*ho theos*), éternel (intemporel), increé et inengendré ; et le deuxième groupe comprend tous les êtres créés. Le Logos appartient lui aussi à ce deuxième groupe. C'est la raison pour laquelle F. Ricken, suivi par A. Grillmeier, dira que l'« arianisme représente une première crise de la pensée moyen-platonicienne, lorsqu'il

⁵⁰⁵ Cf. G. C. Stead, *The Platonism of Arius*, in: JTS 15 (1964), 16-31.

⁵⁰⁶ E. Boularand, S.J., *L'hérésie d'Arius et la « Foi » de Nicée. Première Partie L'hérésie d'Arius*, Paris 1972, 73

⁵⁰⁷ Th. Böhm, *Die Christologie des Arius: dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991, 125-171; Rowan Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Michigan /Cambridge²2002, 95-116.

soutient que pour la foi chrétienne il n'y a pas de degré dans le divin et donc pas de troisième terme entre la transcendance et le monde créé »⁵⁰⁸.

En outre, on trouve chez Arius les deux articulations relationnelle et dynamique. Pour articuler la relation entre Dieu et le Logos, il recourt au schème de la parenté, qu'il interprète à sa manière. Il développe sa pensée en deux aspects : il y a d'abord l'aspect temporel de la parenté humaine : un homme devient père quand il a un fils. Il y a toujours un temps avant pendant lequel il n'était pas père, parce qu'il n'avait pas encore un fils. Arius applique cet aspect à la relation entre Dieu et le Logos. Abordant le deuxième aspect, il évite soigneusement de rester sur le plan humain, sinon il sera obligé de reconnaître la même essence entre Dieu et le Logos. Car un homme ne peut engendrer qu'un homme. Or selon lui, le « Père est étranger au Fils selon l'essence »⁵⁰⁹. Le schème de parenté ne peut être compris que dans le sens étendu, le sens créateur : « *Le Fils a été créé du Néant par Dieu, et cela volontairement* »⁵¹⁰. Néanmoins, ce schème a aussi pour but de montrer la position privilégiée qui revient au Fils : « ...Dieu...qui a engendré son Fils unique...créature de Dieu parfaite, mais non pas comme une des créatures, production, mais non pas comme un des êtres produits »⁵¹¹.

Dans la profession de foi d'Arius et d'Euzoius à Constantin⁵¹², on trouve l'articulation dynamique complète: on identifie trois dynamiques : la dynamique descendante (« Jésus Christ...qui est descendu, a pris une chair et a souffert ») ; la dynamique ascendante (« et qui est ressuscité et monté aux cieux ») ; et la dynamique eschatologique (« et qui reviendra juger les vivants et les morts »). Cette dynamique est une raison de plus pour attester que le Fils appartient au monde du devenir. Il n'y a que l'être changeant qui peut devenir homme, souffrir, etc.

4.2.2. La profession de foi de Nicée (325)

La profession de Nicée, suivie des anathèmes, est libellée comme suit :

⁵⁰⁸ F. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in: B. Welte (Hrsg.): *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 99; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd.1, 368: „Was ihn aber in die Krisis brachte, war die Verbindung dieser kosmologischen Gotteslehre mit der biblischen Schöpfungslehre. Wurden die Ideen der Monas absolut genommen und die Logosaussagen dagegen einseitig kosmologisch aufgefaßt, so war von eben diesem Schöpfungsgedanken her die Schlußfolgerung fällig: Der platonische Mittelbereich ist dem Geschöpflichen zuzuordnen“.

⁵⁰⁹ Arius, *Thalia*, 18, cité E. Boularand, *L'hérésie d'Arius*, 59.

⁵¹⁰ E. Boularand, *L'hérésie d'Arius*, 73.

⁵¹¹ Cf. *Urkunde 6 ; Profession de Foi d'Arius et de ses compagnons à Alexandre d'Alexandrie*, Cité par E. Boularand, *L'hérésie d'Arius*, 49-51.

⁵¹² Cf. *Urkunde 30; Profession de foi d'Arius à Constantin*, cité par E. Boularand, *L'hérésie d'Arius*, 62-63.

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de tous les êtres visibles et invisibles, et en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils de Dieu, engendré du père, unique engendré, *c'est-à-dire de la substance du Père*, Dieu de Dieu, lumière de la lumière, *vrai Dieu de vrai Dieu*, engendré non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre, qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu et s'est incarné, s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, viendra juger les vivants et les morts, et en l'Esprit-Saint (DH 125).

Ceux qui disent : « Il était un temps où il n'était pas » et « Avant d'avoir été engendré, il n'était pas » et qu'il est devenu à partir de ce qui n'était pas, ou d'une autre hypostase ou substance, ou qui affirment que le Fils de Dieu est créé (!) susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Église catholique et apostolique les anathématise (DH 126).

À l'analyse minutieuse de cette profession de foi, il y a aucun doute qu'elle est une « *Arbeit am Mythos* ». Du point de vue objectif, elle articule le monde invisible et le monde visible. Le premier comprend Dieu le Père, le Fils de Dieu, les êtres invisibles (ou ce qui est dans le ciel), les morts et l'Esprit-Saint ; et le second monde contient en soi les êtres visibles (ce qui est sur la terre), particulièrement les hommes (ou les vivants) et le Fils incarné. La clé de l'articulation entre les deux mondes est réservée au Seigneur Jésus Christ sous quatre points : la médiation créatrice, la dynamique descendante, la dynamique ascendante et la dynamique eschatologique. Il est le médiateur de la création par Dieu des êtres célestes et des êtres terrestres. C'est lui qui est descendu du monde invisible au monde visible et est monté du monde visible au monde invisible (qui s'est incarné, et s'est fait homme et est ressuscité). Il viendra pour juger les vivants (monde visible) et les morts (monde invisible). Toute la dynamique christologique est complète : préexistence, existence, postexistence et venue eschatologique. On observe que les pères de Nicée évitent de parler de la mort, quoi qu'elle soit supposée par les deux événements, l'un antérieur (a souffert) et l'autre postérieur (est ressuscité). À ce point, Nicée ne diffère pas de l'arianisme. Les deux ont sûrement une structure mythique.

Du point de vue subjectif cependant, comme démarche de la pensée visant la connaissance du mythique spécifiquement chrétien, il va se dégager clairement la différence fondamentale entre la profession de foi de Nicée et la doctrine arienne. Avant d'insister sur les éléments distinctifs, on doit relever que Nicée partage avec l'arianisme

un certain nombre des points fondamentaux : tout d'abord les deux acceptent la subdivision du monde invisible en sphère incréée et sphère créée. De plus, ils ne se donnent même pas la peine de dénombrer tous les êtres célestes et terrestres. En outre, tous les deux visent principalement à saisir la relation pré-existentielle entre Dieu et le Seigneur Jésus. Ils lui appliquent le schème de parenté, déjà traditionnel dans le Nouveau Testament. Dieu est le Père, et Jésus Christ est son Fils. Néanmoins, les divergences sont grandes et insurmontables. Déjà, alors que Arius utilise encore le schéma cosmologique moyen-platonicien, « Nicée rompt avec la réception naïve de la compréhension de l'être dans l'antiquité tardive pour rendre compte de la signification du kérygme christologique. En ce sens il est la fin de l'ère des apologètes »⁵¹³. Plus important encore, le désaccord est manifeste dans l'herméneutique de l'application du schème de parenté humaine à la relation entre Dieu et le Seigneur Jésus Christ. On sait qu'Arius retient la dimension chronologique et rejette la dimension ontologique. Le Père, qui n'est pas de même substance que le Fils, bénéficie d'un avant temporel par rapport à lui. Le sens qu'Arius confère à la relation entre Père et Fils est un sens large. Les personnes en relation se situent dans deux sphères différentes. Tandis que le père se retrouve dans la sphère incréée, le Fils appartient à la sphère créée. Pour articuler les deux, séparés par un fossé temporel et ontologique, il n'imagine que l'acte de création direct et parfait à partir du Néant. « Engendré » signifie « créé directement et parfaitement par Dieu » ; ce qui est un privilège du seul Logos.

Le texte de Nicée réserve une place importante au schème de parenté. Quatre expressions se réfèrent explicitement à lui : Père, Fils, engendré du père, Unique engendré. Les deux premières sont corrélatives. Parler du Père suppose le Fils, et parler du Fils présuppose le Père. Les deux autres mettent en relief un processus, une dynamique. Pour la première, c'est une dynamique de provenance du Père ; la seconde insiste sur le caractère exceptionnel de cette dynamique. Par ailleurs, la formule suivante «...de...» dans Dieu de Dieu et lumière de lumière exprime implicitement ce même schème de parenté. On ne doit pas toutefois perdre de vue que toutes ces expressions de fondements bibliques sont vouées à une mésinterprétation arienne. Il faut proposer une interprétation fidèle à la tradition christologique chrétienne. Le pari n'est pas d'emblée gagné pour les pères conciliaires. Ils doivent parler d'une relation au-delà de l'expérience de ce monde visible. Leur attachement au langage biblique est motivé par une raison non-négligeable : le monde invisible n'est accessible que par la révélation biblique. Aller au-delà de son langage peut conduire à des spéculations

⁵¹³ F. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia*, 99.

inutiles comme dans l'arianisme. Pourtant la fidélité au langage biblique n'est pas toujours synonyme de la fidélité à la foi christologique.

L'effort des Pères conciliaires est celui de proposer la clé herméneutique authentique du schème de parenté rapporté à la relation pré-existentielle entre Dieu et le Seigneur Jésus Christ. Cette clé est livrée aussi bien par les anathèmes⁵¹⁴, à partir desquels on scrute le message de Nicée que par ses quatre éléments additionnels (soulignés dans le texte)⁵¹⁵. Contrairement à l'arianisme, la profession de foi de Nicée adopte uniquement la dimension ontologique de la parenté humaine : « de même qu'un homme engendre un homme, c'est-à-dire un être semblable à lui selon l'être, ou de même substance que lui ; de même Dieu le Père engendre Dieu le Fils »⁵¹⁶. La dimension chronologique est complètement exclue. Le Père ne précède pas le fils chronologiquement. K.-H. Menke résume mieux cette pensée : « Le terme "génération" exprime, que le Fils procède du Père autrement que par l'acte de création des créatures contingentes. Et comme le Fils, en dépit de sa procession du Père, est " Dieu de Dieu", le concile précise que l'être-inengendré (agennésie) du Père en face de l'être-engendré (gennésie) du Fils ne signifie pas un "pré"ontologique et chronologique »⁵¹⁷. Autrement dit, le « dogme de Nicée »⁵¹⁸ défend la thèse selon laquelle « le Fils n'est pas du côté des créatures, mais du côté de Dieu ; par conséquent il n'est pas créé, mais engendré, et de même substance (*homoousios*) que le Père »⁵¹⁹. Ce terme technique *homoousios* à l'origine et à l'histoire suspectes⁵²⁰, sur lequel « tout le poids de la réponse orthodoxe à l'arianisme était concentré »⁵²¹, veut dire dans ce contexte que le « *Fils se tient sur le degré d'être du Dieu transcendant. Ce que nous disons du Dieu transcendant, nous devons le dire aussi du Fils* »⁵²². La relation du Père et du Fils se situe complètement dans la sphère incréée. Ainsi, « avec l'adoption de la procréation intra-divine et de la vraie égalité de nature, ainsi que la vraie différence entre le Père et le Fils (et l'Esprit),

⁵¹⁴Cf. P. Hünermann, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1997, 142: „Die Väter von Nikaia haben in diesen Text vier anti-arianische Einschübe eingefügt. Bei der Interpretation gehen wir von dem Anathematismus aus, weil damit die positive Tragweite der anti-arianischen Einschübe genau bestimmt ist“; J.-H. Tüek, *Jesus Christus – Gottes Heil für uns*, 127: „Ein Grundsatz der Interpretation von Konzilsaussagen ist es, von den Verurteilung auszugehen, da sie die Aussageabsicht offenlegen“.

⁵¹⁵J.N.D. Kelly, *Early Christian creeds*, London 2006, 235-239; H. Hoping, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2010, 100-101.

⁵¹⁶B. Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, Paris, 2003, 79.

⁵¹⁷K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, 248.

⁵¹⁸A.-M. Ritter, *Dogma*, 169;170

⁵¹⁹W. Kasper, *Jésus le Christ*, 266;

⁵²⁰J.N.D. Kelly, *Early Christian creeds*, 238.

⁵²¹J.N.D. Kelly, *Early Christian creeds*, 238.

⁵²²F. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in: B. Welte (Hrsg.): *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 99; B. Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition*, 83.

le problème du monothéisme chrétien a été placé en contraste bien tranché avec la compréhension de Dieu juive et moyen-platonicienne »⁵²³. Il est clair que Nicée propose « une solution ad hoc »⁵²⁴. La formule *homoousios tô patri* demeure équivoque. Elle peut être comprise dans le sens polythéiste (ici dithéiste) ou dans le sens modaliste⁵²⁵.

Il sied de rappeler que l'affirmation conciliaire de Nicée est sans doute d'un intérêt sotériologique. S'il y a insistance sur la divinité du Christ, c'est pour faire ressortir l'accomplissement de l'articulation sotériologique fondamentale affirmée clairement par Athanase : « Il n'a pas été homme, pour ensuite devenir Dieu, mais il a été Dieu, pour ensuite devenir homme, afin de faire de nous de dieux »⁵²⁶. L'affirmation de la divinité réelle du Fils « doit donc être comprise dans le cadre général de la sotériologie de l'Église ancienne avec son idée de rédemption comme divinisation de l'homme. L'homme, créé à l'image de Dieu, ne peut acquérir son être véritable et authentique que par la participation (*methexis*) à la vie de Dieu, donc par l'assimilation avec Dieu (*homoousios theou*). Mais, comme l'image de Dieu a été corrompue par le péché, Dieu doit se faire homme pour que nous soyons divinisés et que nous accédions de nouveau à la connaissance du Dieu invisible »⁵²⁷.

4.2.3. La profession de foi de Constantinople I (381)

La plupart de théologiens ne retiennent de la profession de foi de cent cinquante Pères que l'affirmation évidente de la divinité complète de l'Esprit-Saint. Celui-ci appartient sans le moindre doute à la sphère incréée. Ils n'énumèrent pas les précisions

⁵²³ A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 410.

⁵²⁴ Ibid., 408; W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, trad. L'allemand par M. Kleiber, Paris 1996, 270 : « Il s'agissait à Nicée – comme dans la plupart des décisions conciliaires – d'une solution « ad hoc ». L'explication de ce qui est impliqué dans une telle affirmation est l'œuvre de la réception et de l'interprétation théologique ultérieure ».

⁵²⁵ Cf. H. Kessler, *Christologie*, 340; W. A. Bienert, *Dogmengeschichte*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997 (*Grundkurs Theologie*, Bd. 5, 1 = UB Bd. 425, 1), 165: „Schon die Übersetzung wirft Probleme auf. Man kann das Wort mit “wesenseins” oder auch mit “wesensgleich” übersetzen, was im ersten Fall eine größere Nähe, im zweiten eine stärkere Distanz zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck bringt“. Bisweilen wird die Ansicht vertreten, in Nicäa (325) habe der Begriff die Bedeutung “wesenseins” gehabt. Dies sei das “altnicänische” Verständnis. Später, nach 362, habe das Wort die Bedeutung “wesensgleich” angenommen. Aber diese Interpretation ist nicht zwingend“; K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn...*, Die Formel (...) blieb, wie sich in der Folgezeit herausstellte, auf doppelte Weise problematisch: verstand man den Begriff im Sinne von “*gleichen* Wesens mit dem Vater”, dann war ein Ditheismus nicht auszuschließen. Deutete man “*eines* Wesens mit dem Vater”, dann war der Sohn so dicht an dem Vater herangerückt, dass der Verdacht auf Sabellianismus bzw. Modalismus nahe lag“.

⁵²⁶ Athanase, *Adv. Arianos I*, 39 (PG 26, 91-94); *Adv. Arianos II*, 47; 59; 69

⁵²⁷ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 266; cf. W. Kasper, *Le Dieu des Chrétiens*, 270-271 ; H. Hoping, *Einführung in die Christologie*, 102-103; Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Stuttgart 2007, 396: „Die Präzisierungen und das theoretisch Neue stehen ganz im Dienst der Soteriologie. Die wahre *Göttlichkeit* Christi ist notwendig, damit das, was angenommen wird, *erlöst* werden kann, und die wahre *Menschlichkeit* ist notwendig, damit das, was Gott erlösen will, *angenommen* werden kann“.

christologiques présentes dans cette formule de Constantinople. En effet, elle supprime les éléments qui semblent redondants dans la version de Nicée. L'élément « de la substance du Père » est déjà inclus dans « consubstantiel au Père » ; l'élément « Dieu de Dieu » est mieux exprimé dans « vrai Dieu du vrai Dieu » ; l'élément « ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre » est compris dans les expressions du premier article : « du ciel et de la terre, de toutes choses visibles et invisibles »⁵²⁸. La formule de foi de Constantinople abroge aussi les anathèmes⁵²⁹.

Elle se permet d'ajouter des mots et clauses. La partie christologique en comprend 9 : a) une précision temporelle qui manquait dans Nicée : « avant tous les siècles » est une métaphore pour parler de l'éternité. La naissance du Fils est éternelle. La plupart d'expressions additionnelles concernent l'articulation dynamique christologique : b) l'expression « des cieux » souligne la métaphore « descendu » ; c) la clause « de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie », élaborée pour préciser l'expression « s'est incarné », reçoit un poids théologique important, vu qu'elle est la réponse orthodoxe contre la doctrine d'Apollinaire. Elle nous intéresse énormément, du fait qu'elle indique deux médiateurs dans la dynamique de l'incarnation, le médiateur invisible (l'Esprit-Saint) et la médiatrice visible (la Vierge Marie). On peut relever néanmoins que la deuxième partie « de la Vierge Marie » se comprend aussi dans le sens du schème de la parenté et signifie « né ou engendré de la Vierge Marie ». À cet effet, la *filiation humaine* est mise en face de la *filiation divine* ; d'autres éléments complètent la dynamique existentielle et post-existentielle : d) « a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate », e) « selon les écritures », f) « siège à la droite du Père », g) « reviendra en gloire ». Le dernier élément christologique h) « et son règne n'aura pas de fin » a pour but d'empêcher « la résurgence des idées de Marcel d'Ancyre »⁵³⁰.

4.3. Les deux schémas christologiques et le concile christologique d'Ephèse (431)

La relation entre mythe, Logos et foi christologique apparaît encore une fois dans les deux schémas christologiques de deux grandes écoles théologiques. Celles-ci sont d'accord que le modèle christologique complet doit comprendre le pôle invisible (*Logos*) et le pôle visible (*sarx* ou *anthropos*). Pourtant, les divergences apparaissent même au sein d'une école, lorsqu'on tente de spécifier le contenu de l'un et de l'autre et

⁵²⁸ Cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 302.

⁵²⁹ Cf. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 302: "It might be argued, of course, that the anathemas were no longer appropriate, for they envisaged a form of Arianism which now was obsolete and employed language inconsistent with the newly settled distinction between *hypostasis* und *ousia*".

⁵³⁰ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 303.

de comprendre « comment » s'articule la structure théandrique à l'aide de différents systèmes philosophiques en vogue à cette époque.

4.3.1. *Les deux schèmes christologiques*

Le schème christologique « *Logos-sarx* » d'Alexandrie a une dynamique descendante, dont le texte biblique de référence est Jn 1, 14 « Et le Verbe (*Logos*) s'est fait chair (*sarx*) »⁵³¹, ainsi que Ph 2, 6-7 qui exprime la *kénose* de celui qui était de condition divine. Plus haut, nous avons démontré que ces versets bibliques sont de structure mythique⁵³². Le *Logos* a assumé l'intégralité de l'humanité sans cesser pourtant d'être lui-même⁵³³. Ce schème christologique « envisage le moment où le *Logos* se fait chair (incarnation *in fieri*) »⁵³⁴. Il est un modèle de compréhension qui, à l'aide de l'anthropologie hellénique dichotomique (*sarx* et âme) ou trichotomique (*sarx*, âme et *noûs*), a été susceptible de plusieurs constructions christologiques. Au point de départ, le *Logos* est soit *homoousios* au Père (Athanasie et l'Apollinarisme) soit une créature (Arianisme). Mais alors que l'arianisme et l'apollinarisme nient l'existence de l'âme humaine dans le processus de l'incarnation, les christologies orthodoxes présentent deux possibilités : l'affirmation claire de son existence comme avant chez Origène et plus tard chez Cyrille ou le passage sous silence (potentialisation) de son existence chez Athanasie. L'âme humaine n'est pas encore « un facteur théologique et sotériologique »⁵³⁵. C'est l'hégémonie du *Logos* qui domine dans ce schéma christologique alexandrin⁵³⁶. Le corps est l'instrument (*organon*) du *Logos*. Apollinaire exagère en pensant que le *Logos* prend la place de l'âme ou du *noûs* et devient « une seule nature » (*mía physis*) avec le corps. Pour lui, « dans le Christ il y a un être intermédiaire entre Dieu et l'homme. Il n'est donc ni tout à fait homme ni Dieu (seul), mais un mélange de Dieu et de l'homme »⁵³⁷.

A. Grillmeier pense que cette « symbiose physique entre le *Logos* divin et la "chair" dans le Christ »⁵³⁸ reflète « une atmosphère imprégnée de mythologies païennes ou une vision du monde fondamentalement mythique. Il faut vivre dans un monde

⁵³¹ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 347.

⁵³² Cf. L'analyse faite de l'hymne christologique de la lettre aux Philippiens et du prologue de l'évangile de Jean dans la partie consacrée à la christologie du Nouveau Testament.

⁵³³ Cf. W. Kasper, *Jésus le Christ*, 347.

⁵³⁴ B. Sesboué, *Histoire des dogmes*, 371.

⁵³⁵ A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 496.

⁵³⁶ Cf. G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Regensburg 2001, 112.

⁵³⁷ Apollinaire, *Syllog. Fragm.* 113 (Ed. Lietzman 234); A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 485.

⁵³⁸ A. Grillmeier, *Häresie und Wahrheit. Eine häresiologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute*, In : A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg im Breisgau 1975, 219-244, 222.

totale­ment numinisé, (...) pour pou­voir être apollinariste »⁵³⁹. On doute fort qu'un juge­ment pareil puisse appré­cier la mythologie païenne à sa juste valeur. Car il ne peut expli­quer pourquoi elle fascine les gé­néra­tions dès l'anti­quité jus­qu'à au­jourd'hui si elle n'était que l'ex­pres­sion d'une sym­biose phy­si­que de l'in­visi­ble et du visi­ble. On croit bien que ce juge­ment né­glige le ca­rac­­tère mé­ta­pho­ri­que du my­the. Par ail­leurs, les deux ar­gu­ments d'Apollinaire pour étayer sa thèse sont soit d'ordre phi­lo­so­phique, soit d'ordre théo­lo­gique⁵⁴⁰. L'ar­gu­ment phi­lo­so­phique est une unième tentative pour sup­pri­mer « la logi­que de la duali­­tude », « la logi­que de l'ambi­valence » « la logi­que du con­tra­dic­to­ire », qui ca­rac­­térise la ra­ti­o­na­lité my­thi­que.

La christologie de l'école d'Antioche, « dont les origines et les débuts semblent se trouver, mais curieusement, au sein de la sphère du schéma Logos-sarx »⁵⁴¹, est née en réaction contre la radicalisation de la christologie de l'unité de l'école d'Alexandrie. Déjà Eustathe a réagi contre la négation de l'âme dans le Logos incarné chez les ariens et les apollinaristes. Cet effort pour défendre l'intégralité et l'autonomie de l'humanité sera poursuivi par d'autres théologiens comme Diodore de Tarse, Jean Chrysostome, Nestorius, plus tard Théodoret de Cyr et Ibas d'Edesse. Mais le point culminant atteint la christologie de Théodore de Mopsueste⁵⁴², qui accorde à l'âme humaine un poids théologique, condition sine qua non pour l'accomplissement effectif du salut de l'homme⁵⁴³ et la préservation de la transcendance de Dieu⁵⁴⁴. Le schème christologique

⁵³⁹ A. Grillmeier, *Häresie und Wahrheit. Eine häresiologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute*, In : A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg im Breisgau 1975, 219-244, 222. Ce point de vue est partagé par C. Schönborn, qui cite ce même texte dans son livre intitulé *Dieu envoya son Fils. Christologie*, Trad. par J. Voss, AMATECA VII, Paris 2005, 129. Il remet ainsi en question la thèse qu'il a défendue dans son Livre : C. Schönborn, *Weihnacht, Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung*, Freiburg ³1993.

⁵⁴⁰ Cf. W. Kasper, *Jésus le christ*, Trad. de l'allemand, Paris ⁶2004, 315 : « Apollinaire invoquait deux arguments. D'abord un argument philosophique : deux substances complètes ne peuvent pas former une unité. L'humanité de Jésus ne peut donc pas être une substance complète. Deuxièmement un argument théologique : si le Logos possède une âme humaine, son impeccabilité n'est pas assurée et notre Rédemption est ainsi compromise. Il faut donc, pour assurer l'impeccabilité, que le Logos ait été en Jésus le vrai principe moteur (*hégemonikon*) » ; cf. W. Bienert, *Dogmengeschichte*, 209 : „Für ihn als Verfechter der Drei-Hypostasen sei und auch als Mensch-Gewordener kein anderer sein könne, da *nach dem Grundsatz des Aristoteles zwei Ganze nicht vollständig eins werden könnten*“ Ce texte est souligné par nous.

⁵⁴¹ A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 501.

⁵⁴² P. Bruns, *Theodor von Mopsuestia*, In: S. Döpp & W. Geerlings (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg-Basel-Wien ³2002, 678-680, 679: „Mit ihm erreichte die Zweinaturenlehre ihren vorläufigen Höhepunkt“.

⁵⁴³ Cf. Théodore de Mopsueste, *Hom. catech. V 11* selon la traduction d'A. Grillmeier, *Die theologische und Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, In: A. Grillmeier & H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart Bd. 1: Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, 5-202, 147: „Nicht nur einen Leib musste also Christus annehmen, sondern auch eine Seele; ganz im Gegenteil, zuerst musste die Seele angenommen werden“.

⁵⁴⁴ Cf. . G. Essen, *Die Freiheit Jesu*, 115: „Auf der einen Seite bekämpft Theodor die arianische Radikalisierung der alexandrischen Logoshegemonie, weil die Absicht, den Logos an die Stelle der menschlichen Seele zu setzen, die Transzendenz Gottes nicht zu wahren vermag“.

« Logos-Anthropos » de cette école a une dynamique ascendante, « en ce sens qu'il considère l'homme Jésus en tant qu'il est assumé par le Verbe de Dieu (incarnation *in facto esse*) »⁵⁴⁵. Toute l'ambition théologique de cette école est de prouver que le principe philosophique érigé par Apollinaire ne peut en aucun cas s'appliquer au Christ, vu qu'en lui s'articulent réellement le « parfaitement Dieu » et le « parfaitement homme ».

On ne doit pourtant pas négliger la précision apportée par A. Grillmeier, qui indique qu'à force de l'approfondissement de la réflexion christologique grandissait l'influence de présupposés de divers systèmes philosophiques platoniciens, néoplatoniciens, stoïciens, aristotéliens ou de leur combinaison, surtout eu égard à la conception de l'unité dans le Christ. Le mieux aurait été de dévoiler toutes ces différentes conceptions philosophiques, mais cela n'a pas été moins négligé pendant longtemps. Pour lui, plus la question de l'unité de Dieu et de l'homme se posait, d'autant plus la clarification des plans, sur lesquels on devait chercher d'un côté l'unité et de l'autre la distinction dans le Christ, devenait la préoccupation principale⁵⁴⁶. Alexandrie insista sur l'unité du Christ et Antioche privilégia la distinction de natures dans le Christ.

Ainsi schématiquement on peut dire que les deux écoles maintiennent la structure mythique, Logos (Invisible)-Sarx ou Anthropos (Visible) comme étant le canevas nécessaire de la christologie. On sent la différence entre les deux écoles dans l'articulation dynamique de cette structure. Tandis que le mouvement est descendant dans la christologie alexandrine, il devient ascendant dans la christologie antiochienne. Quand on veut fixer avec précision le contenu de deux pôles, on observe des divergences au sein même d'une école. Autant, la Christologie orthodoxe diverge de celle de l'arianisme et de l'apollinarisme dans l'école d'Alexandrie, autant elle se démarque de celle du nestorianisme dans l'école d'Antioche. En plus, chaque école veut établir, à l'aide des systèmes philosophiques comment le jeu d'articulation entre l'Invisible et le visible dans le Christ a pu être possible. Malencontreusement, le manque de précision des concepts philosophiques conduira les deux écoles à l'incompréhension et la condamnation mutuelles, pourtant leurs christologies sont complémentaires.

4.3.2. Le Concile christologique d'Ephèse (431)

⁵⁴⁵ B. Sesboué, Histoire des dogmes, 371.

⁵⁴⁶ A. Grillmeier, Jesus der Christus, 501.

La recherche d'histoire des dogmes reconnaît aujourd'hui que le concile d'Éphèse condamna une hérésie dont Nestorius n'était pas l'initiateur⁵⁴⁷. D'après lui, le Christ n'est pas divisé en deux personnes reliées par l'union morale ni considéré comme un simple homme. Nonobstant sa foi qui est intacte, il produit une théologie insuffisante, imparfaite. En effet, il confesse que les «natures sont deux, Dieu et l'homme, mais les Fils ne sont pas deux. Car autre et autre sont les (natures) à partir desquelles existe notre Sauveur, mais il n'est pas un autre et un autre»⁵⁴⁸ Il énumère dans le Christ deux natures aussi bien deux hypostases. Cela ne veut pas dire qu'il s'agit de deux personnes, étant donné que le mot hypostase chez lui désigne «une réalité objectivement existante, par opposition à la pure conception de l'esprit»⁵⁴⁹. Il revient souvent sur l'unité de la personne du Christ en parlant « de la “personne de l'union” (LH 127-129, etc) ou de la “personne commune” (LH 152)»⁵⁵⁰ ou de la «conjonction» (*sunapheia*)⁵⁵¹ entre les natures. Le titre Christ (Seigneur ou Fils) est aussi de structure théandrique. Nestorius reste ainsi fidèle à la tradition antiochienne. Avec celle-ci, il interprète le mystère de l'incarnation du Logos « comme son “inhabitation” dans le “temple de son corps” (Jn1, 14 et 2, 19), ou comme la “prise de la forme du Serviteur” (Ph 2, 7)»⁵⁵² ou encore comme revêtement du corps. Il est le premier théologien à proposer la raison spéculative de l'unité du Christ. Il développe ainsi une «théorie de l'incarnation» ou une «métaphysique de l'incarnation»⁵⁵³. Ne tirant pas toutes les conséquences de l'articulation de l'invisible et du visible dans le mystère de l'incarnation, il rejette la *communication des idiomes*. « Il lutte contre toutes les tentations d'attribuer à Dieu ce qui est de l'homme et rejette l'idée que Dieu aurait souffert sur la croix (“théopaschisme”)»⁵⁵⁴ Autrement dit, il rejette l'expression *Deus passus* et le titre

⁵⁴⁷ Cf. A. De Halleux, Nestorius. Histoire et doctrine, in Irénikon 66 (1993), 38-51, 163-178 ; L.

Abramowski, Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme, in : Istina 40 (1995), 44-55 ; B. Dupuis, La christologie de Nestorius, In: Istina 40 (1995), 56-64.

⁵⁴⁸ LH 190

⁵⁴⁹ A. De Halleux, Nestorius, 171.

⁵⁵⁰ A. De Halleux, Nestorius, 172.

⁵⁵¹ L. Abramowski, *Sunapheia* und *asunkhutos henôsis* als Bezeichnungen für die trinitarische und christologische Einheit, In: L. Abramowski, Drei christologische Untersuchungen, Berlin 1981, 63-109; L. Abramowski, Histoire de la recherche sur Nestorius, 53 : « il est regrettable aussi que Cyrille ait jété la suspicion sur le terme *synapheia*, “conjonction”, qu'il a (intentionnellement) mal comprise en la réduisant à une simple union morale » ; cf. B. Dupuis, La christologie de Nestorius, 59: « Pour la même raison, on peut regretter que Cyrille ait délibérément soupçonné et mis de côté la terminologie nestorienne de la “conjonction” (*sunapheia*) entre les natures, qu'il interpréta comme une “union morale”(…)».

⁵⁵² A. De Halleux, Nestorius, 166.

⁵⁵³ Cf. A. Grillmeier, Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, In: A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg in Breisgau 1975, 245-282, 264.

⁵⁵⁴ B. Dupuis, La christologie de Nestorius, 60.

*Theotokos*⁵⁵⁵. En dénonçant ce dernier, il ne se rend pas compte qu'il jette à la poubelle non seulement un terme de la piété d'une certaine tradition⁵⁵⁶, mais surtout « un concept-clé de la foi en l'incarnation du Fils de Dieu »⁵⁵⁷. Le « scandalon oecumenicum » qu'il provoque vient de sa tentative à supprimer le scandale inhérent au mystère de l'incarnation. Son effort ultérieur à accepter ce terme avec restrictions ne pourra plus apaiser la situation tendue⁵⁵⁸.

De son plus influent antagoniste Cyrille d'Alexandrie n'allons-nous nous pencher que sur sa deuxième lettre à Nestorius, canonisée au Concile d'Ephèse comme l'interprétation authentique de la foi de Nicée. À l'analyse de cette lettre, A. Grillmeier donne l'idée essentielle du Concile d'Ephèse : « Un et le même est le Fils éternel du Père et le Fils, né dans le temps, selon la chair, de la Vierge Marie, laquelle peut dès lors être appelée à juste titre Mère de Dieu (Θεοτοκος) »⁵⁵⁹. Ce résumé a sûrement une structure mythique. Celle-ci se présente sous deux formes : la première forme est l'articulation relationnelle, précisément le schème de parenté : la même personne est le Fils de Dieu et le Fils de la Vierge Marie. Ainsi, il s'agit de montrer sa double descendance : la descendance divine et la descendance humaine du Logos, appelée aussi la maternité divine de la Vierge Marie. Le qualificatif « Θεοτοκος »⁵⁶⁰ ne se comprend que selon le deuxième sens. La deuxième forme, l'articulation temporelle, vient renforcer la première en montrant que la descendance divine de Dieu est éternelle (mythique) et la descendance humaine de Dieu est chronologique (historique).

⁵⁵⁵ Cf. Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorios*, 247.

⁵⁵⁶ Cf. P.-Th. Camelot, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris 1961, 13-14 : « Ce vocable, *Theotokos*, était pourtant de longue date traditionnel dans le langage chrétien. Sans parler d'un papyrus qui nous a conservé "l'antienne mariale grecque la plus ancienne" où l'on entend déjà notre *Sub Tuum* et l'invocation à la *Theotokos, sancta Dei genitrix*, le mot se lit chez Origène, Alexandre d'Alexandrie, saint Athanase, Eusèbe de Césarée, saint Cyrille de Jérusalem, saint Épiphanes, Didyme d'Alexandrie...

Déjà Julien l'Apostolat remarquait que "les chrétiens ne cessent pas d'appeler Marie *Theotokos* " ... » ; B. Dupuy relativise cette tradition dans l'article précité : « Le terme *theotokos*, employé depuis l'époque d'Origène, n'était pas encore universellement admis lorsqu'il devint matière à discussion à Constantinople en 428. Même Cyrille n'a jamais utilisé le terme *theotokos* avant la controverse, et, quant à Nestorius lui-même, il y a au moins une homélie dans laquelle il l'emploie (LH 345, 7-8) ».

⁵⁵⁷ A. Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorios*, 251.

⁵⁵⁸ Cf. F. Loofs, *Nestoriana*, Halle 1905, 181, 17-20; L. Abramowski, *La recherche sur Nestorius*, 51 : « Concernant le titre de *Theotokos*, il faut noter le fait que Nestorius l'a accepté dans son homélie à la cathédrale le 7 décembre 430, qu'il fut repris dans le symbole d'union de 433 qui fut accepté à son tour par Cyrille ».

⁵⁵⁹ A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 689, cité par Ch. Schönborn, *Dieu envoya son Fils*, 140.

⁵⁶⁰ Cf. B. Dupuis, *La christologie de Nestorius*, 58. Il privilégie l'hypothèse « que ce terme, toujours donné en grec et qui n'a pas d'équivalent latin dans l'échange de correspondance entre Rome et Constantinople, avait été créé pour éviter l'expression païenne *mètèr theou* ». La traduction de ce mot n'est pas facile. Signifie-t-il « celle qui a engendré Dieu » (P.-Th. Camelot) ou « divinement Mère » (B. Dupuis) ou encore « la génitrice de Dieu » (Ch. Schönborn) ou enfin « Mère de Dieu » ?

Il y a quand même quelques aspects importants de la lettre de Cyrille d'Alexandrie qui ne sont pas explicites dans ce résumé⁵⁶¹. D'abord, l'articulation dynamique descendante et ascendante du Logos : le Logos « de Dieu s'est incarné...s'est fait homme...a souffert et...est ressuscité »⁵⁶²: Cyrille d'Alexandrie met des garde-fous contre leur mauvaise interprétation : le verbe s'est fait chair et s'est fait homme ne signifie pas que la nature du Logos « s'est transformée pour devenir chair, ni non plus qu'elle s'est transformée en homme complet [composé] d'âme et de corps, mais plutôt ceci : le Verbe s'unissant selon l'hypostase une chair animée d'une âme raisonnable, est devenu homme d'une façon *indicible et incompréhensible*, et s'est appelé Fils de l'homme »⁵⁶³. Il procède de la même manière quand il parle de la mort et de la résurrection : « on dit qu'il a souffert la mort pour nous : non qu'il ait fait l'expérience de la mort en ce qui regarde sa propre nature (ce serait une folie de dire cela ou de le penser), mais parce que, comme je l'ai dit à l'instant, sa chair a goûté à la mort. Ainsi, sa chair étant ressuscitée, on parle de la résurrection du Verbe, non point que le Verbe soit tombé dans la corruption, non certes, mais encore une fois parce son corps est ressuscité »⁵⁶⁴.

Ensuite, Cyrille explique la réalité du Christ selon la même logique de la pensée de la dualité, mais cette fois de manière beaucoup plus théorique: la différence des natures n'empêche pas « une véritable unité »⁵⁶⁵, tout comme l'union ne supprime pas la différence des natures. Il le dit plus précisément : « la divinité et l'humanité forment pour nous un seul Seigneur et Fils et Christ, par leur rencontre *indicible et ineffable* en l'unité »⁵⁶⁶. En soulignant les trois mots (*indicible*, *incompréhensible* et *ineffable*), on voudrait faire voir combien Cyrille tient à garder le caractère sacré, le caractère du mystère de l'évènement de l'incarnation, en dépit de l'effort qu'il entreprend pour le comprendre à l'aide des concepts philosophiques. On sait qu'il ne distingue pas encore les termes *physis*, *hypostasis* et *ousia*. Fidèle à la tradition alexandrine, il met l'accent de manière récurrente dans cette lettre sur l'unité de la personne du Christ. En ce sens, il va utiliser la formule apollinariste *miá phusis tou Theou Logou sésarkômenè*⁵⁶⁷, convaincu qu'elle vient d'Athanase. Il le débarrasse néanmoins de son contenu hérétique.

⁵⁶¹ Cyrille, Seconde lettre à Nestorius, cité par P.-Th. Camelot, Éphèse et Chalcédoine, Histoire des Conciles œcuméniques 2, Paris 1962, 191-194.

⁵⁶² Cyrille, Seconde lettre à Nestorius, 192-193.

⁵⁶³ Cyrille, Seconde lettre à Nestorius, 192.

⁵⁶⁴ Cyrille, Seconde lettre à Nestorius, 193.

⁵⁶⁵ DH 250

⁵⁶⁶ Cyrille, Seconde lettre à Nestorius, 192.

⁵⁶⁷ La formule est difficile à traduire en Français : « unique nature du Verbe incarné » (J. Doré) ou « une nature incarnée du Logos » (P. Smulders) ou « nature incarnée une du Logos de Dieu » (Ch. Schönborn).

On ne doit pourtant pas oublier que le concile d'Éphèse ne se conclut qu'avec la formule d'union (433), composée par la tradition d'Antioche, mais qui reçut le consentement de Cyrille d'Alexandrie. Comme elle joue une place de choix dans la formule christologique de Chalcédoine, on préfère l'analyser dans ce cadre précis. On observe néanmoins que la christologie de Nestorius, le nestorianisme condamné par Éphèse et la foi authentique dans la deuxième lettre de Cyrille à Nestorius et dans la formule d'union maintiennent le cadre mythique. La manière concrète de vouloir caractériser les contenus christologiques respectifs les distingue énormément. Le nestorianisme conçoit deux personnes, l'une invisible et l'autre visible, qu'il articule par une union morale. Nestorius confesse l'identité théandrique du Christ sans accepter pourtant les conséquences qu'elle entraîne. Tandis que la christologie de Cyrille insiste sur l'unité de la personne du Christ en distinguant aussi sa double nature, la formule d'union s'arrête avec force sur la distinction de deux natures divine et humaine, agencée de manière symétrique dans l'unique personne du Christ.

4.4. Le Concile christologique de Chalcédoine (451)

Le quatrième concile œcuménique, le concile de Chalcédoine, occupe le point le plus culminant de l'évolution christologique: il récapitule la christologie antérieure et trace le cadre normatif de la christologie ultérieure. Il est le paradigme en miniature de la christologie. C'est la raison pour laquelle il nous intéresse au plus au point pour savoir si la toile tripartite mythe-Logos-spécifiquement chrétien reçoit la confirmation dans sa formule christologique. Ne serait-il pas le dernier rempart non franchi par le mythe pour laisser la place aux deux autres protagonistes Logos-spécifiquement chrétien, appelé de manière classique raison-foi ? La grandeur du concile contraste avec la personne, à la base de sa convocation, l'archimandrite Eutychès. On le décrit comme un « vieillard borné, ignorant et têtu »⁵⁶⁸, dont la doctrine consiste en « une fidélité étroite et matérielle aux formules de Cyrille, dont il travestit le sens sans même s'en rendre compte »⁵⁶⁹. On l'accuse souvent de vouloir helléniser la foi chrétienne⁵⁷⁰. Reste à savoir si une telle accusation est justifiée.

4.4.1. Le monophysisme d'Eutychès et la question de l'hellénisation de la foi chrétienne

⁵⁶⁸ B. Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition*, 110.

⁵⁶⁹ B. Sesboué, *Jésus-Christ dans la tradition*, 110.

⁵⁷⁰ W. Kasper, *Jésus le Christ*, 354 : « ...Cette doctrine qui ne respecte pas la transcendance de Dieu par rapport aux hommes est au fond une nouvelle forme d'hellénisation de la foi... »

L'expression « hellénisation de la foi » est devenue un fourre-tout de toutes les déviations antiques de la foi chrétienne. On prend l'exemple du monophysisme d'Eutychès pour voir si l'équation réursive « hérésie chrétienne = hellénisation » ne cache pas dans certains cas une simplification banale. Conscient de la complexité du phénomène de l'hellénisme, on voudrait comparer exclusivement la pensée d'Eutychès à la mythologie grecque, qui souvent est visée dans cette dénonciation. Selon l'aperçu rapide, la théorie monophysite d'Eutychès comprend trois points. D'abord, c'est le refus « que la chair du Christ eut été tirée de la Vierge Marie, et par conséquent qu'elle nous fut consubstantielle, ὁμοούσιος ἡμῖν »⁵⁷¹. Ensuite, le point crucial du monophysisme d'Eutychès était le rejet de la double nature dans le Christ. « Ainsi donc, deux natures avant l'union, une seule nature après l'union, telle était la formule du dogme eutykien. Son auteur prétendait s'en tenir sur ce point à la plus pure doctrine des Pères, en particulier de St. Athanase et de St. Cyrille ; il visait évidemment en parlant ainsi la fameuse formule de Saint Cyrille : μιὰ φύσις του Λόγου σεσαρκωμένη »⁵⁷². Enfin, Eutychès défendait « une théorie de l'unité de la nature »⁵⁷³. J. Bois propose trois manières possibles de l'union des natures: « ou bien l'une des deux disparaît absorbée dans l'autre ; ou bien toutes deux disparaissent transformées en une troisième, ou bien toutes deux restent intactes, unies simplement en une troisième. Quelle était de ces trois hypothèses celle à laquelle se rangeait Eutychès ? »⁵⁷⁴. Il répond : « Théodore (...) met sur les lèvres de son interlocuteur monophysite cette opinion que, dans l'union, la divinité aurait absorbé l'humanité comme la mer absorbe la goutte de miel versée dans son sein »⁵⁷⁵.

En comparant cette hérésie d'Eutychès et la mythologie grecque, on observe que la première renverse la logique de la seconde. En réalité, en croire M. Delcourt, l'élément le plus important de la vie religieuse des grecs est l'humanisation des dieux⁵⁷⁶, appelée aussi anthropomorphisation des dieux, dont le principe veut que des êtres invisibles (immortels ou supérieurs) deviennent des êtres visibles (mortels ou inférieurs). On observe particulièrement ce processus de réduction par l'inversion de la loi de dominance dans la filiation des générations des héros des mythologies gréco-romaines. De ces héros issus des unions mixtes entre les êtres supérieurs immortels et les êtres inférieurs mortels, « on peut dire que la nature dominante en eux est la nature

⁵⁷¹ J. Bois, Chalcédoine (concile de), In: DThC 2 (1905), cols 2190-2208, 2203.

⁵⁷² J. Bois, Chalcédoine (concile de), In: DThC 2 (1905), cols 2190-2208, 2203.

⁵⁷³ J. Bois, Chalcédoine (concile de), In: DThC 2 (1905), cols 2190-2208, 2203.

⁵⁷⁴ J. Bois, Chalcédoine (concile de), In: DThC 2 (1905), cols 2190-2208, 2204.

⁵⁷⁵ J. Bois, Chalcédoine (concile de), In: DThC 2 (1905), cols 2190-2208, 2204.

⁵⁷⁶ Cf. M. Delcourt, Légendes et cultes de héros en Grèce, Paris 1942, IX.

humaine, puisque l'immortalité reste un privilège exceptionnel que les dieux sont libres de leur accorder en récompense de certains mérites ou la demande d'un dieu, ou encore dans certaines circonstances particulières »⁵⁷⁷. Bien que les héros soient placés à la frontière entre les êtres divins et les êtres humains, ce qui est manifeste en eux c'est l'humanité⁵⁷⁸. « Même s'il leur était possible d'acquérir l'immortalité, par exemple, en général, ils n'étaient pas considérés, de leur vivant, comme des dieux. Dans ce cas, en eux la divinité était une réalité en puissance, qui se manifeste à la seconde naissance, c'est-à-dire après la mort »⁵⁷⁹. M. Delcourt et J.-P. Mayele relativisent l'appellation des héros «demi-divins » faite par Pindare et Hésiode, venue « *des honneurs semi-divins* qui leur étaient réservés. Ainsi, le type de culte, rendu à un héros à un moment donné dans l'histoire de la culture grecque, a pu transformer celui-ci en un demi-dieu »⁵⁸⁰. Héraclès par exemple a participé à la guerre des dieux contre les géants non comme un être intermédiaire entre les mortels et les immortels, mais bien comme un être mortel dont les immortels avaient besoin pour gagner⁵⁸¹. Il recevra après sa mort l'immortalité. Seul Dionysos est né du couple mixte comme un Dieu, même s'il prend souvent la forme humaine.

Si on revient à l'hérésie d'Eutychès, on peut dire que son effort à vouloir sauver la dignité divine dans la foi chrétienne rejoint celui de Xénophane en ce qui concerne la mythologie grecque. Le but consiste en la dénonciation du caractère absurde ou scandaleux de la mythologie grecque pour le second et de la foi chrétienne pour le premier.

4.2.2. La formule christologique proprement dite

	« (1) Suivant donc les saints pères, nous enseignons tous unanimement que	
	nous confessons	
	(2) un seul et même Fils	
	(3) notre Seigneur Jésus Christ	
	(4/5) le même	
parfait en divinité	(6) et le même	parfait en humanité
	(7) le même	
vraiment Dieu	et	vraiment homme

⁵⁷⁷ SMSG, 256.

⁵⁷⁸ SMSG, 255.

⁵⁷⁹ SMSG, 255.

⁵⁸⁰ SMSG, 255.

⁵⁸¹ Cf. C. Cusset, *La mythologie grecque*, Paris 1999, 12-13: « ...Gaia n'est pas satisfaite du traitement infligé aux Titans et veut les délivrer avec l'aide des Géants. Ils affrontent donc Zeus et les siens mais ce n'est qu'avec l'aide extérieure d'un mortel, en l'occurrence Héraclès, que Zeus peut les vaincre ».

- (8) (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps
 (9) consubstantiel au Père (10) et le même
 consubstantiel à nous
 Selon la divinité selon
 l'humanité,
 (11) en tout semblable à nous sauf le péché [voir He 4, 15]
 (12) avant les siècles engendré du Père (13) et le même aux derniers jours
 (14) pour nous et notre salut
 (15) (engendré) de la vierge Marie, Mère de Dieu
 selon la divinité selon l'humanité
- (16) un seul et le même Christ,
 Fils, Seigneur, l'unique engendré,
 (17) reconnu en deux natures
 (18) sans confusion, sans changement
 sans division et sans séparation,
 (19) la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union,
 (20) la propriété de l'une et de l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée
 (21) et concourant à une personne et à une hypostase
 (22) un Christ ne se fractionnant ni se divisant en deux personnes,
- (23) mais un seul et même Fils, unique engendré,
 (24) Dieu Verbe, Seigneur Jésus Christ,
 (25) selon que depuis longtemps les prophètes l'ont enseigné de lui,
 (26) que Jésus Christ lui-même nous l'a enseigné,
 (27) et que le symbole des pères nous l'a transmis »⁵⁸².

Si la formule de foi de Chalcédoine est aux yeux de plusieurs spécialistes soit comme «une mosaïque d'éléments divers»⁵⁸³ ou soit comme «une composition originale»⁵⁸⁴, elle ne demeure pas moins «un chef d'œuvre théologique»⁵⁸⁵,

⁵⁸² DH 301-302; pour le schéma, on s'inspire des schémas de H. Kessler, *Christologie*, 351 et de B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition*, 113 et 117. La numérotation vient de Ch. Schönborn, *Dieu envoya son Fils*, 147.

⁵⁸³ A. De Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, in : RTL 7 (1976), 3-23 et 155-170, 156 ; Cf. P. Smulders, *Développement de la christologie dans le dogme*, 336 : « Cette définition est une étrange mosaïque » ; L. R. Wickham, *Chalcedon, Theologische Realenzyklopädie*, Bd VII, Berlin - New York, 1981, 668-675, 672 ; I. Ortiz de Urbina, *Das Glaubenssymbol v. Chalcedon - sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung* : In : A. Grillmeier/H. Bacht Hrsg.), *Das Konzil von Chalcedon*, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1979,

⁵⁸⁴ A. De Halleux, *La définition christologique*, 166 : la définition christologique chalcédonienne (texte actuel) représente peut-être une composition originale, proposée à la commission de révision de la cinquième *actio* (22 octobre 451) pour remplacer le schéma approuvé la veille chez l'archevêque

comprenant deux grandes parties différentes. La première partie (1-16) veut savoir : « ce qui est Jésus (*was ist Jesus*)?» et la seconde (16-24), « comment est Jésus (*wie ist Jesus*)?» La première avantage la relation entre le mythe et la spécificité de la foi christologique. Dès la relecture initiale, il se dégage une structure mythique prenant source dans le Nouveau testament en passant par Ignace d'Antioche et l'école antiochienne jusqu'à la formule d'union. À « un seul et même » s'applique une triple symétrie définissant sa double identité divine (monde invisible) et humaine (monde visible) : a) la complétude ou l'effectivité de sa double identité ; b) sa double consubstantialité au Père et à nous et c) sa double génération éternelle et historique. Certains auteurs notamment E. Brunner-Traut⁵⁸⁶, J. Assmann⁵⁸⁷, M. Georg⁵⁸⁸, J.

Anatole de Constantinople et dont on sait seulement qu'il contenait le titre marial *Theotokos* et une formule du type « de deux natures »..

⁵⁸⁵ H. Hoping, Einführung in die Christologie, 113.

⁵⁸⁶ Cf. E. Brunner-Traut, Pharaon und Jesus als Söhne Gottes, in: Antaios II, 1961, 266-284, repris dans E. Brunner-Traut, Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos, Darmstadt, 1981, 34-54, 32: „Wie alle angewandten Titel ist der Gottessohn keine christliche Neuschöpfung, vielmehr ist er in der religiösen Umwelt gang und gäbe, und zwar zur Bezeichnung hervorragender Menschen wie Philosophen, Wundertäter oder Herrscher. Zu den Göttersöhnen gehören neben den Gottmenschen des Zweistromlandes auch Herakles und Pythagoras und Platon; nicht als Gottessöhne, aber als *theioi andres* bezeichnet werden Apollonius von Tyana, der jüngere Dionysius von Syrakus, Scipio Africanus maior und Augustus. Als Nachfolger der ägyptischen Pharaonen, von denen gleich und hauptsächlich die Rede sein soll, sind Alexander und die Ptolemäer wieder volltitulierte „Gottessöhne“. Schließlich finden sich Relikte der dem Titel zugrunde liegenden Vorstellung noch bei einer Reihe römischer Kaiser“; 58: „Die Urheber der christlichen Geburtsgeschichte verfahren nicht anders als die Alten Ägypter. Jesus kommt - auch er ein Gottessohn-, und sie fanden zum Ausdruck für seine Gottessohnbotschaft das mythische Muster von pneumatischer Zeugung und Jungfrauengeburt vor und gossen ihren Glauben in diese Form. Sie konnten die ägyptogene Sprachgebärde ergreifen, weil sie göltig und bündig Antwort gab auf die Frage nach der Gottessohnschaft. ...

Es ist aber der Gehalt der beiden Gottessohnbegriffe mit der Übertragung gar nicht berührt, und es wäre der erste Irrtum, wenn wir aus der Tatsache gleicher sprachlicher Gebärde schließen wollten, beide Gottheiten hätten das gleiche Wesen. Daß sie vom Heiligen Geist gezeugt und von einer Jungfrau geboren sind, ist in beiden Fällen nichts anderes als eine Form, das Unausagbare zu sagen, das Unfaßliche zu fassen“.

⁵⁸⁷ Cf. J. Assmann, Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: Id., W. Burkert & F. Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, Freiburg –Göttingen 1982, 13-61; J. Assmann, Politik zwischen Ritual und Dogma. Spielräume politischen Handelns im pharaonischen Ägypten, in: Saeculum 35, 1984, repris dans Id., Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991, 240: Il distingue deux sortes du dogme de la divinité du Pharaon: a) le *Horus-dogme*: le pharaon est comme une forme d'apparition du Dieu Horus. „Der Gott Horus, ein Himmels- und Sonnengott mit der symbolischen Gestalt des Falken, nimmt in den jeweiligen Trägern des ägyptischen Königtums Gestalt an, die den Gottesnamen wie einen Titel vor ihren Personennamen setzen. Diese Konzeption ist so alt wie das ägyptische Königtum selbst. Der Gott existiert unabhängig von dem König, der ihn verkörpert, aber auch der König geht nicht ganz in dem Gott auf, der in ihm zur Erscheinung kommt, da er ja seinen individuellen Eigennamen beibehält. **Hier liegen die Ansätze zu einer Zweinaturenlehre, die in verschiedenen Epochen verschiedene Ausprägungen erfahren hat**“; b) le *dogme du Fils de Re*: „Jünger, zuerst greifbar gegen Ende der 4. Dynastie, ist das Dogma von der Sohnschaft des Königs am Sonnengott Re, das sich mit der 5. Dynastie allgemein durchsetzt. Es tritt nicht ersetzend an die Stelle, sondern ergänzend neben das Horus-Dogma. Als Horus ist der König Glied der dynastischen Kette und gleichsam genealogisch legitimiert, als Sohn des Re aber hat er einen Auftrag und eine Verantwortlichkeit: Hier steht er in einer spezifischen Konstellation mit einem bestimmten Gott, aus der sich eine Rolle, d.h. ein Programm von Handlungen,

Kügler⁵⁸⁹ partagent la conviction selon laquelle les éléments de la triple symétrie s'appliquaient déjà aux pharaons, à Alexandre, aux ptoléméens, aux empereurs

herleitet. Das erinnert (und sicher nicht zufällig) an die doppelte Legitimation Christi: als Sproß Davids (Glied der dynastischen Kette) und geistgezeugter Sohn Gottes“. C'est nous qui soulignons.

J. Assmann parle aussi d'un processus évolutif dans la compréhension de la divinité du Roi égyptien ; 241 : « Die "partnerschaftliche" Interpretation der Göttlichkeit des Königs, nicht als *Wesen*, sondern als *Rolle*, und zwar als Sohnes-Rolle, setzt sich im Laufe der Geschichte immer dominierender durch. Ich möchte diese beiden Göttlichkeitskonzeptionen als "identitäre" und "repräsentative" unterscheiden. Die identitäre Göttlichkeit sieht im König den leibhaftigen Gott, die repräsentative dagegen den Vertreter des Göttlichen auf Erden, dessen Göttlichkeit als eine von ihm gespielte Rolle in seinen Handlungen in Erscheinung tritt“.

⁵⁸⁸ M. Görg, Der Pharao als Mensch und Gott – Zu einem prä-christologischen Modell in der ägyptischen Religionsgeschichte, 67: „Wenn man die ursprüngliche Idee einer Konstellation oder einer Art Symbiose von Göttlichkeit und Menschlichkeit in Pharao als mythisches Modell begreift, sollte man die terminologischen Ausformungen von "Sohn Gottes" oder "Bild Gottes" als Produktionen der "Arbeit am Mythos" und damit als sukzessive mythologische Begriffsfindungen ansehen dürfen, die das Mythologem "Gottmenschlichkeit des Pharao" theologisch aussprechbar machen, sich damit aber immer noch im weiteren Vorfeld eines "Dogmas" bewegen. Damit könnte sich die von Assmann benannte Rollenfunktion der Bezeichnungen "Sohn Gottes" und "Bild Gottes" in Sinne einer Repräsentation des Göttlichen zunächst als variierende Konkretion der "Arbeit am Mythos" ausmachen lassen, die jedoch nicht ohne Rückwirkung auf die Konzeption von der Auffassung des Königs als eines leibhaftigen Gottes bleiben kann. Das Sohnesepitheton wächst über die Rollenfunktion hinaus zu einer Partizipationsaussage an der Identität des Göttlichen“. M. Görg conclut en ces termes : „Ich möchte aber nicht anstehen, abschließend noch einmal die **wegbereitende Konzeption der Ägypter im Blick auf die altkirchliche Theologiegeschichte und die Entscheidungen der Konzilien hervorzuheben. Schon in Ägypten ist nicht nur der Hoheitstitel des Gottessohns ins Leben gerufen worden, sondern auch die Idee seiner zweifachen Wesenheit als wahrer Mensch und wahrer Gott**. Überdies konnte man bereits dort die enge Verknüpfung mit der Konzeption einer göttlichen Dreiheit von Vatergott Re, Wortgott Ptah und Geistgott Amun in Wort und Bild manifestieren, wenn auch die Sohnesidee zunächst noch neben dem inkarnatorischen Gedanken einherging. Schließlich darf auch die ursprüngliche Beziehung der ägyptischen Sohnschaftsvorstellung zum Totenkult die Annahme nahelegen, daß auch das frühchristliche Bekenntnis zum Gottessohn als dem erhöhten Herrn in Verbindung mit den christologischen Formeln vor allem auf dem Grund der österlichen Erfahrung, dem Glauben an die Auferstehung aufruht, d.h. auf dem >Totenkult< schlechthin, der wiederum nicht ohne seine ägyptischen Vorgaben zu verstehen ist“. C'est nous qui soulignons.

⁵⁸⁹ Cf. J. Kügler, Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium, BBB 113, Bodenheim 1997, 325-326: „Die Vorstellung von der göttlichen Zeugung und Geburt des Königs kann in Ägypten aufgrund der komplementären Qualität ägyptischen Denkens ohne weiteres mit der menschlichen Abstammung des Königs vereinbart werden. Beide Aussagen können zusammengehalten werden, ohne daß das eine als "Wirklichkeit" betont und das andere als bloße Fiktion abgewertet werden müßte. Beides gehört insofern zusammen, als die eine Aussage der menschlichen Wirklichkeit verklärend eine zusätzliche Dimension gibt, welche nicht einfach nur Gottesnähe beschreibt, sondern entwerfend schafft. So kann sogar gesagt werden, daß das, was ausgesagt werden soll, nämlich die Überblendung menschlicher und göttlicher Welt in der Person des Königs, erst im Zusammenbinden der Widersprüche deutlich gemacht werden kann. Dieser Impetus ägyptischer Religion, der mir noch kaum genügend beachtet scheint, macht die mythische Sprache als unverzichtbares Medium des Selbstentwurfs menschlichen Lebens auf Fülle hin deutlich. Sie kann deshalb nicht als bloße Aussageform getrennt werden von der inhaltlichen Seite eines Entwurfs, der eben immer davon ausgeht, dass die geordnete Welt wieder ins Chaos zurückfallen kann, und daß es Aufgabe menschlichen Handelns sei, dieser Schwerkraft entgegen zu steuern. Der Entwurf kann vielmehr nur im Modus des Mythos ausgesagt werden. Entmythologisierung löst die entsprechenden Texte in Banalität auf: Es gibt nichts zu entmythologisieren und es gibt nichts, was Entmythologisierung überleben könnte“; 328-329: „...Der Unterschied zwischen biblischer und fremdreligiöser Tradition wird sich also nicht darin konstituieren lassen, daß man hier von Mythos und dort von Geschichte als Überwindung des Mythos spricht. Man wird vielmehr einsehen müssen, daß es hier wie dort um mythische Redeweise und durchaus vergleichbare Ansprüche geht. Gerade für eine nachaufklärerische Theologie, die sich nicht mehr ohne weiteres vorstellen vermag, daß Gottes Handeln in Geschichte als Aufhebung der

romains, etc. On est encore loin de l'originalité chrétienne. Leurs recherches studieuses constituent un appel pressant fait à la dogmatique à dépasser ce dialogue traditionnel hâtif et superficiel avec les autres religions antiques en vue d'un dialogue franc et profond avec elles⁵⁹⁰. Elle a plus à gagner qu'à perdre, car elle a le devoir de répondre à la question décisive de la vraie spécificité christologique.

La seconde relecture dévoile en quoi la foi christologique est originale. Un seul et même est identifié à la personne historique de Jésus Christ (3)⁵⁹¹. C'est lui qui, de manière unique et définitive, est Fils, Seigneur et l'unique engendré (2-3 et 16). Chalcedoine reste ainsi fidèle aux titres christologiques bibliques⁵⁹². Mais cette originalité christologique est placée dans le contexte des précisions des contenus mythique et historique au cours de l'histoire du dogme christologique antérieure. Sur le plan du contenu mythique, la formule de Chalcedoine n'apporte rien de nouveau. Elle prend seulement à son compte les spécifications dogmatiques de Nicée et de Constantinople, avec quelques variations dans la formulation. Jésus Christ est de génération éternelle, par le fait même il est consubstantiel au Père. Il sied pourtant de noter que la consubstantialité au Père ne laisse plus de malentendu polythéiste : il

Autonomie der geschaffenen Welt und Durchbrechung ihrer Eigengesetzlichkeit aufzufassen wäre, kann dies auch eine Chance darstellen. Vor dem Hintergrund postmoderner Theoriebildung müßte es doch möglich sein, auch im Christlichen positive Leistung mythischer Rede zu würdigen. Vielleicht ist der Mythos ja sogar die Voraussetzung dafür, das Handeln Gottes in menschlicher Geschichte überhaupt denken zu können.

Wenn gilt, daß alles menschliche Sprechen Entwurfcharakter besitzt und deshalb jede Geschichtsschreibung Arbeit an einer sinnstiftenden Erzählung ist, dann kann der Mythos nicht mehr als defizitär gegenüber deskriptiv verstandener Rede gelten, sondern ist als Vollendung der Möglichkeiten menschlichen Sprechens zu würdigen. Mythisches Sprechen kann postmodern als ein Bereich der Sprache geschätzt werden, in dem das Werkzeug, Welt, Welt zu entwerfen und insofern Wirklichkeit zu konstituieren, sich selbst als solches verstehen kann und sich nicht mehr etwas Defizitäres, Unvernünftiges, sondern erscheint als die höchst vernünftige Selbstbescheidung des sprechenden Menschen der seinen Entwurf als solchen annimmt, und als eine mögliche Entgrenzung des Menschen auf das Geheimnis seiner Existenz hin versteht. Mythisches Sprechen kann menschliche Geschichte transparent machen auf göttliches Handeln hin, indem es die Überblendung und Durchdringung von Wirklichkeiten deutlich macht. Der Abschied vom Mythos kann deshalb kein Weg sein, um die christliche Eigenart zu definieren...“

⁵⁹⁰ Cf. M. Görg, *Der Pharao als Mensch und Gott*, 79: „Christologie und Trinitätslehre stehen so auf einem religionsgeschichtlichen Traditionsgrund, der im Rückblick auf das Konzil von Chalcedon mit seinen fundamentalen Einwirkungen auf das ökumenische Glaubensbekenntnis intensiver als bisher zu bedenken sein wird“.

⁵⁹¹ Cf. J. Kügler, *Pharao und Christus*, 329: „**Das entscheidend Christliche ist aber in der Gestalt Jesu selbst zu erkennen. Jedenfalls wird man von unterscheidend christlichem Glauben dort sprechen können, wo anerkannt und bekannt wird, daß im Menschen Jesus, dem Wanderprediger aus einem galiläischen Dorf, Gott zu den Menschen gekommen ist, sein entscheidendes Wort gesprochen hat. Diese Feststellung der Endgültigkeit der in Jesus geschehenen Offenbarung impliziert keinesfalls eine Abwertung anderer Versuche, die Erfahrung des göttlichen Geheimnisses zu buchstabieren**“. C'est nous qui soulignons.

⁵⁹² P. Hünermann, *Jesus Christus*, 173 : „Alle Titel und Bezeichnungen, die in diesem sich wiederholenden Kernsatz auftauchen, sind biblischer Herkunft“; B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition*, 116: «les titres donnés à Jésus, de manière répétée, sont bibliques, mais intégrés de manière organique dans une titulature dont le noyau est le fait du Nouveau Testament et le développement celui des grands symboles antérieurs».

s'agit d'«une identité numérique»⁵⁹³. Ainsi, Chalcédoine exclut aussi bien l'arianisme et l'adoptianisme que le polythéisme. Les principes herméneutiques émanent du « monothéisme concret »⁵⁹⁴, le monothéisme trinitaire chrétien.

Sur le plan historique, il y a insistance sur la plénitude de l'humanité en Jésus Christ⁵⁹⁵. Pour éclairer cette affirmation, les pères conciliaires recourent à l'anthropologie dualiste. Un homme complet comprend une âme rationnelle et un corps. Leur souci est de condamner d'une part l'apollinarisme, lequel substitue le Logos à l'âme, et d'autre part toute forme du docétisme. L'affirmation de la consubstantialité de Jésus Christ à nous dans le sens de l'identité spécifique condamne la doctrine d'Eutychès. De toute façon, le péché n'entre pas dans la définition de l'humanité. C'est la raison pour laquelle Jésus a la plénitude de l'humanité sans avoir pour autant péché. Tout comme l'intégralité de la divinité de Jésus Christ est affirmée en vertu de sa génération éternelle du Père, celle de son humanité l'est en vertu sa génération historique de la Vierge Marie. C'est en ce sens que Chalcédoine confirme l'emploi du terme *ἁετοκοκος*. À cet aspect historique est associé le motif sotériologique classique. L'articulation de la génération éternelle du Père et de la génération historique dévoile implicitement l'articulation dynamique descendante du Fils de Dieu.

La deuxième partie constitue l'apport significatif de ce Concile. Elle cherche à scruter le comment de l'articulation du divin et de l'humain en Jésus-Christ. Elle entend comprendre la manière de la dialectique logique de la distinction (contre le monophysisme d'Eutychès) et de l'unité (contre le nestorianisme) en Jésus Christ, en faisant usage du langage formel de la philosophie populaire grecque⁵⁹⁶. À côté de *homoousios* en usage déjà dans la première partie, on emploie également les termes *physis*, *hypostasis* et *prosopon*. En parlant de deux *phýseis* et d'une seule *hypostasis* ou *prosopon*, les pères conciliaires donnent, sans même les définir, au premier le sens de nature et aux deux autres celui de personne. À ce propos, même si les deux derniers concepts spécifient l'unité de la personne, A. de Halleux relève des nuances :

⁵⁹³ B. Sesboüé, Jésus-Christ dans la tradition, 115.

⁵⁹⁴ W. Kasper, Le Dieu des chrétiens, Paris 1996, 452 : « la doctrine de la trinité est un monothéisme concret ».

⁵⁹⁵ Cf. B. Sesboüé, Jésus-Christ dans la tradition, 114 : « En fait, ce parallèle comporte un déplacement vers la considération de l'humanité. Ceci est un écho direct de la situation polémique : c'est la réalité *maintenue* de la considération de l'humanité du Christ qui est en cause à Chalcédoine et non celle de sa divinité»; 115 : « la consubstantialité du Christ à nous selon l'humanité peut être considérée comme la pointe propre de Chalcédoine ».

⁵⁹⁶ A. Grillmeier, A. Grillmeier, Jesus der Christus, 765: Die griechischen „Begriffe wurden im Lauf der konziliaren Diskussion in die Christologie eingefügt, noch nicht mit einem exakt technisch bestimmten Gehalt, sondern mit einem Inhalt, der eher als vorwissenschaftlich oder popularphilosophisch bezeichnet werden muß“.

Tandis que *prosopon* indique la personne « dans sa manifestation extérieure »⁵⁹⁷, *hypostasis* la caractérise « dans son être profond »⁵⁹⁸. Il résume aussi le message important de cette partie : « Un et le même, Christ, Fils, Seigneur, Monogène (v. 16), connu en deux natures (v. 17-18), non partagé ou divisé en deux personnes (v.22), mais un et le même, Fils Monogène, Dieu Verbe, Seigneur Jésus-Christ (v. 23-24) »⁵⁹⁹. Il s'agit ainsi d'une unité christologique en forme de chiasme, dont la partie centrale raccorde le v.22 aux v. 17-18, en une formule équilibrée de la dualité du Christ, exprimée d'abord positivement contre le monophysisme d'Eutychès (v.17«en deux natures »), puis négativement contre le nestorianisme (v. 22 « non en deux personnes »)⁶⁰⁰. Ce condensé christologique montre comment la deuxième partie intensifie le rôle de la philosophique, tout en sauvegardant la structure mythique et en insistant sur le trait christologique (v.16 et v. 23-24). Il n'est nullement question de parvenir à saisir complètement le mystère de l'incarnation, mais au contraire à le faire reconnaître comme tel dans son intensité.

En ce sens, le langage primaire et propre de Chalcédoine est moins métaphysique que mythologique. On peut penser que nous allons plus loin qu'il le faut : pourquoi parler du langage mythologique, alors qu'il est beaucoup plus simple de parler du langage métaphorique. À ce sujet, on ne peut chercher d'autre argument que celui que présente M. Buntfuß : « Le 'vere homo et vere deus' est pour cela la métaphore métaphorologique de la christologie par excellence, et par conséquent la *métaphore absolue de base du christianisme*. Contre l'avis de Hick, aucune métaphore biblique n'est transférée en la métaphysique dans la christologie de l'église primitive. Ce point de vue comprend encore la métaphore de son contenu figuré, non de son transfert de sens. En revanche, les dispositions terminologiques de Chalcédoine doivent être déterminées comme une métaphorique. Elles mettent ensemble deux contextes ou deux concepts incompatibles, créant ainsi une interaction de la résultante métaphore de tension...Le concept de Dieu et le concept de l'homme demeurent distincts dans le 'vere homo et vere deus', car alors seulement ils peuvent interagir. Le résultat est une humanisation du concept de Dieu ainsi qu'une déification du concept de l'homme »⁶⁰¹. À voir de près, cette citation de M. Buntfuß prouve en même temps le caractère métaphorique de la formule de Chalcédoine que son caractère mythique. Il est vrai que toute métaphore n'est pas un mythe. Elle est identifiée comme mythe,

⁵⁹⁷ A. De Halleux, La définition christologique, 168

⁵⁹⁸ A. De Halleux, La définition christologique, 168

⁵⁹⁹ A. De Halleux, La définition christologique, 158.

⁶⁰⁰ Cf. A. De Halleux, La définition christologique, 158.

⁶⁰¹ M. Buntfuß, Tradition und Innovation, 184.

seulement dans le cas où l'un des deux contextes (ou concept) est du monde invisible et l'autre du monde visible. C'est le cas dans l'explication ci-dessus⁶⁰². Ce qui prouve clairement son trait mythique.

Il est indéniable que la reconnaissance de la pensée mythique, qui est la pensée métaphorique particulière, dans la formule de Chalcédoine jette un regard nouveau sur le problème de l'unicité fictive du terme de nature ou «l'aporétique de deux natures»⁶⁰³. Celle-ci n'est plus à dénoncer comme un des points faibles de Chalcédoine, mais plutôt comme un de ses éléments constitutifs. Il faut souligner que la formule de foi du IV^e Concile œcuménique est une « absurdité articulée » du divin et de l'humain en Jésus Christ, une absurdité indispensable, car elle est l'unique à penser le mystère de l'incarnation, qui est «le paradoxe unique et universel du Christianisme»⁶⁰⁴.

Conclusion de la deuxième partie

Toute la préoccupation de la deuxième partie était de montrer dans une analyse serrée des différents modèles christologiques du Nouveau Testament et de l'histoire du dogme que le mythe fait partie intégrante de la foi christologique, car il constitue sa structure fondamentale. Notre relecture christologique, grâce aux résultats de recherches bibliques et de l'histoire du dogme, a été de vérifier comment le mythe structure les différentes formulations et reformulations christologiques depuis le Nouveau Testament jusqu'au Concile de Chalcédoine. L'originalité de la foi christologique se définit par rapport aux hérésies et autres religions et non par rapport au mythe. Celui-ci est toujours constitutif à tout processus de l'inculturation christologique. Le parcours de la christologie biblique et de l'histoire du dogme christologique a fortifié notre conviction suivante : le mythe ne confère pas à la christologie son orthodoxie, mais demeure malgré tout le paradigme nécessaire dans son élaboration.

⁶⁰² Cf. La partie sur la métaphoricité du mythe dans le deuxième chapitre (2.2.4)

⁶⁰³ Cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Paris 1971, 365-372 ; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 429; W. Kasper, *Jésus le Christ*, 355; W. Kasper, «Quelqu'un de la Trinité...» Pour un fondement nouveau d'une christologie spirituelle dans une perspective de théologie trinitaire, in : W. Kasper, *La théologie et l'église*, Paris 1990, 321 ; B. Sesboüé, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, in: RSR 65 (1977), 45-79; C. Schönborn, „Aporie der Zweinaturenlehre“ Überlegungen zur Christologie von W. Pannenberg, in: FZPhTh 24 (1977), 428-445 et la réponse de W. Pannenberg, „Zur Aporie der Zweinaturenlehre“. Brief an Christoph von Schönborn, in: FZPhTh 25 (1978), 100-103.

⁶⁰⁴ P. Tillich, cité par M. Buntfuß, *Tradition und Innovation*, 184.

Troisième Partie : La pertinence du paradigme mythique dans la christologie africaine

Après avoir montré dans la deuxième partie que la christologie chrétienne, si elle se veut authentique, ne peut pas ne pas se mouvoir dans la baignoire mythique, qui lui accorde un cadre structurel fondamental, il va de soi qu'avant de présenter l'essai de christologie systématique africaine, on sache si les religions africaines ne partageraient pas le même paradigme mythique avec la foi chrétienne, particulièrement la christologie. Il y a presque unanimité parmi les chercheurs affirmant comme axiome fondamental que la **Weltanschauung** africaine comprend le monde invisible et le monde visible, qui sont en interaction continue. De ce fait, elle est le paradigme mythique nécessaire dans la compréhension de religions africaines. On découvre ainsi un point de jonction entre la religion chrétienne et les religions africaines. On doit éviter d'emblée de réduire la richesse mythologique africaine aux seules mythologies narratives (les récits mythologiques). La mythologie recueille au-delà de celles-ci, les mythologies iconographiques, les mythologies vivantes, etc. Parmi ces dernières, on dénombre particulièrement les ancêtres et « les rois sacrés »⁶⁰⁵, qui sont, à ne point douter, des modèles d'articulation du monde invisible et du monde visible.

S'il fallait demander aux théologiens africains de proposer un modèle de mythologie africaine qui cadrerait mieux avec la christologie, la majorité opterait pour le modèle ancestral. Ce modèle est attrayant pour plus d'une raison. Comme la christologie, il est non seulement une illustration de la mythologie vivante, mais surtout se situe au centre de la plupart des religions africaines. Il semble le mieux approprié pour faire ressortir la centralité de la christologie. Il suffit de jeter un regard sur la littérature de christologie africaine pour s'en convaincre. Notre objectif se limiterait ainsi à faire une relecture du modèle ancestral pour prouver son caractère mythologique et révéler ipso facto une perspective nouvelle d'approche de cette réalité. Tel n'est pas notre procédé. Nous voulons d'abord voir si nous pouvons trouver un autre modèle illustratif de la mythologie africaine, qui a été négligé jusque-là, mais qui joue aussi un rôle fondamental dans les religions africaines. Evidemment, nous en trouvons un: c'est la gémellité.

Le point de départ est le phénomène biologique, nommé par J.-P. Mayele « *dyosynchrogénésie* »⁶⁰⁶, que l'on distingue de la gémellité négro-africaine,

⁶⁰⁵ L. De Heusch, *Chefs et Rois sacrés, systèmes de pensée en Afrique*, 10, 1990.

⁶⁰⁶ Sur la base de la définition des jumeaux donnée par F. Leroy dans son livre *Les jumeaux dans tous leurs états*, Bruxelles 1995, 56 : deux enfants nés en même temps d'une même grossesse, J.-P. Mayele crée le néologisme *dyosynchrogénésie* (*du grec duos, sun-chronos, genea ou genos*), qui veut dire : deux naissances ensemble et en même temps. D'après lui, l'avantage de ce terme est d'être un concept-définition suffisamment précis et concis qui écarte d'office les cas d'haplogénésie (néologisme aussi : une seule naissance) et de toute multiparité de rang autre que deux- cf. SMSG, 11-13 ; UPDC, 413 : « Le terme "dyosynchrogénésie", je l'ai inventé pour définir de manière précise et concise, au point de vue

comprenant différentes conceptions négro-africaines du phénomène des jumeaux, objet d'attitudes opposées et ambivalentes. J. -P. Mayele trouve les mots adéquats pour exprimer ce qui est en jeu à ce propos : « Ce qu'il y a de fondamentalement commun entre les gémellités, génératrices des attitudes que nous venons d'évoquer, c'est qu'elles situent les jumeaux dans un axe de rapport direct avec le monde invisible, particulièrement avec les génies ou les ancêtres. *Nés humains, les jumeaux ne seraient pas conçus ni engendrés qu'humains ; ils sont donc plus qu'humains.* Tel est, si l'on peut ainsi dire, le lieu ontologique de la gémellité, tel, également, son lieu logique »⁶⁰⁷. Il est évident que la gémellité négro-africaine décèle une démarche de la pensée archaïque, une pensée totale. « *L'avènement des jumeaux* apparaît, dès lors, comme un *événement total*, ayant des implications à tous les niveaux de la vie des individus ou de la société concernée »⁶⁰⁸.

Sur le plan de ce travail, il est intéressant de voir que la gémellité négro-africaine est un modèle de mythologie vivante pour autant qu'elle dévoile « une structure formant le mythe *stricto sensu*, non seulement dans la mesure où celui-ci est dépouillé rigoureusement de sa gangue narrative à laquelle on a pris l'habitude de le réduire, mais aussi dans la mesure où sont ici mis en scène des êtres invisibles (surnaturels ou ancêtres) et des êtres concrets, visibles »⁶⁰⁹. Dans les différentes mythologies narratives à travers le monde, la gémellité constitue « un thème privilégié, porteur d'un message culturel important sur l'origine et l'organisation des sociétés humaines, sur les relations avec le monde naturel »⁶¹⁰. En outre, la gémellité négro-africaine est « une idée directrice autour de laquelle s'ordonnent toutes les croyances principales relatives à la personne »⁶¹¹. Elle est au carrefour de thèmes principaux des religions africaines. Elle renvoie à la théologie (la conception de Dieu et autres divinités), à la cosmo(gonie ou logie), à l'anthropo(gonie ou logie), aux ancêtres, aux génies, aux rois, aux devins, aux guérisseurs, aux sorciers, aux totems, etc.

de sag énése, le phénomène biologique des jumeaux: leurs conditions de naissance et le fait de leur existence. Ce néologisme, composé de trois étymologies est entièrement d'origine grecque: *duo* = deux, *synchronos* = en même temps, et *genos* = naissance... »

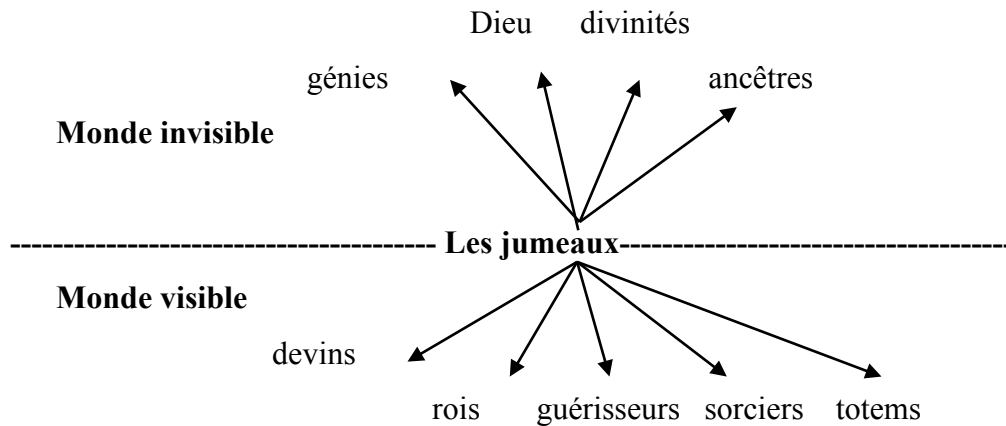
⁶⁰⁷ SMSG, 27.

⁶⁰⁸ SMSG, 26.

⁶⁰⁹ SMSG, 30.

⁶¹⁰ C. Savary, Introduction, in: C. Savary & C. Gros (dir.), *Des jumeaux et des autres*, Genève 1995, 11-22, 19.

⁶¹¹ M. Carty, Introduction, in : *La notion de la personne en Afrique noire*, Colloques Internationaux du CNRS, n°544, Paris 1973, 28.



Partant de la gémellité, on a accès à d'autres thèmes religieux qui sont en connexion avec elle. Cela peut conduire à revisiter toute la vision du monde africaine. Ici, nous ferons exclusivement allusion aux sujets qui entrent dans l'orientation de notre recherche. Cela permettra de jeter un regard nouveau sur eux et de mettre en relief les perspectives nouvelles des religions africaines. Nous allons nous évertuer à montrer que *la gémellité est un lieu de dévoilement du mythique (monde invisible) ; elle est par conséquent un modèle du maniement du mythe. Par ailleurs, elle est un lieu de vérification de l'unité et de la pluralité de religions africaines.* Si dans presque toutes les croyances religieuses africaines, on partage la conception de l'imbrication des êtres invisibles et visibles dans les jumeaux, les divergences apparaissent lorsqu'il faut déterminer le contenu du pôle invisible et du pôle visible.

Pourtant, quoiqu'elle revête « dans toute l'Afrique Noire une importance primordiale »⁶¹², la gémellité négro-africaine ne doit pas être considérée comme le paradigme de la christologie africaine. Elles se basent toutes deux sur le paradigme mythique. Leur ressemblance est moins doctrinale que formelle. Car elles ont la structure et la démarche de la pensée mythiques en commun ; elles sont toutes deux des spécimens de l'articulation du monde invisible et du monde visible.

⁶¹² P. Erny, Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire. Naissance et première enfance, Paris 1988, 100.

5. Chapitre: La gémellité négro-africaine positive

5.1. La gémellité comme modèle de totalité

La dyosynchrogénésie signifie : « *deux* individus (personnes) humain(e)s *naissent* ou sont issu(e)s d'*une* seule et *même grossesse* en *même temps* »⁶¹³. Elle est le lieu de la logique de la dualité : « deux valeurs opposées et complémentaires se tiennent *ensemble et en même temps* »⁶¹⁴. V. W. Turner explique bien en quoi consiste cette logique dyosynchrogénésique:

« On peut par exemple concentrer l'attention sur la dualité des jumeaux dans certaines situations, et sur leur unité dans d'autres. Ou bien on peut méditer sur les phénomènes naturels et sociaux grâce auxquels deux éléments à l'origine séparés ou même opposés fusionnent pour former quelque chose unique. On peut examiner le phénomène par lequel deux devient un. Ou bien on peut examiner l'inverse, le phénomène par lequel un devient deux, le phénomène de dichotomie. Plus encore, on peut considérer le chiffre Deux comme représentant lui-même toutes les formes de pluralité en tant qu'elles s'opposent à l'unité. Deux représente le Multiple en tant qu'il s'oppose à l'Un, en tant qu'il procède de lui ou en tant qu'il fusionne avec lui à nouveau »⁶¹⁵.

À ce sujet, C. Gros apporte une précision non-négligeable. Il affirme que tout binôme, bien que dualiste, n'est pas exactement gémellaire, du moment qu'il n'est qu'« une coexistence de termes opposés complémentaires. La symbolique gémellaire va plus loin et postule une unité originaire qui s'est scindée et qui va se retrouver en une unité seconde, de plus grande cohésion. Il y a donc rupture et retrouvailles pour signifier un fait de totalité et pour en faciliter l'accès direct»⁶¹⁶. Malgré cette précision, la gémellité est considérée comme le modèle de la pensée de la totalité ou de la complétude, le modèle de conjonction des totalités des contrariantes (fini et infini, réel et irréel, haut et bas, être et non-être, visible et invisible, bien et mal etc.) et des oppositions totalisantes (ciel et terre, nature et culture, intelligible et sensible, mâle et

⁶¹³ SMSG, 473.

⁶¹⁴ SMSG, 473.

⁶¹⁵ V. W. Turner, *Le phénomène rituel. Structure et contrestructure*, Trad. par G. Guillet, Paris ²1990, 54.

⁶¹⁶ C. Gros, *Inclassables jumeaux, et pourtant, et pourtant. Place et signification des jumeaux en anthropologie sociale*, in : C. Savary & C. Gros, *Les jumeaux et des autres*, Musée d'éthnographie, Genève 1995, 25-50, 33-34.

femelle, etc.). La gémellité négro-africaine aborde autrement une des questions fondamentales de la philosophie : la question de l'un et du multiple.

Dans le cadre de notre recherche, on insiste particulièrement sur la double identité des jumeaux et l'ambivalence de la gémellité négro-africaine.

5.1.1. La double identité des Jumeaux

Selon J.-P. Mayele, l'identité des jumeaux est constituée par le croisement ou la conjugaison en eux de deux généalogies : la première est celle des êtres invisibles qui naissent dans le monde des êtres visibles, et la deuxième est celle des êtres visibles qui parviennent, encore visibles, à la dignité des êtres invisibles. L'être des jumeaux est au cœur de deux dynamiques corrélatives et contraires. La dynamique « d'incarnation de l'invisible qui prend la figure humaine de jumeaux »⁶¹⁷ suppose celle inverse de la participation en eux du visible aux puissances invisibles. Il n'est probablement pas question « d'un simple transfert de statuts, mais d'une réelle combinaison de ceux-ci et de natures différentes, qui donne naissance à des êtres particuliers que sont les jumeaux »⁶¹⁸. De cette façon, les jumeaux sont simultanément des vrais êtres invisibles (les divinités, les ancêtres, les génies) et des vrais hommes. Personne ne se scandalise que les jumeaux appartiennent aussi bien au monde divin qu'au monde humain. L'insistance sur un aspect n'a jamais fait l'économie de l'autre.

5.1.2. L'ambivalence de la gémellité négro-africaine

L'avènement des jumeaux en Afrique est l'objet de deux attitudes contraires: l'une positive et l'autre négative⁶¹⁹. Dans le cas négatif, ils sont des manifestations des puissances maléfiques⁶²⁰ ou « tantôt comme une projection plus moins monstrueuse de

⁶¹⁷ SMSG, 29.

⁶¹⁸ SMSG, 28.

⁶¹⁹ Cf. J.-P. Jacob, Génies et Jumeaux winye (centre-ouest du Burkina Faso). Note anthropologique, in: C. Savary & C. Gros, Les jumeaux et des autres, Musée d'ethnographie, Genève 1995, 209-215, 209: « Il pourrait être tentant de proposer une classification des sociétés africaines qui prendrait comme critère de distinction principal leurs attitudes face aux jumeaux, tant celles-ci paraissent a priori tranchées : il y aurait, d'un côté, celles qui révèrent les couples gémellaires et leurs consacrent un culte, et de l'autre, celles qui tiennent en haute suspicion, et qui s'empressaient-traditionnellement- de les éliminer. Au second groupe correspond l'aire bantou dans son ensemble (L. Heusch, 1973), mais aussi des sociétés de l'Afrique de l'Ouest comme les Yoruba (M. Hammersley-Houlberg, 1973) et les Igbo (Ottenberg 1989) du Nigeria ou les Mossi du Burkina Fasso (Mangin, 1921 ; Houis, 1963). Dans le premier groupe, on rangerait des sociétés comme les Malinké et les Bambara du Mali tels qu'ils sont présentés par P. Imperato (1973), et probablement les Winye, petit groupe gurunsi du Burkina Faso que j'étudie depuis plusieurs années... »

⁶²⁰ Cf. A. De Surgy, Les puissances du désordre au sein de la personne humaine Evhé, in : La notion de la personne humaine en Afrique noire, 91-118, 101 : « Vena pourrait donc se comprendre comme la femme des origines ou la mère sorcière qui engendre deux. Et la naissance des jumeaux exprimerait

la fécondité animale dans l'ordre humain, tantôt comme un dangereux rapprochement du ciel et de la terre, associé à un excès de pluie (Yombe) ou de la sécheresse (Thonga), à moins qu'il ne signifie l'invasion d'un contre-ordre (Loango) »⁶²¹. Les jumeaux sont porteurs de malheur, de malveillance, de disette, de misère, de stérilité, de mort. C'est la raison pour laquelle ils suscitent contre eux dans certaines cultures de l'hostilité, laquelle aboutit à l'élimination de l'un ou de tous les deux ou parfois aussi de leur mère par l'acte direct ou par leur soumission à une inanition conduisant à la mort. Il faut se débarrasser le plus tôt possible de ces êtres qui menacent l'ordre et l'harmonie de la société humaine. Dans le cas positif, ils sont vénérés, honorés comme des êtres invisibles bienveillants, objets parfois d'un culte religieux. Leur présence apporte le bonheur, l'abondance, la fécondité, la santé, etc. Au sein de certaines cultures, on combine les deux attitudes soit de manière diachronique, notamment chez les Yoruba ou de manière synchronique comme chez les Luba du Katanga.

Au fond de cette double attitude de la gémellité négro-africaine se dévoile la pensée complexe, dont la logique est celle de la totalité, de la dualité, du contradictoire. S'il en est ainsi, « dans le cas de l'attitude favorable, c'est la dimension bénéfique qui est mise en lumière, l'autre devant être potentialisée par l'action des rites, et dans le cas de l'attitude défavorable, c'est la dimension maléfique qui est mise en avant, la chance de la potentialiser plus ou moins définitivement s'avérant nulle, ou à tout le moins toute action tendant vers cet effet s'avérant d'office inefficace »⁶²². Tirant la leçon, on peut dire avec J.-P. Mayele que le « bien et le mal sont indispensables dans la vie pour que la nature de l'un fasse mieux ressortir celle de l'autre et que, ainsi, de vraies libertés puissent s'exercer. C'est pourquoi, d'une certaine manière, les jumeaux ne sont pas seulement des représentants de l'idéalité, mais également ceux du réalisme de la vie où se côtoient constamment le bien et le mal. Ils sont comme les symboles vivants de ces valeurs contraires les unes aux autres, en raison de leur caractère double, valeurs toujours présentes dans la vie et qui se résument par deux mots : le bien et le

ainsi, sur le plan humain, le mystère le plus reculé de la création du monde par une grande déesse qui accoucherait d'une dualité primordiale aux propriétés sataniques » ; M. Carty, Introduction, in : La notion de la personne en Afrique noire, 29 : « ...les jumeaux ewe sont placés sous le signe de "puissances sataniques" liées au désordre, à la stérilité et à la sécheresse... »

⁶²¹ L. de Heusch, Les jumeaux. Dans les sociétés bantoues, in : Dictionnaire des mythologies, 1176 ; L. de Heusch, Le sorcier, le Père Tempels et les jumeaux mal venus, in : La notion de la personne en Afrique noire..., 231-242, 241 : « ...les jumeaux menacent d'abord l'ordre culturel ou cosmogonique, soit qu'on interprète le mystère de leur origine comme une projection monstrueuse de l'animalité dans la fécondité féminine, soit qu'on y déchiffre un rapprochement du ciel et de la terre. Si les bantous admettent sans difficulté la multiplicité spirituelle de l'être, la duplication du corps est à leurs yeux une véritable monstruosité ».

⁶²² SMSG, 562.

mal »⁶²³. Néanmoins sur le plan de notre étude, nous mettrons l'accent uniquement sur l'aspect positif de la gémellité. Il est question d'étudier la gémellité des sociétés, où les jumeaux sont bien accueillis comme des êtres invisibles bienveillants.

5.2. Les jumeaux comme lieu de dévoilement du monde invisible

Dans plusieurs sociétés négro-africaines, les jumeaux ne sont pas que des simples hommes. Ils sont aussi la manifestation des êtres invisibles. C'est la raison pour laquelle il est important de les prendre comme point de départ à la conquête du monde invisible. Ils sont le lieu de la révélation des entités invisibles. L'objectif n'est pas d'aller à la découverte de tout l'énigme que cache ce monde. Il s'agit plutôt d'évoquer exclusivement les entités invisibles bénéfiques qui, dans les religions africaines, sont mises en rapport avec les jumeaux. Ceux-ci sont vénérés comme ancêtres, génies, divinités et enfants de Dieu selon les différentes conceptions gémellaires en Afrique noire. On a affaire à une variété des puissances du monde invisible en rapport avec les jumeaux.

5.2.1. Les jumeaux comme ancêtres

S. Tcherkézoff montre que le rite des jumeaux chez les Nyamwezi affirme dans sa première partie l'identification jumeaux-ancêtres. Cette « équation contradictoire jumeaux=ancêtres (puisque les jumeaux sont toujours vivants) indique que sur un certain plan ils sont ancêtres et, sur l'autre, des êtres ordinaires, la relation qui fait d'eux des ancêtres éclatant elle-même en une multiplicité d'autres »⁶²⁴. Pour bien comprendre cette équation, il nous paraît nécessaire de situer la place des ancêtres dans les sociétés et religions africaines et de définir le concept ancêtre pour vérifier ensuite en quel sens il peut s'appliquer aux jumeaux.

5.2.1.1. La référence et la valeur ultime de l'ancestralité

Plusieurs chercheurs soutiennent que les ancêtres occupent une place primordiale dans nombre des religions africaines⁶²⁵. S. Tcherkézoff recommande de passer des

⁶²³ SMSG, 563; W. H. Sangree, La gémellité et le principe d'ambiguïté. Commandement, sorcellerie et maladie chez les Irigwe, in : L'Homme 3 (1971), 64-70, 70 : « Aux yeux des Irigwe traditionalistes les jumeaux restent donc le témoignage vivant à la fois de la dualité des forces naturelles et sociales et de la croyance qui en découle : la cause et le remède à une difficulté ou à une maladie sont les aspects opposés de la même ou des mêmes forces ».

⁶²⁴ S. Tcherkézoff, Logique rituelle, logique du tout. L'exemple des jumeaux nyamwezi (Tanzanie), in : L'Homme 26 (1986), 91-117, 102.

⁶²⁵ Shorter, A., Ancestor veneration revisited, in: Afer 4 (1983), 197-203 ; Ozankom, Gemeinschaft mit den Vorfahren als bleibender Auftrag, in: Münchener Theologische Zeitschrift 51 (2000), 321-330 (repris

concepts «de culte des ancêtres et d'entités surnaturelles à celles de référence et de valeur ultime »⁶²⁶, afin de mieux «souligner l'omniprésence de ces entités, la constante référence à celles-ci, le holisme de la société. Marquer ainsi le caractère totalisant de la religion dans certaines sociétés traditionnelles est un lieu commun»⁶²⁷. Voulant expliquer le trait englobant de l'ancestralité, il dit que les « ancêtres sont l'origine et la fin de toutes choses, la cause et le moyen de la mort, du devenir de l'âme, de la naissance, du cycle des saisons et de la fécondité de la terre, de la santé individuelle et collective, du succès des voyages et de la guerre ; du mariage même, dans la mesure où celui-ci dépend de paiements cérémoniels porteurs de la valeur-ancêtre (...)»⁶²⁸. R. Luneau et J.-P. Eschmann insistent sur ce même aspect en disant: « Le culte des ancêtres tient une place central dans les religions africaines, car il exprime l'essentiel de ce qui constitue la société humaine. Celle-ci participe de la vie et du cycle mort-vie (nature) et en même temps les dépasse (culture) en se constituant en parenté (lignage, clan, ethnie), dans une dépendance par rapport à la divinité, d'où elle procède par une mise au monde particulière (surnature, religion). Le culte des ancêtres est l'affirmation de l'immortalité de la grande famille, formée des ancêtres, des vivants et membres du groupe à venir»⁶²⁹. Uchenna A. Ezech exprime la même pensée dans un langage plus théologique : « the African cult of the ancestors epitomizes the African quest for salvation (soteriology), goodness in the community (ethics), union with God (spirituality), and it is the end of the human person (eschatology and anthropology)»⁶³⁰. Cela veut dire que, dans plusieurs sociétés africaines, tous les secteurs, du plus simple au plus complexe comme l'organisation politique, sont sous la référence déterminante de l'ancestralité. Autrement dit, la valeur de l'ancestralité n'est pas nécessairement organisée à l'instar des cultes religieux de l'islam et du christianisme. L'absence de

in : Ozankom, C., *Begegnungen mit Jesus in Afrika. Afrikanische Glaubenswirklichkeit in theologischer Perspektive*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2011, 37-50 ; Mbiti, J. S., *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin/New York 1974 ; Kesteloot, L., *L'ancêtre dans les systèmes de pensée africains*, in : Lenoir, F. & Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des religions*, vol. 2, Paris 2000, col. 1967-1971 ; C. Nyamiti, *African ancestral veneration and its relevance to the African churches*, in: *ACS* 9 (1993), 14-37.

⁶²⁶ S. Tcherkézoff, *Logique rituelle, logique du tout*, 96.

⁶²⁷ S. Tcherkézoff, *Logique rituelle, logique du tout*, 96.

⁶²⁸ S. Tcherkézoff, *Logique rituelle, logique du tout*, 94.

⁶²⁹ R. Luneau & J.- P. Eschmann, *Ancêtres en Afrique noire*, in: P. Poupard, *Dictionnaire des religions A-K*, Paris 1984, 44-47, 44.

⁶³⁰ Uchenna A. Ezech, *Jesus Christ the Ancestor. An African Contextual Christology in the Light of Major Dogmatic Christological Definitions of the Church from the Council of Nicea (325) to Chalcedon (451)*, Frankfurt am Main/New York/Wien 2003, 316.

l'invocation concrète des ancêtres dans une société donnée n'implique pas ipso facto le manque de la référence ancestrale⁶³¹.

5.2.1.2 La problématique du statut d'ancêtre

C'est le mérite de L. Mpongo d'avoir proposé une définition de l'ancêtre qui semble être la plus complète possible⁶³². D'après lui, « est ancêtre l'être humain qui, après avoir mené une vie honnête et droite conforme aux modèles sociaux de la morale prônée par son milieu de vie, quitte ce monde paisiblement à un âge avancé en laissant une progéniture qui l'agrège à l'autre monde en accompagnant sur lui des rites funéraires afin qu'il vive auprès de l'Existant-Suprême »⁶³³. Il se pose toutefois un problème. Aucun des éléments qui structurent la notion d'ancêtre n'est accepté unanimement⁶³⁴. On trouve en Afrique des sociétés où les enfants peuvent atteindre le statut d'ancêtre⁶³⁵. Aussi « chez certains autres groupes de tendance matrilineaire,

⁶³¹ Cf. B. Bujo, Introduction à la théologie africaine..., 26 : « De fait, pour nous en Afrique, la vénération des ancêtres se retrouve dans chaque acte fait de respect qui, tout le long du jour, se rapporte aux ancêtres. On ne doit donc pas forcément se trouver dans un groupe pour vénérer les morts ».

⁶³² Cf. L. Mpongo, *cicm, vers une fête chrétienne des ancêtres africaines*, in : Cahiers des Religions Africaines 24 (1991), 5-18, 6 ; Ch. Nyamiti, *Christology from an African Perspective*, Gweru 1984, 35, cité par Bede Ukwuije, *Trinité et inculturation*, Paris 2008, 157. Il définit aussi le frère ancêtre (*brother ancestor*) comme suit : « Un frère ancêtre est un proche d'une personne avec qui il a une parenté commune et de qui il est médiateur auprès de Dieu, archétype de comportement (*behaviour*) et avec qui – grâce à son statut surnaturel acquis à travers la mort – il a droit à une communication sacrée régulière »

⁶³³ L. Mpongo, *cicm, vers une fête chrétienne des ancêtres africaines...*, 6.

⁶³⁴ Cf. B. Bujo, *Das Christentum und die Religion Afrikas: Situation und Perspektiven des Dialogs*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 91 (2007), 81-92, 81: „Wer aber sind die Ahnen? Sie sind die Toten, die ein exemplarisches Leben geführt und dadurch dazu beigetragen haben, ihr Volk am Leben zu halten, indem sie die Fülle des Lebens sicherstellen. Die Kriterien dafür, dass Jemand den Ahnentitel verdient, können bei den verschiedenen Völkern mehr oder weniger stark differieren. Im Allgemeinen muss man eine vielköpfige Nachkommenschaft haben, ein vorbildliches Leben geführt, Beweise für Weisheit geliefert haben und lebenssatt gestorben sein. Doch diese Kriterien sind nicht überall gleich, denn mancherorts gilt es nicht als erforderlich, dass jemand eine zahlreiche Nachkommenschaft hat oder lebenssatt gestorben ist“.

⁶³⁵ Cf. J. Capron, *Quelques notes sur la société du do chez les populations Bwa du cercle San*, in : *Journal de la société des africanistes*, 27 (1957), 81-129, 114 : « Le Baptême va donner à l'enfant un "statut social", l'intégrer à la communauté que forment les vivants et morts lui confère certaines prérogatives comme le droit d'être enterré rituellement et celui de rejoindre après sa mort les ancêtres du groupe » ; L.-V. Thomas & R. Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris 1986, 101 : « ...chez les Bwa de Haute-Volta, l'enfant intégré au *Do* (société initiatique au niveau du village) peut parvenir à un stade éminent et son auteul, qui jouxte celui des ancêtres, s'avère même le plus puissant. C'est sur lui qu'on sacrifie en dernier recours (pureté de l'enfant) » ; Sangree, W.H. 1974. *Youths as elders and infants as ancestors: the complementarity of alternative generations, both living and dead*, in Tiriki, Kenya, and Iriqwe, Nigeria, in: *Africa* 44, 65-70; J. Middleton, *The concept of the person among the Lugbara of Uganda*, in: *La notion de personne en Afrique noire*, 491-506, 497: "...Those remembered in lineage genealogies are men and those women who are first-born siblings; those not remembered are other women and dead infants. All become ancestors not distinguished individually but rather merged into a collectivity..."; B. Bujo, *Das Christentum und die Religion Afrikas*,

l'honnêteté et la droiture de vie ainsi que la progéniture ne sont pas des éléments structurant le concept d'ancêtre. Chez ces groupes, c'est l'oncle maternel et non le père des enfants qui sera vénéré comme ancêtre. Cette pratique est courante chez les Ashanti et les Ndembu, par exemple »⁶³⁶. On note également que les rites funéraires n'existent pas chez les peuples, qui n'enterrent pas les morts, mais les jettent en brousse⁶³⁷ ou chez les peuples nomades, qui abandonnent les plus vieux dans la brousse jusqu'à ce que la mort s'en suive. Quant à la dernière condition d'être auprès de Dieu, elle n'est pas non plus attestée partout. Selon certains peuples bantu, les ancêtres ne vivent pas auprès de Dieu, mais mènent une vie semblable à celle de la terre dans un village quelquefois souterrain⁶³⁸. « Le ciel habité par Dieu est loin, très loin. Le sous-sol, habité par les ancêtres, est tout près : on le foule des pieds »⁶³⁹. Quelques sociétés africaines accordent aux ancêtres une existence diminuée comme celle du shéol biblique⁶⁴⁰. Par conséquent, diverses religions africaines restructurent ces éléments de différente manière en privilégiant un ou plusieurs aspects. Le noyau dur qui demeure jusqu'à présent est la

81: „...So ist es beispielweise bei den Lugbara im Kongo und in Uganda, für die sogar ein kleines Kind Ahnenstatus erlangen kann“.

⁶³⁶ L. Mgongo, *cicm*, Vers une fête chrétienne des ancêtres africains, in : Cahiers des Religions Africaines 24 (1991), 5-18, 6-7 ; Fortes, M., Some reflections on Ancestor Worship in Africa, in : Fortes, M. & Dieterlen, G. (eds), *African Systems of Thought*, London 1965, 122-144, 143-144 : « Des tribus matrilineales comme les Ashanti fournissent un exemple instructif de cette tendance. Quoiqu'un père ait des liens personnels très étroits avec ses enfants et qu'il soit normalement responsable de leur éducation, ce n'est pas lui, mais le frère de leur mère qui devient un ancêtre vénéré. Il faut en conclure que ce ne sont pas ceux dont le souvenir est le plus fort chez leurs dépendants filiaux mais ceux qui exercent sur eux l'autorité juridique légitime, qui sont enchassés et vénérés comme ancêtres... » ; Parmi les Tallensi, il observe ceci : « Puisque c'est seulement le status juridique investi de l'autorité et de la responsabilité du parent ou du titulaire qui est perpétué dans le symbolisme du culte des ancêtres, il est évident que la personnalité et le caractère moral n'ont rien à voir avec l'entrée dans les rangs des ancêtres. En devenant ancêtres, les méchants ne se distinguent plus des vertueux et les successeurs iniques ont exactement les mêmes droits rituels et les mêmes devoirs dans le culte des ancêtres que les vertueux. ».

⁶³⁷ Cf. C. Nyamiti, *African ancestral veneration and its relevance to the African churches*, 16-17.

⁶³⁸ Cf. V. Mulago, *La religion Traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1973, 35 : en parlant du village des ancêtres chez les Bakongo, il dit : « Les défunts ont leur village à l'instar des vivants. Un féticheur mourant dira à son successeur, en lui confiant ses *Nkisi* ou fétiches : "Toi, soigne les habitants d'au-dessus, moi, je vais traiter ceux d'en dessous" » ; plus tard, il ajoute au sujet des Mongo : « Les âmes désincarnées sont censées habiter la forêt, dans des villages invisibles comme elles-mêmes, de préférence auprès des corps auxquels elles étaient unies. Elles continuent leur vie plus ou moins comme avant la mort et dans des relations analogues, mais sur un niveau spiritualisé ou plutôt dématérialisé ».

⁶³⁹ Collectif, *Mort, funérailles, Deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu. Rapports et compte rendu de la IIIème Semaine d'études ethno-pastorales Bandundu 1967*, Bandundu 1968, 194.

⁶⁴⁰ Cf. R. Moloney, *African Christology*, in: *Theological Studies* 3 (1987), 505-515: "Another difficulty, not sufficiently noted by the proponents of this model, is the shadowy nature of the existence sometimes attributed to ancestors. It seems closer to the biblical Sheol than to the Christian heaven"; R. Bureau, *La notion de salut dans les religions africaines*, in: *Studia missionalia* 30 (1981), 147-160, 156; J. Osei-Bonsu, *The Inculturation of the Christianity in Africa. Antecedents und Guidelines from the New Testament and the Early Church*, Frankfurt am Main 2005, 90: "... in many African societies the ancestors are believed to be in the world of the dead, a place or state very much like Sheol in the Old Testament".

dynamique ascendante de l'accomplissement d'une catégorie des personnes en passant par la mort. Ce qu'on appelle *ancestralité ascendante*.

Dès lors qu'on étudie les classifications d'ancêtres faites par L.-V. Thomas et R. Luneau, S. Tcherkézoff, A. Kagame et L. Kesteloot, on remarque qu'ils sont tous unanimes pour répartir les ancêtres en deux catégories fondamentales. Mais ils divergent lorsqu'il s'agit de qualifier ces catégories. Il y a sûrement ressemblance entre les deux premières classifications. Là où L.-V. Thomas et R. Luneau distinguent les *ancêtres immédiats* (ancêtres personnels) et les *ancêtres lointains* (morts collectifs)⁶⁴¹, S. Tcherkézoff parle des *ancêtres nommés* et des *ancêtres anonymes*⁶⁴². En dépit de cette dénomination différenciée, le sens véhiculé par les deux classifications est le même. Les deux présupposent que les ancêtres ont connu l'existence terrestre et ne sont devenus ce qu'ils sont qu'après leur mort. Les deux dernières présentent également une grande similitude, même s'il ne faut pas non plus mettre de côté leur dissimilitude. A. Kagame et L. Kesteloot établissent une distinction entre les ancêtres natifs du monde invisible et les ancêtres venus du monde visible. Tandis qu'A. Kagame nomme les premiers *ancêtres éternels* et les seconds *ancêtres éviternels*⁶⁴³, L. Kesteloot préfère les qualificatifs d'*ancêtres mythiques* et *ancêtres historiques*⁶⁴⁴. Par conséquent, ils remettent partiellement en question l'ancestralité ascendante. Le concept ancêtre intègre les entités invisibles, qui n'ont connu ni l'existence historique, ni la mort. Quelques cultures attribuent le qualificatif d'ancêtre au Dieu suprême lui-même⁶⁴⁵. On peut dire qu'il est l'ancêtre mythique par excellence. Néanmoins, il est impensable dans la majorité des cultures et religions africaines que Dieu soit identifié comme ancêtre. Dans ce cas, l'expression ancêtre éternel est moins heureuse pour mettre en relief la distinction entre les autres entités natives du monde invisible et l'Être-Suprême, qui les a créées. À notre avis, les deux catégories d'ancêtres appartiennent à l'ensemble d'êtres éviternels. La différence vient du fait que les premiers sont les *ancêtres éviternels mythiques* et les seconds les *ancêtres éviternels historico-mythiques*.

⁶⁴¹ Cf. L.-V. Thomas & R. Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris 1986, 101.

⁶⁴² Cf. S. Tcherkézoff, *Logique rituelle, logique du tout...*, 97.

⁶⁴³ A. Kagame, *Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée bantou*, in : UNESCO, (éd.), *Les cultures et le temps*, UNESCO 1975, 113-131.

⁶⁴⁴ Cf. L. Kesteloot, *L'ancêtre dans les systèmes de pensée africains*, in : F. Lenoir & Y. Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des religions*, vol.2, Paris 2000, col. 1967-1971. On doit noter que la distinction entre les ancêtres mythiques et historiques dans cet article est *perméable* : les premiers ancêtres historiques « se situent encore dans le grand temps mythique ».

⁶⁴⁵ Cf. H. Sawyerr, *God: Ancestor or Creator? Aspects of Traditional belief in Ghana, Nigeria and Sierra Leone*, London 1970; Ch. Nyamiti, *African ancestral veneratio*, 16.

Les ancêtres historico-mythiques représentent par eux-mêmes l'articulation du monde visible et du monde invisible. Ils étaient des êtres visibles, qui font partie maintenant du monde invisible. Ils demeurent, comme également les non-encore nés, la face invisible de la famille, de la lignée, du clan et de la tribu, car tous ceux-ci comprennent toujours en Afrique noire les membres visibles et invisibles. « La relation des ancêtres à leurs parents-vivants a été décrite comme ambivalente, à la fois punitive et bienveillante et parfois même aussi capricieuse »⁶⁴⁶. C. Rivière résume mieux leurs fonctions en les recueillant en trois principales, « celles : 1) de générateurs biologiques du lignage par leur intervention dans les naissances et par une action sur la fertilité du sol ; 2) de garants de l'ordre moral et social, c'est-à-dire des coutumes, traditions et valeurs, qu'ils ont eux-mêmes façonnées et codifiées de leur vivant, et dont ils sanctionnent après la mort les infractions qui porteraient préjudice aux intérêts de la communauté ; 3) de protecteurs de leurs descendants auxquels ils distribuent paix, santé, bien-être et qu'ils avertissent, par présage ou oracle, des machinations ourdies par les ennemis de la famille »⁶⁴⁷. Il s'avère ainsi qu'ils représentent, dans plusieurs sociétés africaines, la plaque tournante de la relation entre le monde visible et invisible⁶⁴⁸.

5.2.1.3. L'ancestralité descendante

Dans le cas normal, l'être humain ne peut accéder au statut d'ancêtre qu'après la mort et en remplissant certaines conditions relatives à chaque société. Les jumeaux relèvent déjà de la classe exceptionnelle des enfants qui atteignent la qualité d'ancêtres sans aucun mérite personnel. En plus, la reconnaissance des jumeaux comme ancêtres inversent le processus même d'ancestralisation. Ils sont par le fait même de leur naissance « investis de pouvoirs et d'une dignité reconnus seulement »⁶⁴⁹ à certains morts (ou autres entités), vivants dans le monde invisible. Il s'agit d'une « ancestralité

⁶⁴⁶ I. Kopytoff, *Ancestors als Elders in Africa*, in : *Africa* 41 (1971), 129-142 ; C. Nyamiti, *African ancestral veneration*, 15: "At times the ancestral spirits are presented with ambivalent features: they can be benevolent to their earthly kin, but they are also feared. When they are forgotten or neglected by their descendants, they are said to manifest their anger by sending to their descendants bodily or spiritual calamities. Their anger is usually appeased through prayer and ritual offerings or oblations. This is an indication of the belief that ancestors are entitled to regular sacred communication with their earthly relatives".

⁶⁴⁷ C. Rivière, *Ancêtre (culte des – s)*, in : S. Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques. Dictionnaire 1*, Paris 1990, 95b.

⁶⁴⁸ D. Matand, *Du fondement de la christologie proto-ancestrale. Une herméneutique de la descente de Jésus Christ aux enfers*, Paris 2008, 114: « ...il s'ensuit que l'ancêtre reste la plaque tournante de la communion au sein de la communauté. L'ancêtre est ainsi incontournable pour la communauté prise tant du point de vue horizontal que vertical. Il est le nœud de la communion entre les vivants de la terre, mais aussi entre ceux-ci et les membres à naître et ceux qui vivent dans l'au-delà. Ce n'est pas tout. L'ancêtre est le tremplin qui favorise la communion entre le monde empirique et le monde inaccessible de Dieu ».

⁶⁴⁹ SMSG, 28.

descendante»⁶⁵⁰ ou «une ancestrophanie»⁶⁵¹. Il s'avère que dans le cas de la dyosynchrogénésie comme ancestrophanie, la dynamique descendante reste prépondérante, par rapport à la dynamique ascendante, qui implicitement élève les hommes encore vivants à la qualité d'entités invisibles. Il ressort de ce qui précède que les jumeaux sont vus comme des «ancestraux, des messagers, des représentants du monde invisible. Ils rendent présents les ancêtres qui élisent pour ainsi dire domicile chez les vivants, et manifestent leur puissance parmi les hommes : ils en sont en quelque sorte le temple vivant. C'est pourquoi ils constituent un moyen privilégié d'ancestrophanie»⁶⁵². À cet effet, vu que l'initiative provient du monde invisible, les hommes n'ont qu'à l'approuver en accueillant les jumeaux comme étant mandataires de ce monde-là. Leur présence sur la terre confirme la face descendante de la nécessité de la relation entre les ancêtres et leurs descendants pour leur survie mutuelle. Du point de vue de l'articulation relationnelle, le culte aux jumeaux s'exerce «à contre sens des cultes aux ancêtres, qui, eux, s'adressent à des membres décédés des générations précédant celle du père de famille. "C'est à l'enfant de faire des sacrifices pour ses parents! Alors que pour les jumeaux c'est le père qui fait des sacrifices pour son enfant!" »⁶⁵³

Il est important de souligner qu'on identifie des groupes négro-africains non moins importants, en l'occurrence «les Masai, Nuer, et Tiv»⁶⁵⁴, qui n'ont jamais développé de pratiques de vénération d'ancêtres⁶⁵⁵. Chez d'autres, on voit la valeur-ancêtre s'estomper laissant la place au culte des génies. Tel est le cas chez les Diola, où le culte de *Boekiin* met fin à l'ancestralité dans leur religion. Tous ces exemples démontrent clairement qu'il s'est développé des religions authentiquement négro-

⁶⁵⁰ SMSG, 541.

⁶⁵¹ SMSG, 541.

⁶⁵² SMSG, 543.

⁶⁵³ J.-F. Vincent, Les enfants pas comme les autres, les jumeaux dans les montagnes mofu-Diamaré (Nord-cameroun), in: Journal des africanistes 1 (2002), 105-118, 115-116.

⁶⁵⁴ J. Bowker, Ancestor Veneration (African), in: J. Bowker, The Oxford Dictionary of World religions, Oxford/New York 1997, ; V. Neckebrouck, Les Maasai et le christianisme. Le temps du grand refus, Leuven/Paris/Sterling 2002, 77: « Comparés à la plupart des autres peuples d'Afrique noire, les maasai sont remarquablement monothéistes. *Enkai* n'a pas à redouter la concurrence ni de divinités subalternes ni d'esprits territoriaux. Même les esprits ancestraux, si communs en Afrique, font défaut »; Ch. Nyamiti, Christ as our Ancestor : Christology from an African Perspective, Gweru 1984, 15: "There is no uniform system of beliefs on ancestors in black Africa. Even in the same social or tribal group one often finds divergences of detail. More than this, not all African tribes practice ancestral veneration as we are going to describe it here. The Masai of Eastern Africa are a typical example"; M. Fortes, Some reflection on ancestor, 123: "...This is not necessarily associated with a religious cult of ancestors. The Tiv (...) are a case of point, and this is true also of the Nuer (...)".

⁶⁵⁵ Cf. A. Shorter, Ancestor veneration revisited, in: Afer 4 (1983), 197-203, 199: "The veneration of the spirits of the dead is a near-universal practice in sub-Saharan Africa, although there are important groups, like the Nuer of Sudan, who do not have the practice, even though lineage segmentation and the preservation of genealogies are vital to their social organization".

africaines sans une référence à l'ancestralité. Il faut reconnaître cependant que la gémellité négro-africaine présente l'avantage, dans la mesure où elle est mise en rapport non seulement avec les ancêtres, mais aussi avec d'autres entités invisibles, notamment les génies (ou esprits de la nature) et les divinités secondaires. Elle est de ce fait le lieu de dépassement de l'ancestralité négro-africaine.

5.2.2. *Les jumeaux comme génies ou divinités secondaires*

Il est pareillement de tradition négro-africaine de mettre en rapport la naissance des jumeaux avec les *génies* de l'eau ou de la brousse⁶⁵⁶. Prenons quatre exemples : le premier est celui qu'on trouve chez les Bakongo. Lors de la naissance des jumeaux, l'une des sages-femmes va avertir d'autres habitants du village, pour qu'ils évitent « d'aller puiser de l'eau, de peur de rencontrer un "kisimbi ki masa", esprit des eaux. Pour ne pas rencontrer un "kisimbi kya nseke", esprit qui se tient dans la savane ou la forêt, il faut s'abstenir de chercher du bois de chauffage»⁶⁵⁷. On trouve le deuxième exemple chez les Mossi. Ils nomment les jumeaux *Kinkirsi*, les puissances du monde invisible, qui demeurent dans la brousse et qui n'engendrent entre eux que des jumeaux. « Ce n'est pourtant pas par une simple ressemblance que l'on appelle les jumeaux humains du nom de kinkirsi »⁶⁵⁸. Le sens est plus profond : « C'est dans l'ordre ontologique qu'il faut rechercher la raison profonde d'une telle assimilation : en effet, c'est exclusivement dans le cas des jumeaux, que *le siga* ou "âme" de chacun des enfants est constitué par le croisement de couple d'esprits apparentés, alors que dans tous les autres cas le *siga* de l'enfant ne trouve ce couple assorti que dans « l'âme » d'un animal avec lequel il se trouve donc lié pour toute son existence »⁶⁵⁹. Le troisième cas est celui des Winye du centre-ouest du Burkina Faso. Chez eux, « la naissance des jumeaux n'est qu'un cas de figure extrême de "don" des génies aux êtres humains »⁶⁶⁰. En effet, ils sont convaincus que les génies, habitants des lieux du culte du village, ont la possibilité de prendre la forme d'enfants ou d'animaux domestiques et visiter dans la cour d'une famille. Ils sont caractérisés par l'extrême susceptibilité⁶⁶¹ : accueillis aimablement ou froidement, « ils pourront avoir envie de rester et *s'incarneront dans le*

⁶⁵⁶ Cf. W. Pinhold, *Twins are bush spirits*, Evanston 1977 ; J.-P. Jacob, *Génies et jumeaux winye* (centre-ouest Burkina Faso). Note anthropologique, In : C. Savary et C. Gros (dir.), *Des jumeaux et des autres*, Genève, Musée d'ethnographie/Georg, 1995, pp 209-215.

⁶⁵⁷ P. Erny, *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris 1990, 102.

⁶⁵⁸ P. Erny, *L'enfant dans la pensée traditionnelle*, 104.

⁶⁵⁹ P. Erny, *L'enfant dans la pensée traditionnelle*, 104

⁶⁶⁰ J.-P. Jacob, « Génies et jumeaux winye », 213.

⁶⁶¹ J.-P. Jacob, « Génies et jumeaux winye », 213

sein d'une des femmes de la cour, soit, s'ils ont été bien recus, pour couvrir les habitants de cette cour des bienfaits, soit, s'ils ont été mal traités, pour les punir comme il se doit »⁶⁶². Quand ils décident de venir simultanément, ils naissent comme jumeaux. A ce propos, une mythologie raconte comment la communauté humaine a perdu « ses rapports privilégiés avec les génies »⁶⁶³. Le dernier exemple est plus intéressant. Les Kouyous du Congo pensent que les jumeaux sont de la famille des Ilina, êtres à buste humain et à la queue de poisson. Originaires des eaux, ils se terrent dans les sources des fleuves, les cascades, les tourbillons, les grottes et les forêts, en voulant ainsi échapper à la vue des hommes⁶⁶⁴. « Cependant, poussés par l'envie de faire partie de la société des hommes, ils entrent dans le ventre de certaines femmes pour être enfantés. On les reconnaît au fait qu'ils sont toujours jumeaux. Les bébés sont donc sacrés, *ce sont des génies faits hommes* et restent amis de leurs congénères demeurés sous eaux »⁶⁶⁵. D'autres peuples vont plus loin et vénèrent « l'arrivée des jumeaux comme une *irruption insolite du divin* »⁶⁶⁶, de telle sorte que M. Griaule juge qu'«il est à peine besoin d'attirer l'attention sur le culte envahissant des jumeaux en Afrique Noire »⁶⁶⁷. Chez les Ghen du Togo ainsi que chez les Fon et les Nago du Bénin, « la naissance gémellaire a un caractère religieux et les jumeaux, *incarnations d'une divinité*, sont l'objet d'un culte »⁶⁶⁸. C'est la raison pour laquelle qu'au Bénin par exemple, on leur dédie un autel double, qu'on visite encore longtemps après leur décès en cas de maladie de stérilité⁶⁶⁹.

Après les ancêtres, la gémellité négro-africaine dévoile l'existence d'une part des génies (esprits de la nature), qui sont dans l'ordre hiérarchique supérieurs ou inférieurs aux ancêtres selon les configurations de l'invisible de diverses religions négro-africaines⁶⁷⁰; et d'autre part, les divinités secondaires, qui appartiennent presque

⁶⁶² J.-P. Jacob, « Génies et jumeaux winye, 211. C'est nous qui soulignons.

⁶⁶³ J.-P. Jacob, « Génies et jumeaux winye, 214 : la mythologie narrative « dit qu'anciennement, les génies étaient les esclaves de l'homme et qu'ils travaillent pour lui, mais que les femmes ne croient pas qu'ils étaient la cause de toutes les richesses et refusaient de leur donner à manger quand l'homme partait en voyage. Pour se venger, les génies ont demandé à Dieu de se séparer des hommes et de devenir invisibles à leurs yeux, n'apparaissent plus, parfois, qu'à quelques élus (dont les devins) ».

⁶⁶⁴ P. Erny, L'enfant dans la pensée traditionnelle, 102.

⁶⁶⁵ P. Erny, L'enfant dans la pensée traditionnelle, 102. C'est nous qui soulignons.

⁶⁶⁶ J.-L. Le Quellec, Animaux doubles, hermaphrodisme et gémellité sur les rupestres du Sahara central et dans les mythologies sub-sahariennes, in : Notes Africaines 191 (1994), 1-10, 7. C'est nous qui soulignons

⁶⁶⁷ M. Griaule, cupules jumelées du Soudan, in: Notes Africaines 36 (1947), 14-15.

⁶⁶⁸ J.-L. Le Quellec, Animaux doubles..., 7. C'est nous qui soulignons; D. D'Almeida, Les jumeaux au Dahomey, in : Notes Africaines 48 (1950), 120-121 ; L. De Heusch,

⁶⁶⁹ P. Mercier, Jumeaux, in : Dictionnaires des civilisations africaines, Paris 1968, 230-231.

⁶⁷⁰ Cf. Mufuta Kabemba, Croyances traditionnelles et pratiques spirituelles au Zaïre, in : Cahiers des Religions Africaines, 33-34 (1983), 183-187.

exclusivement aux panthéons de religions de l'Afrique occidentale⁶⁷¹, en lesquels elles jouent un rôle considérable. En outre, les génies et les divinités secondaires apparaissent dans certaines sociétés comme simple continuation de l'ancestralité. Dans le premier cas, les « ancêtres se transforment éventuellement, selon des modalités trop longues à expliquer, en génies ou puissances diverses à fonction parareligieuse (*Anmâhl* ou génie des eaux des Diola, *Nkisi* des ba-Kongo)»⁶⁷². Dans le deuxième cas, « les ancêtres atteignent parfois un tel degré de sacralisation qu'ils finissent par être considérés comme des divinités secondaires auxquelles on rend l'essentiel du culte (on a pu montrer que les autels des *Pangol* sérère se placent toujours sur les tombes)»⁶⁷³.

5.2.3. Les jumeaux comme enfants de Dieu

La dernière relation des jumeaux avec le monde invisible est celle qui s'établit avec le Dieu suprême. Ils sont reconnus dans plus d'une société africaine comme enfants de Dieu⁶⁷⁴. Il naît ainsi une relation directe avec Dieu. B. Ngandu, en analysant la gémellité Luba du Kasai, souligne le lien intime entre Dieu et les jumeaux : « Là où l'homme ordinaire ou les mânes des ancêtres ne peuvent procréer qu'un seul être humain, Dieu, lui, en produit deux, trois, quatre, etc. »⁶⁷⁵. Le sens de cette phrase est de dévoiler que si les naissances singulières sont sous la responsabilité de Dieu par la médiation des hommes ou des ancêtres, les naissances multiples relèvent « de Dieu qui intervient directement lui-même dans le processus de procréation »⁶⁷⁶. B. Ngandu passe à côté du sens lorsqu'il interprète que « la gémellité représenterait la réincarnation de Dieu lui-même, c'est-à-dire la réincarnation de ses propres forces fécondatrices »⁶⁷⁷. L'interprétation correcte est que Dieu a la prérogative absolue de multiplier les forces fécondatrices de la femme⁶⁷⁸. Dieu étant éminemment puissant que les autres puissances, il donne infiniment plus qu'eux ; Il donne au-delà de supplications et des

⁶⁷¹ Cf. Aloysius M. Lugira, *African religion*. World Religions, New York 1999, 51-61.

⁶⁷² L.- V. Thomas, *La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations*, 84.

⁶⁷³ L.- V. Thomas, *La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations*, 84.

⁶⁷⁴ Cf. P. Erny, *L'enfant dans la pensée traditionnelle*, 105 : « Au Gabon, on donne parfois le nom de Dieu aux jumeaux masculins...Les Nzima les considèrent comme donnés directement par le Dieu suprême et on les appelle "enfants de Dieu" » ; J. S. Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung* Berlin/New York 1974, 147 : « In Zentralafrika z.B sind sie als „die Kinder Gottes und des Himmels“ (*Tilo*) bekannt... » ; J. S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1982, 80 : «The Tonga name for God is *Tilo*, a word which also means "the blue sky"...The mother of twins is called *Tilo* and the twins are called 'Tilo's children' » ; R. Brain, *Friends and Twins in Bangwa*, in: M. Douglas & P. Kaberry (éd.), *Man in Africa*, Londres 1969, 213-227, 227 : « Twins in many parts of the Bamenda Grassfields to the north of Bangwa are referred to as 'children of God' and undergo rituals after birth » ; A.

⁶⁷⁵ B. Ngandu, *Les jumeaux chez les Baluba Bena Mpuku*, cité par SMSG, 391.

⁶⁷⁶ SMSG, 391.

⁶⁷⁷ B. Ngandu, *Les jumeaux*, 391.

⁶⁷⁸ Cf. SMSG, 392.

attentes des hommes : « il est la surabondance même »⁶⁷⁹. C'est pourquoi il est inadéquat d'admettre que la dyosynchrogénésie dans ce contexte soit interprétée dans le sens de l'incarnation ou de la réincarnation. Car c'est ne pas Dieu lui-même qui se donne ou se redonne. Il manifeste seulement dans l'avènement des jumeaux son pouvoir de faire exister de façon surabondante.

Cette pensée veut mettre en relief que Dieu passe outre la médiation des ancêtres, de génies et des dieux secondaires pour donner lui-même vie aux jumeaux. Dieu manifeste sa toute-puissance par leur naissance. Dans son étude de la gémellité du peuple Moundang du sud-ouest du Tchad, A. Adler explique que les jumeaux sont en relation directe avec le ciel, concept englobant du soleil et de Dieu. « Les jumeaux, renchérit-il, sont l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire non pas comme dans une naissance ordinaire où l'union des sexes est cause matérielle, Dieu étant cause efficiente, pour parler la langue d'Aristote, mais en tant que Dieu est alors, à la fois, cause matérielle et cause efficiente. "C'est Dieu qui a voulu les jumeaux et a déposé les âmes jumelles dans leur sang" »⁶⁸⁰. J.-F. Vincent déchiffre une pensée semblable chez les Mofu-Diamaré. Ceux-ci insistent fermement sur le rapport entre les jumeaux et le grand Dieu, *Bay 'erlam* "Prince, Seigneur du Ciel"⁶⁸¹. « Les jumeaux sont "l'affaire de Dieu" *tek ma Bay erlam* la chose de Dieu. C'est Dieu lui-même qui a dit à la femme de mettre deux enfants au monde (d'un seul coup) »⁶⁸². Voilà pourquoi les Mofu-Diamaré nomment les jumeaux les « fils de Dieu » ou « les enfants de Dieu ». Ils appellent les jumeaux de sexes différents « les jumeaux de Dieu ». Celui-ci se trouve « à l'origine de chacune de ces naissances extraordinaires qui sont multiplication : deux enfants au lieu d'un... »⁶⁸³. Contrairement aux divinités subalternes et aux ancêtres, qui se (re)incarnent dans les jumeaux, la gémellité négro-africaine n'a jamais imaginé la possibilité d'une incarnation du Dieu suprême lui-même. Dans les jumeaux, il ne se fait pas homme. Il n'est absolument pas leur père biologique. Son action consiste à créer directement les jumeaux dans l'histoire, faisant ainsi exception à la naissance ordinaire, où il intervient par médiation invisible des divinités, des ancêtres et des génies.

Certes, les deux premiers rapports des jumeaux au monde invisible donnent l'impression que le Dieu suprême serait un *Deus incertus*, *Deus Otiosus*, *Deus*

⁶⁷⁹ SMSG, 392.

⁶⁸⁰ A. Adler, Les jumeaux sont rois, in : L'Homme 13 (1973), 167-192, 185-186.

⁶⁸¹ Cf. J.-F. Vincent, Les enfants pas comme les autres, 110.

⁶⁸² J.-F. Vincent, Les enfants pas comme les autres, 110.

⁶⁸³ J.-F. Vincent, Les enfants pas comme les autres, 110.

*absconditus, Deus remotus*⁶⁸⁴, qui laisserait le contact avec le monde visible aux ancêtres, aux génies et aux dieux secondaires. Or le dernier rapport démontre que la transcendance ou «l'éloignement» de Dieu ne signifie pas absence : Il s'instaure clairement une double articulation relationnelle, descendante et ascendante entre Dieu et les jumeaux, et par les jumeaux entre Dieu et les autres hommes. De la première, on peut dire que Dieu crée directement les jumeaux dans l'histoire. On n'a pas besoin d'une autre confirmation que celle-là. Il agit bel et bien dans l'histoire sans passer par la médiation, quelle qu'elle soit. Quant à la relation ascendante, on peut d'abord citer ici la tradition du peuple Tonga. « En temps de danger, ...les gens dans un village disent au jumeau, "aide-nous ! Tu es un enfant de Dieu..." L'enfant sort et prie à Dieu, et quand le danger est terminé, les gens remercient l'enfant »⁶⁸⁵. Ensuite, les Mofu-Diamaré sont convaincus que les jumeaux, issus de la volonté de Dieu, conservent durant toute leur vie le pouvoir « de se rapprocher du Dieu du ciel, de le rencontrer et de lui parler »⁶⁸⁶. Les jumeaux assument ainsi le rôle d'intermédiaires directs entre Dieu et la société humaine. Il y a là une conception de Dieu proche des hommes, qui écoute leurs prières et agit dans leur histoire.

5.2.4. L'ordre hiérarchique des êtres invisibles

Le point de départ gémellaire à la découverte du monde invisible a permis de se faire une idée sur l'identité de quatre sortes d'êtres invisibles : les ancêtres, les esprits (ou génies), les dieux secondaires et le Dieu suprême. Ils constituent les membres

⁶⁸⁴ Cf. Uchenna A. Ezeh, *Jesus Christ the ancestor*, 49: « In the absence of conspicuous and elaborate rituals for the Supreme Being, the African concept of God has fallen prey to misunderstanding. African notion of God has variously been branched as a *Deus otiosus* (an inactive God), a *Deus absconditus* (a hidden and withdrawn God), and a *Deus remotus* (a God remote to worshippers)»; Bede Ukwuije, *Trinité et inculturation*, Paris 2008, 341: Cette absence de culte au Dieu suprême a donné naissance, dans les années 1950-1960, à la théorie de Mircea Eliade selon laquelle le Dieu africain serait un *deus incertus, deus remotus*, ou encore *deus otiosus*. Mais les études récentes tentent de sortir de cette théorie de la religion pour expliquer autrement l'absence de culte direct à Dieu dans les religions traditionnelles. On conçoit alors l'éloignement de Dieu à la fois comme la condition de la naissance de la liberté de l'être humain et comme la volonté des RTA de respecter la liberté de Dieu. Pour sa part, le théologien nigérian Elochukwu Uzukwu pense que l'éloignement de Dieu est la preuve que la religion traditionnelle Igbo ne veut pas impliquer Dieu dans la gestion de la violence dans la société. La violence est laissée aux mains d'autres divinités facilement mobilisables pour la guerre. Dieu n'est pas partisan » ; Patrick A. Kalilombe, *Spirituality in the African Perspective*, in : R. Gibellini, *Paths of African Theology*, London 1994, 115-135, 121: «Some observers, intrigued by this, have concluded that the Supreme Being is a remote, even "otiose", deity, indifferent to creation This is a gross misunderstanding...But then, it is important to understand the significance of this "distance"»

It is not absence by any means, for, as it is often repeated, the presence of God is so obvious that you do not have to convince people about it. Rather, it is a special type of presence: a presence that operates concretely through mediation. *God's presence asserts itself through the interaction of heaven and earth, the visible and the invisible* ».

⁶⁸⁵ J. S. Mbiti, *Concepts of God*, 94.

⁶⁸⁶ J.-F. Vincent, *Les enfants pas comme les autres*, 10.

essentiels, y compris les autres morts et les enfants non encore nés, de l'univers invisible africain. L'ordre hiérarchique diffère d'une religion à une autre. Les divinités secondaires omniprésentes dans les visions du monde de l'Afrique occidentale disparaissent dans d'autres parties du continent africain. Les ancêtres sont soit supérieurs soit inférieurs aux génies. Leurs rôles dépendent souvent de leur place dans l'organisation hiérarchique. « Dans la plupart des religions négro-africaines, les ancêtres sont des intermédiaires inévitables entre les divinités secondaires et l'homme (Diola), entre Dieu et l'homme (ba-Kongo de l'Inkisi) ; ils sont censés porter l'offrande des fidèles et intercèdent en leur faveur auprès des puissances supérieures. Si les ancêtres, dans la pyramide des êtres-forces qui constitue l'univers, se situent plus près de Dieu que ne le sont les génies, le culte que l'on leur adresse l'emporte en importance et en efficacité sur l'"animisme" (le cas est évident pour les noirs de l'Inkisi) ; mais, si les génies l'emportent hiérarchiquement sur les ancêtres, l'inverse se produira (ainsi le culte de *Boekiin* estompe l'ancestrisme chez les Diola) »⁶⁸⁷.

Par ailleurs, on doit admettre la complexité des rôles des entités invisibles. Bien que la médiation soit un rôle crucial de l'ancestralité dans maintes sociétés négro-africaines, « elle n'est pas un facteur indispensable du statut ancestral. Elle est en effet absente du culte des ancêtres de certaines communautés, et certains anthropologues pensent qu'elle est un plus tard venu dans ce culte, probablement en raison de l'influence chrétienne »⁶⁸⁸. A. Shorter relève quatre points suivants : tout d'abord, les ancêtres sont très souvent moins de médiateurs que « des compagnons liturgiques »⁶⁸⁹ des vivants qui invoquent le créateur. Ils lui adressent des prières « en solidarité avec eux »⁶⁹⁰. De plus, chez les Kimbu du Sud de Tanzanie et les Mende de Sierra Leone, Dieu est considéré comme un intercesseur auprès des ancêtres, à qui on demande de garantir que ceux-ci fassent leurs devoirs envers leurs descendants. Ensuite, il y a la *départementalisation* de la providence divine. Quelques départements de la providence divine sont délégués aux dieux secondaires, esprits et ancêtres, alors que quelques autres sont réservés exclusivement à Dieu lui-même. Certains agissent tellement de manière autonome de telle sorte que leur relation au Dieu suprême devient problématique⁶⁹¹. Il arrive aussi, c'est le constat de L.-V. Thomas et R. Luneau, que le culte des divinités de premier plan l'emportent sur le Dieu suprême ; par exemple, « le culte que les Zulu

⁶⁸⁷ L. V. Thomas, *La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations*, 84.

⁶⁸⁸ C. Nyamiti, *African Ancestral Veneration*, 16; A. Shorter, *Ancestor veneration revisited*, 199-200.

⁶⁸⁹ A. Shorter, *Ancestor veneration revisited*, 199.

⁶⁹⁰ A. Shorter, *Ancestor veneration revisited*, 199.

⁶⁹¹ A. Shorter, *Ancestor veneration revisited*, 200.

(Afrique du Sud) vouent à Unku-lunkulu, l'ancêtre primordial, fait oublier presque totalement le Dieu suprême Ndyambi-Karunga »⁶⁹².

5.3. Les jumeaux comme hommes exceptionnels

Si plusieurs religions africaines soulignent l'extranéité des jumeaux, elles n'obnubilent pas la réalité de leur humanité. Ils sont des êtres invisibles réincarnés ou incarnés. Ils sont des vrais hommes, mais jamais des hommes ordinaires. Ils sont vénérés comme des hommes exceptionnels. Deux points vont aider à scruter le caractère extraordinaire des jumeaux : la place des jumeaux dans la dynamique du cycle de vie humain et les titres gémellaires.

5.3.1. Les jumeaux dans le cycle de vie humain

En Afrique, être homme n'a jamais été un fait ponctuel ou statique. C'est une articulation dynamique, qui débute dans le monde invisible en passant par le monde visible et se termine dans le monde invisible. Cette dynamique « qui assure la continuité est donc un cycle dans lequel chaque homme passe par divers états et étapes »⁶⁹³. Référons-nous à trois modèles, afin de mieux comprendre le cycle de vie du négro-africain:

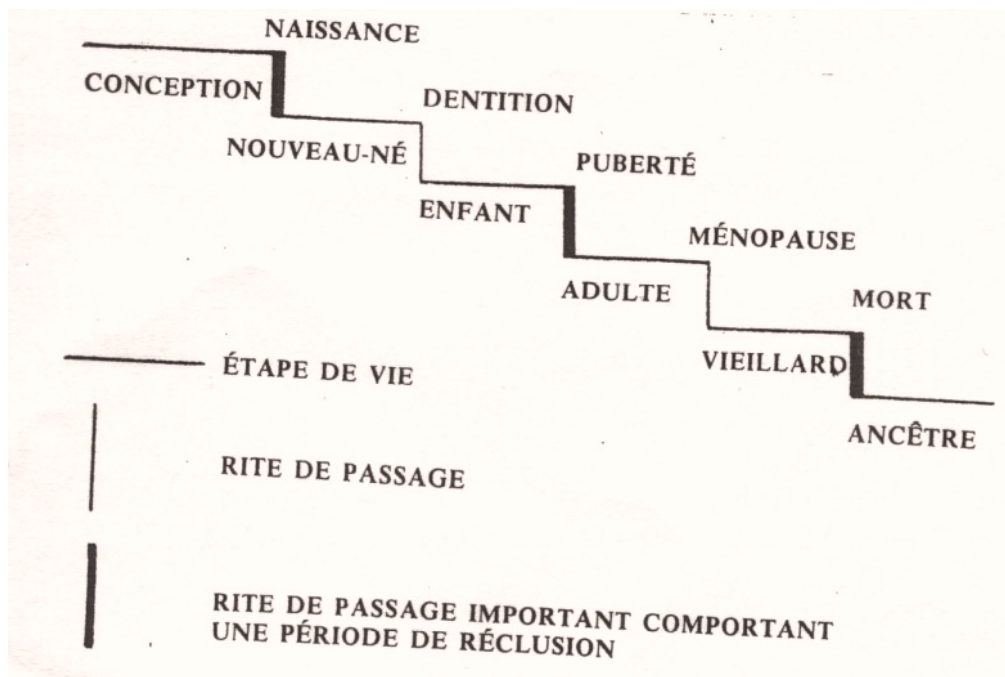
- Le modèle de R. Luneau et P. Eschmann : le cycle de vie comprend « l'attente pour celui qui n'est pas encore né, et dont on considérera souvent qu'il prendra l'enveloppe d'un défunt ; la naissance ; l'initiation qui est re-naissance et anticipation de la mort ; la vie d'ici-bas qui est tendu vers le statut d'ancien (ancêtre pas-encore-mort) ; la mort proprement dite ; puis un état précaire qui suit la mort où le défunt a encore besoin des vivants, jusqu'au statut définitif d'ancêtre à part entière, décerné progressivement (ancestralisation) et auquel tous n'ont pas véritablement accès »⁶⁹⁴.

⁶⁹² L.-V. Thomas & R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, 102.

⁶⁹³ R. Luneau & P. Eschmann, *Ancêtres en Afrique noire*, 44.

⁶⁹⁴ R. Luneau & P. Eschmann, *Ancêtres en Afrique noire*, 44.

- Le modèle de L.-V. Thomas et R. Luneau valable dans les religions bantu sud-africaines ⁶⁹⁵(cf. le schéma ci-dessous) : le processus de vie humain embrasse six étapes de vie reliées entre elles par cinq rites de passage. Les étapes sont les suivantes : conception, nouveau-né, enfant, adulte, vieillard et ancêtre. Ils distinguent les rites de passages les plus importants intégrant une période de réclusion, notamment la naissance, la puberté et la mort, des ceux moins importants : la dentition et la ménopause.



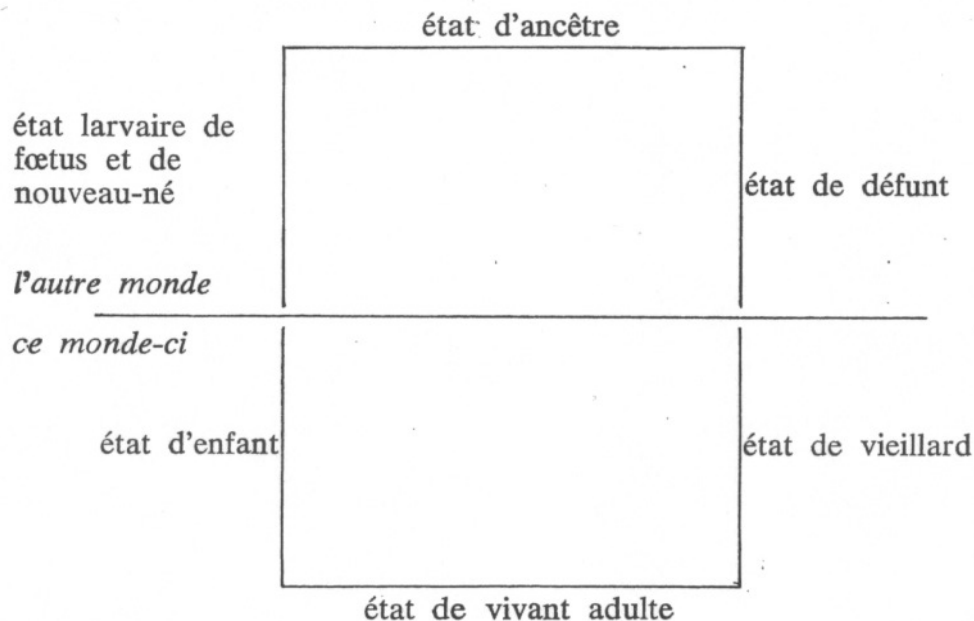
- Le dernier modèle est celui de deux schémas de P. Erny :

Schéma simple I ⁶⁹⁶ :

⁶⁹⁵ L.-V. Thomas & L. Luneau, Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique, Paris 1977, 26.

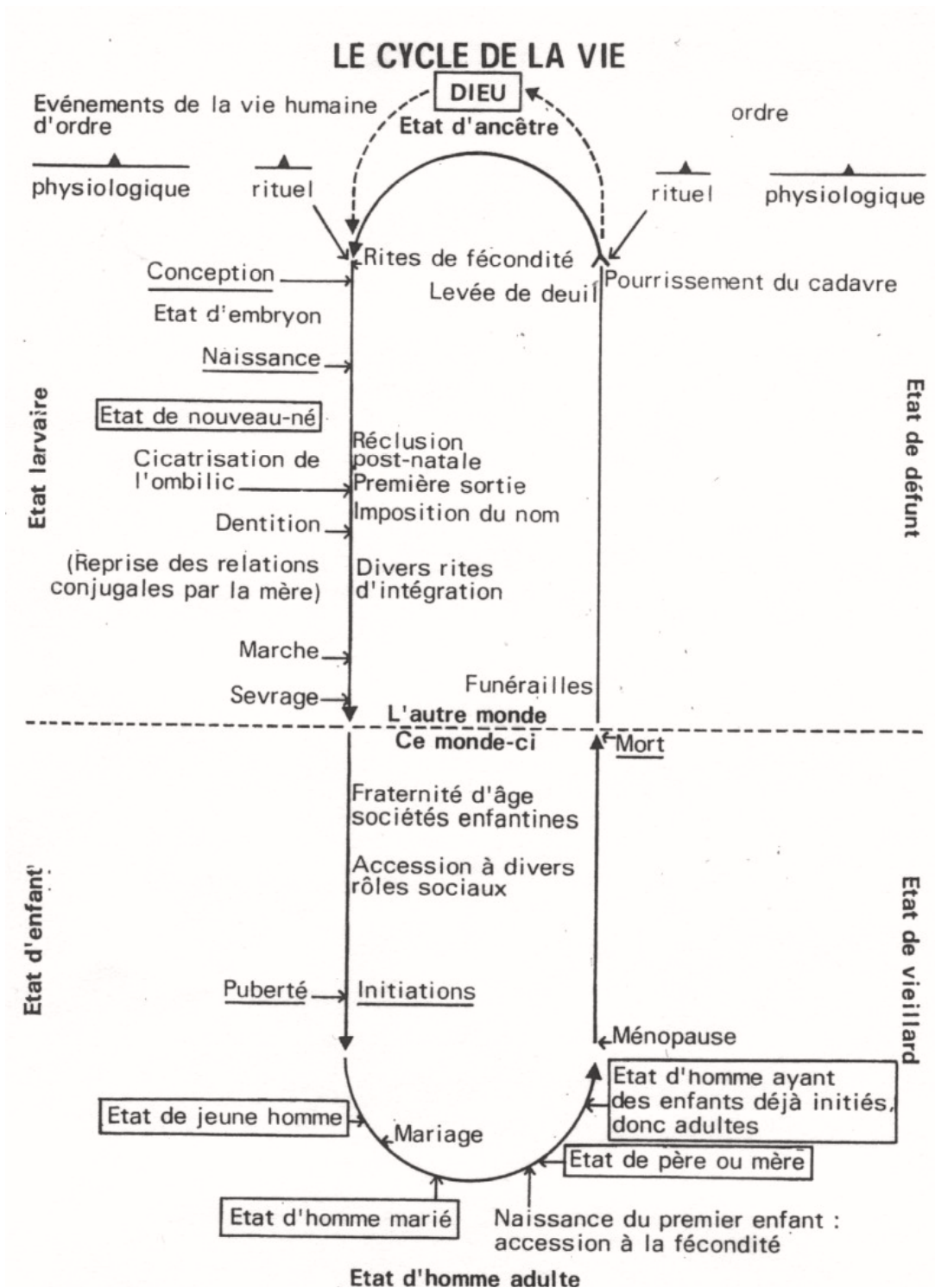
⁶⁹⁶ Cf. P. Erny, Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire. Naissance et première enfance, Paris 1988, 46.

Ce schéma énumère six états : l'état larvaire, l'état d'enfant, l'état d'homme adulte, l'état de vieillard, l'état de défunt et l'état d'ancêtre. Il est dépouillé de rites de passage et insiste sur la correspondance deux à deux de ces états. L'état d'homme adulte, épice de l'édifice sociale a sa vivante antithèse l'état d'ancêtre dans le monde invisible. À l'état d'enfant qui se libère lentement du monde invisible correspond l'état de vieillard qui quitte petit à petit ce monde. Ils sont tous deux à la frontière avec l'autre monde. L'un en sort et l'autre y entre. C'est la même chose pour les deux autres restants. Ils sont des états intermédiaires du monde de l'au-delà : tout comme l'état de défunt est l'attente de la réinsertion dans la nouvelle existence, l'état larvaire est la salle d'attente pour le monde visible. La frontière entre le monde invisible et visible ne se réduit pas aux événements naturels de la naissance et de la mort, car l'enfant non-sevré appartient encore au monde invisible.



- Schéma complexe II⁶⁹⁷ (cf. page suivante) est plus complet que les précédents. P. Erny enrichit le squelette du schéma I d'un processus des événements de la vie humaine d'ordre physiologique et des différents rites y afférant.

⁶⁹⁷ P. Erny, L'enfant dans la pensée traditionnelle, 144.



Le cycle de vie humain dans les religions africaines est conçu comme une articulation du monde invisible et du monde visible. Le début de la vie humaine est mis en rapport avec les êtres invisibles. Les êtres à naître sont identifiés différemment : généralement, ils sont « un don de vie » de Dieu par la médiation des ancêtres, des génies et des dieux secondaires. Quelquefois, c'est Dieu lui-même qui donne directement. La pensée africaine ne s'arrête pas là. Elle imagine aussi un mode de

préexistence. En étudiant la mythologie du Bomenon du peuple Ewe-Mina du Sud-Togo, E. J. Pénoukou montre que « les petits d'homme » vivent dans l'univers prénatal « attendant d'être lâchés sur l'orbite de l'histoire existentielle »⁶⁹⁸. C'est le personnage spirituel Bomenon, le résident (no) de l'univers prénatal (Bome), qui a reçu du Dieu créateur (Mawu), la mission de les introduire sous forme réduite dans le ventre de la femme⁶⁹⁹. Il existe deux façons de parler de préexistence. Dans la première, on considère certaines personnes, en l'occurrence les dieux secondaires, les génies ou encore les ancêtres éternels mythiques. La naissance de certains enfants est alors vue comme une incarnation des entités natives du monde invisible. Ils viennent pour la première fois sur la terre en tant qu'êtres humains. La seconde éclaire la venue de certains enfants comme étant une réincarnation, qui n'est jamais comprise comme conséquence de la vie morale antérieure, à l'instar de l'Inde ou de la Grèce⁷⁰⁰. Elle se comprend dans le cadre de la conception anthropocentrique négro-africaine: l'homme est le centre du monde⁷⁰¹. Ensuite, elle suppose « une conception complexe de la personne humaine »⁷⁰². L'homme a plus de deux principes fondamentaux⁷⁰³.

⁶⁹⁸ E. J. Pénoukou, *Christologie au village*, in: Fr. Kabasele, J. Doré & R. Luneau, *Chemins de la christologie africaine, Jésus et Jésus Christ* 25, Paris 2001, 86.

⁶⁹⁹ E. J. Pénoukou, *Christologie au village*, 86.

⁷⁰⁰ Cf. L. Kesteloot, *L'ancêtre dans les systèmes de pensée africains*, 1970 : « Et pourrait-on la comparer à la métempsychose dans l'hindouisme et le bouddhisme ? Il semble bien que non. Car dans les religions de l'Inde la réincarnation suit des lois fondées sur une éthique ; l'homme se réincarne dans la caste supérieure ou inférieure, voire dans l'animal selon sa conduite durant sa vie antérieure. En Afrique, point de *karma*. On se réincarne dans sa famille tout bonnement, et en fonction de sa force vitale d'ancêtre. La vie supplémentaire ne sanctionne pas la vie précédente » ; A. Couture, *Transmigration et réincarnation*, in : F. Lenoir & Y. Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des religions*, vol.2, Paris 2000, 1948 : « Bien qu'il ne soit pas la conséquence directe des actions accomplies durant la vie (comme c'est le cas en Inde et en Grèce et dans les enseignements qui en dépendent... »

⁷⁰¹ Cf. L. Kesteloot, *L'ancêtre dans les systèmes de pensée africains*, 1971 : «...l'eschatologie africaine ne prévoit pas la fin du monde et ne souhaite pas l'arrêt des cycles des vies. Elle vise au contraire à l'éternité sur la terre. La seule façon de l'obtenir est d'annuler la mort, en assurant au trépassé le même statut qu'au vivant ; mieux, un statut supérieur, avec plus d'autorité, plus de puissance, *plus de liberté, y compris celle de revenir en chair et en os* sur cette bonne terre que personne n'a envie de quitter». C'est nous qui soulignons; D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris 1970, 13 : « C'est sur cette vision qu'a l'homme de sa situation et de son rôle qu'est basée toute la vie spirituelle du noir. Il n'y a pas là l'idée d'une finalité en dehors de l'être humain. Celui-ci n'est pas fait pour Dieu, ou pour l'univers. Il existe pour lui-même ; il porte en lui la justification de son existence et de sa perfection religieuse et morale. Ce n'est pas pour "plaire" à Dieu ou par amour pour lui que l'Africain "prie", implore et accomplit des sacrifices, mais pour devenir soi-même et pour réaliser l'ordre dans lequel il se trouve impliqué » ; 27 : « Dès le début de cette synthèse, l'Homme, nous l'avons vu, est apparu comme le centre du monde, comme un être aussi, conscient de sa puissance. Il était nécessaire de le définir par rapport à lui-même et par rapport à toute la création pour parvenir, ensuite, à le situer exactement face à la divinité ».

⁷⁰² A. Couture, *Transmigration et réincarnation*, 1948.

⁷⁰³ L. Kesteloot, *La personne en Afrique noire : un « nœud de participations*, in : F. Lenoir & Y. Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des religions*, 1723-1727, 1723 : « Lorsqu'on parcourt les représentations que les Africains traditionnels se sont faites de la personne humaine, on est d'abord surpris par leur diversité. Selon les ethnies, la personne serait constituée de plusieurs éléments principaux, de trois à sept ou huit, lesquels peuvent se subdiviser jusqu'à trente, comme l'affirme Youssouf Cissé pour les Manding (Bambara, Malinke, Sominke) » ; A. Stamm, *Les religions africaines*, Paris 1995, 22-23 ;

La réincarnation négro-africaine est un ensemble « de croyances non théorisées et extrêmement variables »⁷⁰⁴. Les chercheurs divisent ces croyances en deux catégories principales : d'une part, ils parlent de « la réincarnation symbolique »⁷⁰⁵ ou « réincarnation nominale »⁷⁰⁶ : il est question de l'influence vitale constante et irrévocable de l'ancêtre (ou défunt) sur l'enfant, une sorte de parrainage du premier sur le dernier⁷⁰⁷. D'autre part, il s'agit de « la réincarnation réelle »⁷⁰⁸, dite aussi « réincarnation littérale »⁷⁰⁹. Elle est soit partielle, c'est-à-dire une cession de quelque(s) principe(s), sans qu'il perde son identité personnelle dans l'au-delà⁷¹⁰ ; soit totale : c'est « la réincarnation proprement dite (stricto sensu) qui est une reproduction du défunt »⁷¹¹.

Inserés dans la dynamique du cycle de vie négro-africain, les jumeaux apparaissent d'emblée comme des êtres venus d'ailleurs, qui sont, comme tout être étranger, des êtres sacrés, doués « de potentialité magico-religieuse, surnaturellement bienfaisant ou maléfisant »⁷¹². C'est la raison pour laquelle les rites qu'on leur applique sont particuliers, difficiles et durent parfois des années. Leur droit d'aînesse se comprend selon deux traditions. L'une applique la logique normale de la naissance. L'aîné est celui qui naît le premier. L'autre tradition renverse la logique précédente. Une telle pratique se base sur la coutume, selon laquelle les plus jeunes marchent devant les aînés, afin d'être protégés par eux. Le jeune frère est souvent envoyé en mission pour préparer la venue de son frère aîné. Pendant l'accouchement des jumeaux, l'aîné

⁷⁰⁴ L. Kesteloot, *La personne en Afrique noire*, 1723.

⁷⁰⁵ L. V. Thomas & R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, 98.

⁷⁰⁶ A. Schorter, *Ancestor veneration revisited*, 201: "Although anthropologists speak of "nominal reincarnation" predominating in Eastern Africa, the word "nominal" here does not mean "devoid of reality". A name denotes a personal presence, and the bestowal of names across alternate generations is not only a classificatory device for strengthening lineage solidarity, it also represents a belief in a real, spiritual relationship between a person and his namesake".

⁷⁰⁷ L. de Heusch, *Les systèmes de pensée magico-religieuse bantous*, In : André Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle*, T.3 *L'univers philosophique*, Paris 1997, col. 1482a-1490b, 1483b : « Comme les morts ordinaires séjournant au Kalunga, ils sont susceptibles de "suivre les vivants", hommes et femmes. Je n'adopterai pas le point de vue des auteurs qui déchiffrent dans cette formule une croyance à la réincarnation. Les Luba disent exactement qu'un esprit ou un défunt "suit" un enfant et rien d'autre. Ce rapport de contiguïté se manifeste par l'homonymie qui relève clairement du parrainage (...). Lorsque les Luba affirment que le défunt renaît "selon le nom", ils indiquent clairement que cette "réincarnation" est une façon de parler, éliminant toute idée de métempsychose »;

⁷⁰⁸ V. Thomas & R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, 98.

⁷⁰⁹ A. Shorter, *Ancestor veneration revisited*, 201: "In African tradition, it is not only that human beings become 'ancestors', but 'ancestors' become human beings again. In West Africa belief in literal reincarnation is strong. In Nigeria for example, among the Ibo, Edo and Nupe, are found beliefs in transmuted souls or 'repeaters'. People can be born again of the same or different mothers..."

⁷¹⁰ Cf. H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris 1960, 10 : « On trouve aussi chez les Achanti de la Gold Coast quatre principes spirituels : 1° Le sang qui vient de la mère (c'est une société matrilinéaire) et qui, après la mort, se réincarne dans une femme de la famille maternelle ; 2° Un principe qui vient du père et, après la mort, rejoint son groupe ; 3° L'âme qui vient de Dieu et qui y retourne ».

⁷¹¹ V. Thomas & R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, 98.

⁷¹² J. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1991, 36.

est précédé par son jeune frère⁷¹³. La gémellité négro-africaine « met au premier plan les cérémonies dites de dation du nom »⁷¹⁴ Il s'agit de donner aux jumeaux et jumelles des noms spécifiques à eux équivalents aux prénoms d'Occident. « Grâce aux noms qui leur sont réservés, ils sont distingués entre eux et désignés par rapport aux autres nouveaux-nés. Les termes choisis ont un sens évident. Parfois la coutume prescrit de renommer les enfants aînés ou puînés ainsi que le père et la mère »⁷¹⁵

Après leur naissance, on dénombre d'abord les « rites de purification »⁷¹⁶, qui signifient vraisemblablement que « dans les sociétés où les jumeaux sont les bienvenus, la puissance négative dont ils sont aussi des supports ou des véhicules doit être mise hors d'état de nuire, hors circuit, en tout cas son pouvoir d'action doit être au moins potentialisé, "refroidi" »⁷¹⁷. De plus, on doit citer les « rites d'intégration ou d'agrégation »⁷¹⁸. Il s'agit de leur réserver un accueil qui leur convient, de faire tout pour les garder aussi longtemps que possible. Il faut se garder coût que coût de les contrecarrer, de les frustrer pour la simple raison que « ne venant pas d'eux-mêmes et chargés d'une mission, ils sont tenus de demeurer fidèles à leur devoir et sont de ce fait susceptibles. Au moindre mécontentement, à la moindre contrariété, ils risquent de s'en retourner là d'où ils viennent. Après tout, ne sont-ils pas des messagers ? »⁷¹⁹.

À ce sujet, on doit donner raison à J.-P. Mayele qui, paraphrasant R. Zazzo qui qualifie les paires des jumeaux non pas comme des « couples exceptionnels », mais comme des « couples excessifs »⁷²⁰, place l'avènement et l'accueil de la dyosynchrogénésie sous le signe de l'excès. En écho à l'excès d'être des jumeaux (deux en même temps, au lieu d'un seul qu'on attend d'ordinaire), la communauté villageoise réplique par l'excès de l'accueil. Dans certaines sociétés africaines, l'annonce de la naissance des jumeaux suscite la fête de tout le village ou de tout le royaume⁷²¹. « La société s'émerveille devant cette réalité étonnante de la procréation

⁷¹³ SMSG, 439: « Quant au statut d'aîné, celui-ci est souvent, dans nombre des cultures archaïques, tant en Afrique noire (...), à l'inverse de l'ordre de naissance. Dans bon nombre de ces cultures, est aîné (e), le (a) jumeau (elle) qui est né (e) en second lieu. La raison souvent invoquée de cette manière de hiérarchiser à rebrousse temps les jumeaux s'inspire des habitudes culturelles : soit que l'aîné passe pour celui qui doit assurer la sécurité du plus jeune sur le chemin de vie où ils sont lancés et pour le mieux le faire, il doit se placer "derrière" son protégé... »

⁷¹⁴ C. Gros, *Inclassables jumeaux, et pourtant. Place et signification des jumeaux en anthropologie sociale*, in: C. Savary & C. Gros, *Des jumeaux et des autres*, 25-50, 27.

⁷¹⁵ C. Gros, *Inclassables jumeaux*, 27.

⁷¹⁶ SMSG, 409.

⁷¹⁷ SMSG, 409.

⁷¹⁸ SMSG, 409.

⁷¹⁹ SMSG, 412-413.

⁷²⁰ R. Zazzo, *Le paradoxe des jumeaux*, Paris 1995, 24.

⁷²¹ SMSG, 414.

gémellaire »⁷²². L'excès de la communauté se vérifie aussi sur trois plans : d'abord sur le plan langagier, on use un langage impudique et obscène dans des sociétés très pudiques conduisant parfois à insulter le chef du village ou le roi lui-même sans écoper des sanctions; ensuite sur le plan vestimentaire, on exige dans bon nombre de cultures que les jumeaux ou leurs parents soient quasi ou totalement nus lors de quelques cérémonies des rites gémellaires ; enfin sur le plan de la conduite sociale, il s'observe un relâchement du code de conduite sociale⁷²³.

Loin s'en faut d'interpréter le sens de la transgression des interdits fondamentaux de la société dans le sens d'une « régression rituelle »⁷²⁴ comme le pense P. Petit. C'est plutôt l'explication de J.-P. Mayele qui est convaincante : la dyosynchrogénésie « n'est, en principe, programmée par personne, et de ce fait elle s'impose comme une volonté supérieure à celle des hommes, c'est-à-dire celle des énergies primordiales elles-mêmes, qui exigent ce mouvement de recours, ce "temps" de rechargement des batteries socioculturelles sclérosées, usées par le fonctionnement organisé, réglementé de la société et des habitudes par le relâchement volontaire et généralisé de celle-ci. C'est ce que suppose la logique de la fête, en vertu de laquelle les excès de tous genres sont permis, sans que l'auteur n'encoure aucune correction, aucune sanction, et qui ne peut s'expliquer et se justifier parfaitement que par ce qui lui est propre, à savoir un autre excès : "excès d'être" »⁷²⁵.

Lors de l'éducation, les enfants jumeaux reçoivent une position de faveur. Les parents doivent ni les punir ni les contrarier. Ils doivent bénéficier d'un traitement équitable. « Il faut donc les traiter suivant la stricte égalité, sous peine...d'une rupture du fragile équilibre entre eux qui aboutirait à l'avantage d'un seul : le lésé ne manquerait pas de se retourner soit contre son père ou sa mère, soit contre son jumeau, allant jusqu'à le faire mourir »⁷²⁶. Dans d'autres sociétés, c'est le jumeau défavorisé, qui préférera rentrer dans l'au-delà⁷²⁷. À l'étape du mariage, pensent les Mofu, « faut-il marier le même jour des jumeaux garçons ou des jumelles pour éviter tout ressentiment possible de celui qui s'estimerait mal traité »⁷²⁸. Contrairement aux autres jeunes filles,

⁷²² L. Verbeek, Les jumeaux africains et leur culte. Chansons des jumeaux du Sud-est du Katanga, Tervuren 2007, 3.

⁷²³ SMSG, 414.

⁷²⁴ P. Petit, cité par SMSG, 415.

⁷²⁵ SMSG, 416.

⁷²⁶ J.-F. Vincent, Les enfants pas comme les autres, 108-109.

⁷²⁷ S. Diduk, Twins, Ancestors and Socio-Economic Change in Kedjom Society, 559: "It is also important that each twin be treated equally lest, overcome with jealousy and resentment, they die and join the ancestors".

⁷²⁸ J.-F. Vincent, Les enfants pas comme les autres, 109

elles bénéficient de la liberté de choix de leurs époux⁷²⁹ ou pour préserver l'égalité entre elles, elles ont l'avantage de se marier le même jour ou d'épouser toutes deux un seul homme, en l'occurrence le roi lui-même.

Venons-en à présent au rite de passage de la mort. Plusieurs sociétés négro-africaines lui accordent une place capitale, vu qu'il est une étape irréversible vers l'accomplissement de l'homme. Or quand il s'agit de jumeaux, elles affirment sans aucun doute leur immortalité : « les jumeaux ne “meurent” pas, mais s'en retournent chez eux, dans leur patrie, déçus, la plupart du temps, par l'inhospitalité et l'irrévérence des hommes à leur égard »⁷³⁰. Cette affirmation de foi négro-africaine : « un (e) jumeau (elle) ne meurt pas »⁷³¹ a pour fondement sa préexistence ontologique et signifie que l'être invisible « qui a visité et séjourné dans le monde visible est reparti : il continue sa vie »⁷³² dans le monde invisible. Les rites funéraires et l'état de vieillard ne constituent pas les conditions sine qua non de l'immortalité des jumeaux. De l'enfant au vieillard, tous les jumeaux bénéficient de ce privilège.

Il est de tradition dans bon nombre des cultures africaines qu'à la mort d'un des jumeaux, tout le monde dans la famille se comporte comme si rien ne s'est passé. Aucun membre de la famille ne doit pleurer et personne ne doit offrir ses condoléances à ses parents. L'enfant est enterré sans cérémonie funéraire. La « perte de l'un d'eux conduit, notamment chez les Yoruba, à le représenter sous forme d'une petite statuette de bois (*ibidji*) que sa mère ou son frère survivant lave, loge, nourrit et habille comme un enfant véritable »⁷³³. Cela vient de la logique de l'inséparabilité des jumeaux. La mort de l'un risque d'entraîner celle de l'autre. C'est pourquoi la société se donne le devoir de le faire revenir sous forme d'une statuette⁷³⁴. Si le deuxième jumeau meurt, on peut continuer à faire comme si les deux sont toujours vivants⁷³⁵ ou on organise le deuil comme si les deux venaient de mourir simultanément. Chez maints peuples, Ils ont même la prérogative d'être enterrés dans des lieux spéciaux différents de cimetières

⁷²⁹ Cf. J.-F. Vincent, Les enfants pas comme les autres, 109: « une jumelle est bien tranquille pour son mariage : pas de danger qu'on la contrarie et qu'on l'oblige à épouser un homme qu'elle n'aime pas... »

⁷³⁰ SMSG, 413.

⁷³¹ SMSG, 413.

⁷³² SMSG, 413.

⁷³³ J.-L. Le Quellec, Animaux doubles, 7.

⁷³⁴ Cf. P. Erny, L'enfant dans la pensée traditionnelle, 103 : « Chez les Yoruba, l'âme des jumeaux est considérée comme indivisible : à la mort de l'un d'eux on fait sculpter une paire figurines, l'une devant servir d'habitable à la part d'âme du défunt ».

⁷³⁵ Cf. A. Mayor, Jumeaux dogon: nouvelles enquêtes sur la mythologie et les cultes, in: C. Savary & C. Gros, Des jumeaux et des autres, 185-208, 205: « on a l'impression que la mort des jumeaux est passé sous silence, et que l'on continue les sacrifices pour faire croire qu'ils sont toujours vivants, ou pour s'attirer encore une part de leur bonheur d'être deux ».

ordinaires⁷³⁶. Le peuple bemba, par exemple, enterre les jumeaux à la bifurcation de la route⁷³⁷, symbole idéal de la dyosynchrogénésie. D'un seul chemin naissent deux chemins de même dimension que la précédente.

En définitive, il semble bien que la dyosynchrogénésie, qui « est une irruption dans le cycle vital normal d'une intensité de vie »⁷³⁸, jouit d'un statut spécial dans les cultures négro-africaines. Là où on accepte l'avènement des jumeaux comme un événement heureux, on n'oublie pas de souligner leur identité humaine. C'est pourquoi on les insère dans le cycle de vie humain normal. En même temps par le type des rites qui leur sont réservés, ils sont vénérés comme des hommes exceptionnels.

5.3.2. *Les titres gémellaires négro-africains*

Les jumeaux dans l'aire culturelle négro-africaine sont nommés de diverses manières. Ils sont désignés positivement comme des « visionnaires », « guérisseurs », « devins », « rois », etc.⁷³⁹ ; et négativement comme des « sorciers », etc.⁷⁴⁰. Il va sans

⁷³⁶ Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956, 129: "...Infant twins who die, as so often happens, are not buried, as other infants are, but are covered in a reed basket or winnowing-tray and placed in the fork of a tree, because birds rest in trees...When I asked a Nuer whether adult twins would be buried like other people he replied 'no, of course not, they are birds and their souls go up into the air'".

⁷³⁷ Cf. L. Verbeeck, *Les jumeaux africains et leur culte*, 26 : « On chante ainsi quand on va les enterrer, les jumeaux ; à un carrefour, eux ne se font pas enterrer là où leurs amis se font enterrer, jamais. Ce sont des chefs, c'est-à-dire de la route, à une bifurcation, au milieu, c'est là qu'on les enterre. On ne les met pas auprès de leurs amis, non, car ce sont des chefs ».

⁷³⁸ A. Adler, *Les jumeaux sont rois*, 191.

⁷³⁹ Cf. W. H. Sangree, *La gémellité et le principe d'ambiguïté...*, 69 : «...Il semble que de nos jours les jumeaux soient plus recherchés que jamais pour leurs dons de devins et guérisseurs...Il semblerait que les capacités de "contre-sorciers" imputées et conférées aux jumeaux soient assez stimulantes et gratifiantes pour remplir leur existence s'ils choisissent de ne pas se cantonner dans l'agriculture » ; S. Diduk, *Twins, Ancestors and Socio-Economic Change in Kedjom Society*, in : *Man. New Series*, 3 (1993), 551-571, 559: "Among the Kedjom, double twins are also said to be children 'with four eyes'. Two eyes in front and two in back of the head allow them to see what is hidden from ordinary person"; J.-L. Le Quellec, *Animaux doubles...*, 7: «...ces jumeaux qui sont guérisseurs et devins de naissance... ».

⁷⁴⁰ Cf. W. H. Sangree, *La gémellité et le principe d'ambiguïté...*, 67 : «...les jumeaux sont sorciers. Lors de la naissance des jumeaux les parents savent que le malheur les a frappés et que la mère est victime du pouvoir de sorcellerie qui a pénétré dans ses entrailles pendant la grossesse. Mais le jumeau, s'il parvient à l'âge adulte, est un sorcier d'un genre particulier. Contrairement aux autres sorciers son état ne fait aucun doute et n'est pas un secret ; on lui choisit en effet un nom parmi ceux qui sont réservés aux jumeaux. Qui plus est, un jumeau qui survit est un sorcier dont la substance d'ensorcellement a été libérée de ses aspects nocifs et profanes » ; 69 : « On croit que les jumeaux, après avoir été ainsi purgés de ce qu'il y a de mortifère dans la sorcellerie, restent des sorciers et possèdent toujours un pouvoir divinatoire. Si un jumeau – homme ou femme – veut devenir un docteur indigène, on attend de lui qu'il use de son pouvoir pour reconnaître les autres sorciers et remédier à leurs maléfices » ; S. Diduk, *Twins, Ancestors and Socio-Economic Change in Kedjom Society...*, 558 : *As Kedjom say, double twins have 'their own special witch'...The metaphorical extension of witchcraft to double twins points to the fact that, twins can use their powers to act anti-socially, to move in other than human form, and to see things which are hidden. They can cause serious illness to family members, though they do not kill them, an ability attributed to witches. Twins have the potential power of witches, although in their case it is of a lesser order with fewer disagreeable social consequences. Their powers are more ambivalent than*

dire que ces titres qualifient des personnes, à qui les sociétés africaines reconnaissent un statut particulier. Ce sont des personnes qui assument le rôle d'intermédiaires entre le monde de l'au-delà et ce monde visible. Ils jettent un pont entre le monde visible et le monde invisible. Le fait que beaucoup des cultures africaines donnent ces noms aux jumeaux implique qu'elles leur confèrent ce même « statut particulier et sont l'objet d'une vénération spéciale »⁷⁴¹. L'assimilation des jumeaux à toutes ces catégories de personnes établit un rapport de « ressemblance fonctionnelle »⁷⁴². Les jumeaux assument la fonction pareille à celle des devins, des guérisseurs, des rois, des prêtres, des sorciers⁷⁴³. Il s'avère toutefois que la fonction gémellaire est reconnue plus puissante et efficace que celle de tous les autres. Quand une société africaine reconnaît, par exemple, que les jumeaux sont des devins, elle s'empresse d'ajouter que les jumeaux sont plus puissants que les devins ordinaires. Il est pareil pour les autres fonctions. Toute la différence se situe dans le fait que le pouvoir gémellaire tient au fait qu'ils sont venus d'en haut, alors que celui des autres est souvent acquis par l'initiation, intronisation ou possession.

En résumé, on peut considérer les jumeaux comme étant des êtres exceptionnels. Ils sont des personnes à multiples facettes. L'une ou l'autre société de l'Afrique du Sud-Sahara en identifie une ou deux qualités sans toutefois épuiser la richesse d'être insondable qui les caractérise. Elle tente de l'incorporer à la catégorie des personnes, ayant pour tâche d'articuler le monde visible et le monde invisible. On se rend compte ensuite très tôt qu'ils en occupent la place éminente ou mieux qu'ils en dépassent les limites.

5.4. La médiation gémellaire

À observer de plus près, la médiation gémellaire est singulière. Elle ne se réduit pas à d'autres médiations dans les religions africaines. Pour comprendre cet aspect, on va comparer la gémellité à deux axes importants de l'imbrication du monde mythique et du monde historique : la royauté et le totémisme.

those of the witches and this shapes how people view them. They are feared like witches, yet admired and given respect because of their similarity to gods".

⁷⁴¹ R. Brand, Réalité anthropologique des jumeaux et cultes Vodou au Sud-Bénin, in: C. Savary & C. Gros, Des Jumeaux et des autres, 216-236, 219.

⁷⁴² SMSG, 457.

⁷⁴³ C. Gros, Inclassables jumeaux, 27: « ...les couples vivants de jumeaux participent du monde sacré et jouissent des dons de guérisseur, de sorcier, d'intercesseur, de devin ou de fécondateur. Ils sont en conséquence l'objet d'invocation lors de sacrifices et même lors de rites d'intronisation royale, puisqu'ils sont associés aux puissances régulatrices des cycles de régénération ».

5.4.1. *Les rapports entre la gémellité et la royauté sacrée*

Les relations entre la gémellité et la royauté sont étroites et réciproques. On remarque d'une part l'assimilation des jumeaux aux rois : On trouve une telle identification chez les Moundang affirmant sans équivoque que les « jumeaux sont rois »⁷⁴⁴ et chez les Nyamwezi Sukuma, qui complètent en disant : « les jumeaux sont des ancêtres rois »⁷⁴⁵. Se permettre d'affirmer que les jumeaux sont rois, c'est attester que, dès leur naissance, les jumeaux sont accueillis dans la famille des rois. D'autre part, il se dévoile « une assimilation en sens contraire, une sorte de "gémellisation" de la royauté »⁷⁴⁶. Les Nding Mbensie de la République Démocratique du Congo sont convaincus que les jumeaux sont le modèle du roi⁷⁴⁷. Les Swazi de l'Afrique australe poussent la réflexion plus loin en pensant que le corpus royal lui-même doit être gémellaire. Le corpus mystique royal se calque sur le modèle de la condition gémellaire⁷⁴⁸. « Le roi et la reine mère, assimilés aux jumeaux, règnent ensemble »⁷⁴⁹. Ainsi, c'est le roi qui se réfère aux jumeaux, c'est lui qui s'insère dans le groupe des jumeaux. On comprend alors pourquoi les Moundang disent avec insistance qu'« un roi n'est pas au-dessus des jumeaux »⁷⁵⁰.

L'anthropologie politique insiste sur les structures symboliques du pouvoir sacré. Elle jette un éclairage nouveau sur le modèle classique de « rois divins » proposé par J. Frazer. Elle trouve cette expression inopportune et incommode à caractériser les rois (ou chefs) africains, parce qu'ils ne sont pas à proprement parler divins comme l'était le pharaon égyptien. L'expression qui leur convient est celle de rois sacrés. À cet effet, « l'intronisation confère à la personne même du roi une propriété unique, dont on

⁷⁴⁴ A. Adler, Les jumeaux sont rois, 167 : « c'est à la royauté qu'on assimile les jumeaux et non à la simple qualité des chefs... »

⁷⁴⁵ S. Tcherkézoff, Logique rituelle, logique du tout. L'exemple des jumeaux nyamwezi (Tanzanie), 99 : « Le rite des jumeaux comprend une partie villageoise et une partie royale. Dans la première, le rite affirme l'identification jumeaux-ancêtres, dans la seconde l'identification jumeaux-rois... En effet, pour les Nyamwezi, "les jumeaux sont des rois", parole qui exprime une vérité générale aussi bien qu'elle commente le rite ».

⁷⁴⁶ A. Adler, Les jumeaux sont rois, 168.

⁷⁴⁷ Cf. Nkay Malu-Flar, Histoire des Ding Mbensia d'après les Traditions du Clan Nthsun (des origines à 1899), cité Par SMSG, 377 : « En effet, il semble que tous ces clans vouaient un certain culte aux jumeaux et aux personnes de leur entourage. Le pouvoir des jumeaux, reçu par la nature exceptionnelle de leur naissance, devait s'imposer à tous. - La naissance ou la mort des jumeaux ou de leurs parents mettait en branle toute la société. Les jumeaux étaient craints et respectés. Ils exerçaient ainsi un pouvoir d'ordre magico-religieux qui favorisaient d'une certaine façon la cohésion du groupe ».

⁷⁴⁸ Cf. H. Kuper, A Ritual of Kinship among the Swazi, in: Africa XIV (1944), 230-256; Id., An African Aristocracy: Rank among the Swazi of Bechnaland, Oxford 1947; Id., The Swazi: a Southern African Kingdom, New York 1963; T. O. Beidelman, Swazi Royal Ritual, in: Africa XXXVI (1966), 373-405.

⁷⁴⁹ L. De Heusch, Royautés sacrées. Bantous du Zaïre et de l'Afrique australe, in : Dictionnaire des mythologies 1870-1880, 1878.

⁷⁵⁰ A. Adler, Les jumeaux sont rois, 183.

approchera peut-être mieux la nature en suggérant qu'elle le transforme en "corps-fétiche" d'intérêt général »⁷⁵¹. La fonction du roi sacré est un pouvoir de nature « magico-religieuse »⁷⁵² ou mieux mystico-religieuse. C'est dans ce cadre qu'on peut bien comprendre le sens de la « fonction symbolique de l'inceste royal »⁷⁵³, de sa « forme substitutive d'un inceste alimentaire : l'anthropophagie »⁷⁵⁴ et le « régicide rituel »⁷⁵⁵ avec sa substitution humaine ou animale. Le roi n'obtient réellement « son statut sacré qu'au prix d'une transgression qui transforme radicalement son être »⁷⁵⁶.

L'identification des jumeaux au roi ne s'accomplit pas à tous les niveaux. La majorité de sociétés où cette assimilation est effective n'exige pas que le roi soit un jumeau⁷⁵⁷. Celui-ci ne tire pas sa qualité royale de l'intronisation. Il est de la famille royale dès la naissance par le fait de sa condition gémellaire. Cela veut dire que l'équation jumeau = roi se situe plus sur un double plan : d'abord, sur le plan de l'ambiguïté de l'être : les jumeaux et les rois sont des êtres ambigus, monstrueux, car ils sont précisément le lieu où s'intègrent et s'harmonisent deux forces antithétiques, bénéfique et maléfique. Ils représentent le principe d'équilibre des oppositions. Ensuite, sur le plan de médiation, les rois et les jumeaux sont des nœuds d'articulation du monde visible et du monde invisible. Ils sont des personnes chargées de mettre en communication les êtres invisibles (ancêtres, génies, divinités subalternes et Dieu) avec les êtres visibles. Il est alors compréhensible que les jumeaux, dès leurs naissances, soient accueillis dans la classe des rois, qui assument déjà le rôle mystico-religieux qui leur est aussi dévolu⁷⁵⁸.

Les sociétés qui insistent sur la gémellisation de la royauté sacrée veulent présenter la gémellité comme le modèle ou l'idéal de la royauté. Elles reconnaissent la suprématie de la gémellité par rapport à la royauté sacrée. La raison principale est que la médiation gémellaire a un soubassement ontologique. Les jumeaux sont des êtres invisibles devenus hommes (êtres visibles), des êtres invisibles qui élisent domicile parmi les

⁷⁵¹ L. de Heusch, Introduction, in: L. De Heusch, Chefs et Rois sacrés, systèmes de pensée en Afrique, 10, 1990, 7 ; S. Diduk, Twins, ancestors and socio-economic, 560 : "A complex process of ritual installation transforms a *fon* into a sacred being whose personal immortality is asserted through the fact that he never eats, is never ill and does not die"

⁷⁵² L. de Heusch, Introduction, in: L. De Heusch, Chefs et Rois sacrés, 7.

⁷⁵³ L. de Heusch, Introduction, in: L. De Heusch, Chefs et Rois sacrés, 15.

⁷⁵⁴ L. de Heusch, Introduction, in: L. De Heusch, Chefs et Rois sacrés, 15

⁷⁵⁵ L. de Heusch, Introduction, in: L. De Heusch, Chefs et Rois sacrés, 15, 16.

⁷⁵⁶ L. de Heusch, Introduction, in: L. De Heusch, Chefs et Rois sacrés, 14.

⁷⁵⁷ R. Brain cite le cas des Bangwa, dont les chefs choisissent les jumeaux pour leur succéder; cf. Id., Friends and Twins in Bangwa, 216 : « Twins, of all sorts, have special gifts and are considered very highly. Chiefs choose 'twins' to succeed them »

⁷⁵⁸ Cf. S. Diduk, Twins, ancestors and socio-economic, 560; 561: "For example, the Ashanti made all twins royal household members and symbols of the king's sacredness and fertility...The Kedjom resolve the paradox in yet another way, as one twin goes to the palace and one stays in the compound of its parents".

hommes. Pour cette raison, leur médiation est descendante. Ils ne doivent fournir aucun effort pour avoir la bienveillance du monde d'en haut. Ils sont déjà leurs représentants. Ils sont le symbole vivant du monde invisible. Par contre, la médiation royale a un soubassement électif. Il est choisi, initié et intronisé par les représentants de la communauté humaine. Ainsi donc, les jumeaux et les rois sont des médiateurs d'articulation de deux mondes, qui exercent le pouvoir des entités invisibles sur les êtres humains : les uns sous l'initiative des hommes qui les ont élus et intronisés et les autres sous l'initiative des entités invisibles qui les ont délégués.

En plus, on distingue deux sortes de médiation : Tant sur le plan invisible, les êtres surnaturels (dieux secondaires, les ancêtres et les génies) se font les médiateurs entre Dieu suprême et les êtres humains, tant sur le plan visible, les jumeaux et les rois, etc. se font les médiateurs entre les êtres invisibles et les êtres humains. Quelquefois, la médiation visible s'adresse directement au Dieu Suprême sans passer par la médiation invisible.

5.4.2. Le rapport entre la gémellité et le totémisme

Dans la religion Nuer, E. E. Evans-Pritchard relève le dogme suivant : « Les jumeaux sont des oiseaux »⁷⁵⁹. Cette identification des jumeaux aux oiseaux est une affirmation métaphorique⁷⁶⁰. L'absurdité de ce langage est confirmée par deux autres affirmations contradictoires. L'une dit que « les jumeaux ne sont pas des personnes » et l'autre, « les jumeaux sont une personne ». La dernière affirmation ne veut pas dire qu'ils sont un individu, mais qu'ils ont une personnalité unique⁷⁶¹. Selon lui, l'assertion métaphorique ne signifie pas un rapport dyadique entre les jumeaux et les oiseaux, mais plutôt un rapport triadique entre les jumeaux, les oiseaux et Dieu⁷⁶². Cl. Lévi-Strauss observe que la « croyance en une divinité suprême n'est pourtant pas nécessaire pour que s'établissent les relations de ce type »⁷⁶³. Dans les religions négro-africaines, les jumeaux ne renvoient pas seulement au Dieu suprême, mais aussi aux ancêtres, aux génies et aux dieux secondaires. Aussi faut-il reconnaître que la ressemblance entre les

⁷⁵⁹ Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 3; 128-129; Raymond Firth, *Twins, Birds and Vegetables: Problems of Identification in Primitive Religious Thought*, in: *Man*, New Series, 1 (1966), 1-17, 3-4.

⁷⁶⁰ Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 90; 132; Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962, 116.

⁷⁶¹ Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 128.

⁷⁶² Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 132: "The formula does not express a dyadic relationship between twins and birds but a triadic relationship between twins, birds, and God. In respect to God twins and birds have a similar character".

⁷⁶³ Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, 118.

jumeaux et les oiseaux n'est pas donnée d'avance. Elle se crée dans le contexte de l'interprétation religieuse.

Il s'avère que la théorie de la gémellité est intimement subordonnée à la théologie spécifique de la religion Nuer⁷⁶⁴. Pour celle-ci, vu que la dyosynchrogénésie est une « révélation spéciale de l'Esprit »⁷⁶⁵, les jumeaux sont des enfants de Dieu (*gat kwoth*) qui, par rapport à des hommes ordinaires dits « personnes d'en bas » (*ran piny*), sont appelés « personnes d'en haut » (*ran nhial*). Ils sont assimilés aux oiseaux qui sont eux-mêmes des enfants de Dieu et des êtres « d'en haut ». On ne doit pourtant pas perdre de vue que les jumeaux demeurent des hommes. À cet effet, ils sont jusqu'à un certain point « d'en bas »⁷⁶⁶. Pour bien comprendre leur position médiane, on se réfère aux oiseaux. Si dans l'ensemble, ceux-ci sont « d'en haut », on trouve parmi eux, ceux qu'on peut appeler « d'en bas » parce qu'ils volent rarement et préfèrent, même en cas de danger, courir et se cacher. C'est pourquoi les Nuer appellent les jumeaux du nom d'oiseaux d'en bas⁷⁶⁷.

On doit apprécier la profondeur de la pensée des Nuer, qui, par cette comparaison, traduit en quoi consiste la fonction médiatrice gémellaire entre Dieu et les hommes: « les jumeaux sont, par rapport aux autres hommes, comme des “personnes d'en haut” par rapport à des “personnes d'en bas” et, par rapport aux oiseaux, comme des “oiseaux d'en bas” par rapport à des “oiseaux d'en haut” »⁷⁶⁸. Tout comme les oiseaux, les jumeaux se définissent d'en haut et leur médiation ne peut être que descendante. Ils ne sont pas choisis par les hommes, mais envoyés par la puissance spirituelle. Ce qui leur donne une supériorité par rapport à d'autres médiations humaines. Ils sont la manifestation vivante et concrète de la puissance céleste parmi les hommes.

5.5. La gémellité comme expression de la plénitude de la vie humaine

La gémellité est l'expression de la plénitude de la vie humaine. Selon plusieurs spécialistes à l'instar de P. Tempels⁷⁶⁹, la vie occupe une place centrale dans la vision du monde négro-africaine. Dieu, plénitude de vie, est source de toute autre vie. Il

⁷⁶⁴ Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, 118.

⁷⁶⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 131.

⁷⁶⁶ Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme*, 114-115.

⁷⁶⁷ Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 129: “Very often a twin is given the proper name *Dit*, bird, *Gwong*, guineafowl, or *Ngec*, francolin; cf. note en bas de la page: “Twins belong to the class of above but are below; just as guineafowl and francolin belong to the class of birds, which as a class is in the category of the above, but are almost earthbound”.

⁷⁶⁸ Cl. Lévi-Strauss, *Le totémisme*, 116.

⁷⁶⁹ Cf. P. Tempels, *La philosophie Bantoue*, Trad. du Néerlandais par A. Rubbens, Paris 1959, 36: « Tout ce qui est, est non pas doué de force ou d'un certain dynamisme, mais est force. Force est synonyme de l'être. L'être n'est pas ce qui a de la force, car la force n'est pas un attribut de l'être, mais la force. L'être est la force même. Tout être est Force et toute force est Etre ».

occupe le sommet de tous les êtres, dont la hiérarchie dépend de leur degré de participation à l'Être Suprême. Les plus proches auprès de lui ont plus d'intensité de vie que les plus éloignés. Étant donné que Dieu appartient au monde invisible, c'est aux autres êtres invisibles que revient le privilège d'être plus proches de lui. Ce sont notamment les dieux, les génies et les ancêtres selon les différentes restructurations religieuses africaines.

Dans le cas des humains, on réserve la place la plus sublime à ceux qui, selon les critères définis par chaque communauté tribale, ont atteint l'état d'ancêtre. Ils sont plus puissants que les autres membres de la famille, parce qu'ils sont généralement plus proches de Dieu. À cet effet, si on peut dire qu'ils ont atteint à ce stade le point d'accomplissement de leur vie, leur bonheur définitif est conditionné cependant par leur relation permanente avec leurs descendants. Cette relation réciproque permet la félicité des ancêtres et la survie de leurs descendants⁷⁷⁰. Il apparaît ainsi que l'accomplissement de la vie humaine ne se conçoit que dans le cadre de la double articulation du mythe, c'est à dire l'articulation dynamique et l'articulation relationnelle. D'une part, la première articulation indique que l'homme-ancêtre est celui qui a du moins réalisé le passage du monde visible au monde invisible. D'autre part, l'articulation relationnelle insiste sur le rapport nécessaire de parents-ancêtres (invisibles) avec leurs descendants (visibles). Le danger continu qu'encourent les ancêtres est de ne pas bénéficier de la mémoire et de la vénération de la part de leurs descendants, qui risquent d'hypothéquer leur bien-être.

Comment résoudre une telle condition, susceptible d'empêcher l'accomplissement du bonheur de l'ancêtre ? Les sociétés africaines, qui conçoivent l'ancestralité descendante, trouvent une solution ingénieuse pour la vie heureuse des ancêtres. En décidant d'avoir leurs représentants vivants sur la terre, ils ne peuvent plus être victimes de l'oubli de la part des hommes. La présence des jumeaux rappelle celle des ancêtres, la vénération des jumeaux est ipso facto celle des ancêtres. La rencontre quotidienne des jumeaux est une commémoration permanente des ancêtres. En étant des ancêtres, proches de l'Être Suprême, les jumeaux apportent aux hommes vivant encore sur la terre l'abondance de vie. Mais comme ils sont des hommes gardant le lien avec les ancêtres, ils assurent à ceux-ci le bonheur en plénitude.

En somme, la recherche de l'intensité de vie chez les hommes, caractérisée par leur effort constant de rester en communion avec les puissances invisibles, se concrétise de manière spéciale dans la venue de ces entités invisibles dans le monde visible. La

⁷⁷⁰ Cf. B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, Fribourg 2008, 26.

plénitude de vie chez l'homme africain n'est ni uniquement dans la vie du monde visible, ni uniquement dans la vie de l'au-delà, mais toujours dans l'articulation intense de ces deux mondes.

5.6. Conclusion du cinquième chapitre

En parcourant ce chapitre, on peut gagner l'impression qu'il occupe une place singulière et marginale, parce qu'il ne traite pas directement de la chrisologie. C'est comme s'il faisait digression. Ce qui n'a pas été le cas. Il joue un rôle non moins important. Tout d'abord, la gémellité négro-africaine se révèle en référence à la première partie comme étant une des formes du mythe. Dans les jumeaux s'articulent les êtres visibles (hommes) et les entités invisibles (ancêtres, génies, dieux secondaires). Toute l'articulation dynamique est complète. Le premier mouvement est descendant. Il est le processus de réduction des êtres invisibles (supérieurs) aux visibles (inférieurs) par la naissance, suivi par le mouvement corollaire, le mouvement ascendant en passant par mort. De plus, la gémellité négro-africaine a témoigné de la présence nécessaire du mythe dans les religions traditionnelles africaines. En outre, tout comme la religion chrétienne face à d'autres religions, les religions africaines diffèrent les unes des autres non par l'usage ou non du mythe, mais sûrement par leurs configurations différentes des contenus invisibles et visibles.

6. CHAPITRE: La Réappropriation africaine de la christologie

6.1. La question des titres christologiques africains

Schématiquement, les théologiens africains procèdent de deux façons : Influencée par les écrits célèbres d'O. Cullmann⁷⁷¹, V. H. Neufeld⁷⁷², F. Hahn⁷⁷³, W. Kramer⁷⁷⁴ sur les titres christologiques dans le Nouveau Testament, la première approche accepte la médiation des titres bibliques pour accéder au mystère de Jésus-Christ. A la question de savoir qui est Jésus pour nous, on se réfère d'abord à la réponse biblique : Jésus est Fils de l'homme, Fils de David, Serviteur de Dieu, Prophète (eschatologique), Christ (messie), Logos, Seigneur et Fils de Dieu. Ensuite, on essaye de vérifier si ces titres « ont une signification pour les croyants africains »⁷⁷⁵. Il se dégage nettement une catégorie des titres christologiques, qui ont de « parallèles dans les formes de pensée, histoires et traditions africaines »⁷⁷⁶ et sont par conséquent susceptible de recevoir une signification africaine. Une autre catégorie renferme des titres insignifiants pour la christologie africaine, parce qu'ils « n'ont pas de rapports particuliers avec des concepts traditionnels africains »⁷⁷⁷. Ce sont notamment les titres de Messie, Christ, Fils de David, Fils de l'homme et Logos. Cette approche apparaît pour la première fois dans l'article-programme de la christologie africaine de J. Mbiti (1968) et sera défendue ensuite par Kofi Appiah Kubi⁷⁷⁸. P. Stadler s'en fera écho dans l'Afrique francophone⁷⁷⁹. Il s'avère ainsi que l'élément déterminant pour cerner le mystère insondable de Jésus n'est pas l'élément biblique, mais africain. Ce dernier est le critère décisif de sélection des titres christologiques porteurs de sens pour les chrétiens africains.

La deuxième approche est dominante dans la christologie africaine. Elle fait abstraction de la médiation des titres christologiques bibliques. Ceux-ci ne sont que le

⁷⁷¹ Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957.

⁷⁷² The Earliest Christian Confessions, Michigan 1963

⁷⁷³ Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1963.

⁷⁷⁴ Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, Zürich 1963.

⁷⁷⁵ P. Stadler, Approches christologiques en Afrique, in: BTA 9 (1983), 35-49, 43.

⁷⁷⁶ J. S. Mbiti, cité par P. Stadler, Approches christologiques, 43.

⁷⁷⁷ J. S. Mbiti, cité par P. Stadler, Approches christologiques, 43.

⁷⁷⁸ Kofi Appiah-Kubi, Jesus Christ. Some Christological Aspects from African Perspectives, in : J. S. Mbiti (éd.), African and Asian Contributions to Contemporary Theology, Bossey 1977, 51-65.

⁷⁷⁹ P. Stadler, Approches christologiques, 35-49.

modèle d'une inculturation réussie. Les africains ont le devoir d'exprimer avec leurs propres mots leurs expériences de foi avec Jésus (Jn 4, 42). Le rapport est réduit à deux éléments : le mystère de Jésus Christ et les concepts africains. La méthode recommandée est l'analogie. Il est question de comparer les deux pour relever les ressemblances et dissemblances. Les théologiens qui appliquent les concepts africains au Christ sont ceux qui sont convaincus que les ressemblances sont plus déterminantes que les dissemblances. Ceux qui s'y opposent insistent sur les dissemblances. La discussion peut se poursuivre infiniment obligeant les nouvelles générations à se ranger sur l'un ou l'autre groupe. Dans les deux cas, les différences sont relevées pour souligner la spécificité du Christ.

À notre avis, le problème doit être abordé autrement. On doit l'analyser à deux points de vue différents : du *point de vue théologique*, les titres africains sont appliqués à Jésus Christ, non en vertu de la « force de l'analogie » de la foi christologique avec les titres des traditions africaines, mais bien en vertu de la « force de la chose » christologique elle-même. Celle-ci est le critère déterminant qui redéfinit l'applicabilité des titres africains au Christ. Du *point de vue métaphorique*, on peut dire que la foi christologique et les titres africains sont incompatibles et leur mise en rapport provoque un écart sémantique, une monstruosité conceptuelle. Sur ce plan, les théologiens réticents à appliquer ces titres à Jésus semblent avoir raison. Au sens littéral, on doit affirmer clairement que Jésus Christ n'a jamais été un ancêtre, un maître d'initiation, un guérisseur selon les traditions africaines. Pourtant, le scandale provoqué par la filiation entre la personne du Christ et les concepts de religions africaines est à la base d'une interaction entre les deux, qui crée un nouveau sens. Et c'est sur ce deuxième plan que les théologiens qui osent attribuer les dénominations africaines à Jésus ont les fortes raisons de le faire.

Dans ce cas, le processus de l'inculturation de la christologie comprend non seulement l'*africanisation de la christologie*, mais surtout la *christologisation des traditions africaines*. Ce ne sont pas des exemples qui font défaut. L'africanisation de la christologie se vérifie par l'attribution au Christ des noms traditionnels africains, plus précisément le comprendre selon les systèmes de pensée africaine : Jésus est l'*ancêtre*, le *maître d'initiation*, le *guérisseur*, etc. Le but est de permettre aux chrétiens africains d'assimiler le mystère de Jésus Christ selon leur génie propre. Il s'agit de vivre, penser, célébrer, chanter, danser en tant qu'africain la révélation de Dieu et la réalisation du salut eschatologique en Jésus-Christ. La christologisation des concepts africains dévoile la réinterprétation de ces mêmes concepts pour les rendre susceptibles d'exprimer le

contenu de la foi christologique. On remarque par exemple l'apparition des titres comme « proto-ancêtre », « ancêtre-ainé » ; « ancêtre suprême », « ancêtre par excellence », etc. Comme on le verra par la suite, cette réinterprétation n'est pas que superficielle, étant donné que quelquefois elle ne concerne pas les dénominations elles-mêmes (cf. maître d'initiation, chef, guérisseur et roi). Elle dévoile plus une nouvelle configuration significative de leur contenu.

En plus on ne doit pas perdre de vue que l'absurdité articulée entre la foi christologique et les concepts de tradition religieuse africaine est de nature mythique. En effet, le mystère du christ, tel qu'il apparaît dans la tradition biblico-dogmatique, structure la divinité et l'humanité en Jésus Christ. Les titres africains redéfinis articulent également le monde visible et le monde invisible. Ainsi donc, l'association de deux entités ne peut demeurer que sur la base mythique.

6.2. L'articulation africaine de la christologie

A part les titres christologiques (homologèse), où la structure mythique est simple, les études christologiques plus élaborées comprennent toujours deux axes d'articulation mythique : *l'articulation dynamique* et *l'articulation relationnelle*. Celles-ci sont toujours complémentaires. Elles vont nous permettre à scruter quelques modèles de christologie africaine sous un regard nouveau. Prenons d'abord l'articulation dynamique. Elle est omniprésente dans le Nouveau Testament et l'histoire christologique. Elle est ascendante ou descendante ou encore les deux à la fois. Le mystère du Christ se comprend ainsi dans la dynamique de l'histoire du Salut. Les religions africaines placent l'accomplissement de l'homme africain dans la dynamique du cycle de vie humain. Voilà pourquoi la plupart de christologies africaines mettent l'accent sur cet aspect indispensable, valable également pour toute christologie future.

Un autre aspect nécessaire qui n'échappe pas à l'attention des théologiens africains est l'articulation relationnelle de la christologie. Le parcours de la christologie biblico-dogmatique dévoile que Jésus Christ se définit comme personne à multiple relation dont le centre est bien sûr sa double relation particulière à Dieu (monde invisible) et à Marie (monde visible) sous le schème de parenté. Cette relation christologique fondamentale est exprimée aussi en termes de génération divine et humaine (né de Dieu et né de Marie) pour dévoiler sa divinité et son humanité. L'articulation relationnelle sera de plus en plus remplacée par l'articulation ontologique qui, au départ, n'avait que le rôle théorique de précision dogmatique par rapport aux différentes opinions hérétiques ou par souci d'approfondissement de la foi

christologique. La christologie occidentale contemporaine privilégie l'articulation relationnelle de la christologie⁷⁸⁰.

Quand à la christologie africaine, elle a renoncé dès le début au langage ontologique statique. À la question fondamentale de l'identité de Jésus, la christologie africaine ne répond pas par une *chirurgie ontologique*, dont l'objectif est de découvrir le *squelette ontologique*: « Jésus est une personne en deux natures divine et humaine ». Cette réponse jette le regard uniquement sur la personne de Jésus en voulant scruter son mystère interne. Elle néglige pourtant que Jésus se définit comme une personne-en-relation. « Ce concept d'être comme "being-related" détermine profondément la nature et la direction de la christologie africaine d'aujourd'hui »⁷⁸¹. Elle est bel et bien une christologie relationnelle⁷⁸². Sans négliger la relation classique évoquée tout à l'heure et se basant sur elle, la christologie africaine revient le plus sur la relation permanente de Jésus avec ses disciples. C'est l'aspect ecclésiologique de la christologie. Son premier fondement est biblique (cf. Rm 8, 34; 1Co 15, 3b-5; 1Co16, 2; Col 1, 18ab, etc). Son deuxième fondement vient de l'anthropologie africaine. « En contraste avec l'accent occidental moderne sur la nature humaine en termes de liberté, auto-détermination, autonomie et épanouissement personnel, l'esprit africain se refuse à concevoir l'être humain indépendamment de son environnement social et cosmique »⁷⁸³. L'accomplissement de l'existence de l'individu « ne consiste pas uniquement à une forte cohérence interne, mais aussi en immersion dans un réseau de relations ...avec la nature, avec l'être suprême, et, d'une manière spéciale, avec les autres »⁷⁸⁴. Chaque homme doit être ainsi le nœud de la relation cosmothéandrique en miniature. L'être humain tend vers son accomplissement non pas en s'émancipant de ses relations avec la

⁷⁸⁰ W. Kasper, « Quelqu'un de la trinité... » Pour un fondement nouveau d'une christologie spirituelle dans une perspective de théologie trinitaire, in : W. Kasper, La théologie et l'église, Paris 1990, 34 : « Sur la base de telles réflexions il est compréhensible, mais également légitime, que dans leur interprétation beaucoup de théologiens actuels prennent comme point de départ non plus la question du rapport de deux natures en Jésus-Christ, mais ce qui, selon le témoignage de tous les évangiles, constitue le centre de la vie et de la personne de Jésus : sa communication personnelle avec le Père » ; Lothar Ullrich, Hypostatische Union, in : W. Beinert, Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg/Basel/Wien 1997, 276-282, 279 : « In der neueren katholischen Christologie hat sich die relational-trinitarische Deutung der Hypostatischen Union weithin durchgesetzt. Hier sind (bei gewichtigen Unterschieden Im Detail !) besonders zu nennen : D. Wiederkehr, W. Kasper, H. U. v. Balthasar, B. Forte, J. Ratzinger » ; 280 : « Von der H. U. und den zwei Naturen ist nach dieser Deutung nur "indirekt" zu reden: Das Verhältnis Jesu Christi zum Vater steht im Vordergrund (relational-trinitarisch), nicht das Verhältnis seiner Menschheit zu seiner Gottheit (binnenchristologisch); in der Einheit Jesu mit Gott wird seine Gottheit, im Gegenüber Jesu zum Vater seine Menschheit zum Ausdruck gebracht und so der bleibende Unterschied beider beachtet ».

⁷⁸¹ J. J. Alviar, Anthropological foundations of African Christology, in : ACS 1(1997), 19-27, 20.

⁷⁸² J. Healey, MM & D. Sybertz, MM, Towards an African Narrative Theology, Nairobi 1996, 82 : « The term "relational" is used to emphasize that a large part of African Christology has to do with relationship ».

⁷⁸³ J. J. Alviar, Anthropological foundations of African Christology, 19.

⁷⁸⁴ J. J. Alviar, Anthropological foundations of African Christology, 19.

famille humaine dans sa double dimension visible et invisible et son insertion dans la vie cosmique et son rapport avec Dieu ou autres forces spirituelles, mais en intensifiant ses relations avec eux. La conception africaine de l'homme se heurte à deux dangers capitaux, qui sont mieux étalés dans les mots célèbres d'A. Césaire : « Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'universel »⁷⁸⁵. Souvent, on relève le premier danger, qui guète l'homme africain : un homme séparé de son réseau de relations est voué à la perte. L'autre danger est la réduction de l'individu à sa communauté, qui pense et agit en lui. Tout celui qui veut émerger est prié de regagner les rangs uniformes de la communauté. Il s'agit d'un certain nivellement par le bas.

6.2.1. La dynamique ascendante de la christologie africaine

La dynamique ascendante est l'un de deux mouvements fondamentaux de l'articulation mythique⁷⁸⁶. J.-P. Mayele indique que chaque culture avantage l'une ou l'autre dynamique. La christologie judéo-chrétienne d'origine araméenne s'est constituée dans la dynamique ascendante. De la formule à un membre de la résurrection en passant par la christologie à deux degrés jusqu'aux christologies synoptiques se dessine toujours la dynamique ascendante. Celle-ci se retrouve encore une fois dans le schéma adoptianiste de la christologie judéo-chrétienne du II^e siècle et dans la christologie de St. Ignace d'Antioche, dans l'école du Logos-anthropos, etc. Dans les christologies dites de préexistence, elle est d'une part affirmée comme deuxième après le premier mouvement descendant (Ph 2, 6-11 ; Le concile de Nicée, le concile de Constantinople, Concile d'Ephèse). Elle manque dans la formule du concile de Chalcédoine, qui aurait pu être plus complet, s'il avait aussi mis l'accent sur cette seconde dynamique, dont le centre de gravité est *mort/résurrection*. D'autre part, la dynamique d'élévation est implicite dans les textes fameux de la dynamique descendante (1Co 16, 22 : maranatha ; Jn 1, 18 ; Col 1, 18b).

Quand la christologie africaine prend l'essor aux environs des années quatre vingt, la christologie occidentale contemporaine venait déjà de montrer la préférence à commencer par la christologie d'en bas pour corriger le caractère unilatéral de la christologie d'en haut. On sait que la raison principale est biblique : la personne concrète de Jésus de Nazareth est le seul accès possible à la foi christologique. « L'histoire humaine de Jésus Christ est le point de référence de toutes les affirmations

⁷⁸⁵ A. Césaire, Lettre à Maurice Thorez. Paternalisme et fraternalisme, 24 Octobre 1956.

⁷⁸⁶ Cf. Première partie, chapitre I

christologiques. Elle est aussi leur échelle et leur critère factuel (*Sachkriterium*) »⁷⁸⁷. Sur ce point, la christologie africaine est tout à fait d'accord avec la christologie occidentale. Mais elle diverge de celle-ci sur deux points : le premier concerne la « question de Jésus historique ». Celle-ci n'a jamais suscité un intérêt particulier en christologie africaine. Elle est restée en marge de ses préoccupations théologiques capitales⁷⁸⁸. Ensuite, la priorité de la christologie d'en bas apparaît dans la civilisation moderne et sécularisée de l'occident comme la voie indiquée pour prendre au sérieux la situation de foi de chrétiens, situation dans laquelle il est devenu difficile de parler de Dieu. L'homme n'est plus un problème, mais Dieu est à tout égard problématique. Les chrétiens africains vivent dans un contexte culturel différent. Dieu demeure encore l'un des éléments fondamentaux de la Weltanschauung africaine. Peu d'africains mettent en doute l'existence de Dieu. Le problème demeure celui d'un langage dichotomique sur Dieu. Les chrétiens parlent du Dieu suprême selon le sens de religions traditionnelles dans certains contextes et selon le sens de la religion chrétienne dans d'autres. Le défi théologique est ainsi d'unifier ce langage dans un discours théologique vraiment inculturé.

Du point de vue purement de la pensée africaine, on peut partir aussi bien de la christologie d'en bas que de la christologie d'en haut. Les différentes propositions christologiques existantes en Afrique sont construites selon les deux perspectives. Comme la dynamique de bas en haut est primaire dans le Nouveau Testament, certains théologiens africains suggèrent des modèles de compréhension issus de cultures africaines, capables de souligner certains aspects de la christologie dans la perspective d'élévation. Les modèles du maître d'initiation, de l'ancestralité ascendante et du Chef/roi sont mis au premier plan dans cette perspective.

6.2.1.1. Le modèle christologique du Maître de l'initiation

Le premier modèle qui correspond à la dynamique ascendante est la proposition christologique de Jésus Christ comme Maître d'initiation. Il a été prôné par

⁷⁸⁷ H. Kessler, *Christologie...*, 385; P. Selvatico & D. Strahm, *Jesus Christus. Christologie, Studiengang Theologie VI*, 2, Zürich 2010, 20.

⁷⁸⁸ Cf. L'exégète américaine d'origine chinoise Kwok Pui Lan montre la particularité occidentale de la question du Jésus historique en faisant une boutade suivante: „certains chrétiens africains ont même dit: nous n'avons pas besoin de chercher Jésus, nous ne l'avons jamais perdu“ (*On Color-Coding Jesus. An Interview with Kwok Pui Lan*, in: *Rasih S. Sugirtharajah (Hrsg.), The Postcolonial Bible, Sheffield 1998*, 177, cité par W. Stegemann, *Jüdischer Kyniker oder galiläischer Frommer? Forschen nach dem historischen Jesus heute*, in: *Herder Korrespondanz Spezial. Jesus von Nazareth. Annäherungen im 21. Jahrhundert*, 6-10, 8.

E. Mveng⁷⁸⁹, Ch. Nyamiti⁷⁹⁰, N. Diatta⁷⁹¹, Luyeye Luboloko⁷⁹² et surtout A. T. Sanon⁷⁹³. Ils partent tous de la praxis de l'initiation, qui joue un rôle essentiel dans un certain nombre des sociétés africaines⁷⁹⁴. De façon générale, elle est associée à tous les rites de passages les plus importants de la dynamique visible du processus d'accomplissement de l'homme : la naissance, la puberté et la mort. L'initiation s'étend de la naissance jusqu'à la mort. On doit être initié toute la vie à être homme. Elle comprend deux éléments principaux : la dynamique ascendante qui se caractérise par le passage de l'état de vie inférieur à celui supérieur et l'accueil dans la nouvelle communauté (famille, groupe des adultes, tribu et société particulière). Cependant, l'initiation est de façon stricte le rite de passage de l'état d'enfant à l'état d'adulte, qui est l'épicentre de l'édifice sociale.

Vu que ce passage est irréversible, on lui applique la symbolique de la mort, de l'ensevelissement et de la résurrection, qui « sont des étapes familières à toute démarche initiatique. Il s'agit de l'épreuve de séparation et de détachement, de l'enfouissement quelque part dans la forêt, la grotte ou le désert, et du retour à une nouvelle vie, à un nouveau mode de vie sociale et religieuse »⁷⁹⁵. Tout le déroulement se fait sous la conduite et la supervision du maître, qui a éprouvé avant eux l'expérience de l'initiation. L'enseignement dispensé par les différentes écoles initiatiques est un enseignement global qui module plusieurs aspects de la vie, dont le caractère mythologique, à en croire J. Laude, n'est plus à démontrer⁷⁹⁶. A. T. Sanon abonde dans le même sens : « toutes initiations tentent d'arracher à l'invisible le secret de la force, de la vie, de la puissance et de toutes les valeurs suprêmes »⁷⁹⁷.

⁷⁸⁹ E. Mveng, Christus der Initiationsmeister, in : T. Sundermeier (Hrsg.), Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und schwarzen Theologie, Hamburg 1978, 78-82.

⁷⁹⁰ Cf. C. Nyamiti, Christ's resurrection in the light of African tribal Initiation Ritual, in : RAT 3 (1979), 33-53.

⁷⁹¹ Cf. N. Diatta, Et si Jésus-Christ, premier-né d'entre les morts était initié ? La personnalité de l'unité Joola face au Christ, in : Telema 15 (1989), 49-72. ; N. Diatta, Jésus –Christ : initié et initiateur, in : Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa 1989, 137-1154.

⁷⁹² Cf. Luyeye Luboloko, Le Christ initiateur : une proposition méthodologique, in : Bilan et perspectives, 155-160.

⁷⁹³ A. T. Sanon & R. Luneau, Enrancer l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi, Paris 1982 ; A. T. Sanon, Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiation, Freiburg 1985 ; A. T. Sanon, Jésus, Maître d'initiation, in : F. Kabasélé J. Doré et R. Luneau, Chemins de la christologie africaine, Paris 2001, 145-165.

⁷⁹⁴ M. Ntetem, Die negro-afrikanische Stammesinitiation. Religionsgeschichtliche Darstellung. Theologische Wertung. Möglichkeit der Christianisierung, Münsterschwarzach 1983.

⁷⁹⁵ A. T. Sanon & R. Luneau, Enrancer l'Évangile, 168.

⁷⁹⁶ Cf. J. Laude, ART ET MYTHE. Formes de la fonction, 143-144 ; cf. la mythologie iconographique en Afrique dans le premier chapitre.

⁷⁹⁷ A. T. Sanon, Jésus, Maître d'initiation, 161.

Certains théologiens africains veulent savoir ceci: « l'initiation ne peut-elle pas être une clé de compréhension du mystère de Jésus ? Tout ce que nous dit le Nouveau Testament de Jésus ne peut-il pas se résumer dans un nouveau titre : *Jésus, maître d'initiation* »⁷⁹⁸ ? La réponse est d'abord négative, car Jésus n'a jamais été un maître d'initiation tel que ce dernier est décrit ci-dessus. Il ne s'agit pas d'une correspondance simple entre le concept de maître d'initiation négro-africain et le Jésus de la foi christologique. Ceux qui appliquent la dénomination de maître d'initiation à Jésus le savent très bien. C'est pourquoi ils commencent par la christologisation du terme de l'initiation. On sait que son sens originel se réfère au processus de passage de la phase de vie d'enfance à la phase de vie d'adulte. Bien qu'on recourt à la symbolique de la mort et de la résurrection, les deux phases appartiennent au monde visible, en lequel l'état d'adulte, précédé par l'état d'enfant et suivi par celui de vieillard, est l'épicentre. Son correspondant dans le monde invisible est l'état d'ancêtre, qui est précédé par l'état larvaire de fœtus et de nouveau-né et suivi de celui du défunt (cf. P. Erny). Ainsi, les théologiens africains, partant de la « chose christologique », réalisent une révolution dans la compréhension de l'initiation : *la mort et la résurrection signifient réellement le passage du monde visible au monde invisible*. L'épicentre est relégué alors au monde invisible. V. Küster a raison, lorsqu'il dit que « le processus de l'initiation est comparable de manière purement formelle à la mort et la résurrection de Jésus Christ »⁷⁹⁹. Ce premier aspect concerne l'articulation dynamique. Quand on regarde l'articulation relationnelle, la foi christologique impose l'élargissement de la famille tribale à toute la famille humaine. C'est au cœur même du concept du maître d'initiation qu'il y a changement de sens.

Toutefois, la dénomination de Jésus Christ comme Maître d'initiation apporte à son tour une contribution africaine non moins importante dans la compréhension de la christologie. Elle permet aux africains de saisir facilement quelques caractéristiques de la foi christologique. L'initiation fait penser directement à « une dynamique progressive propre à l'initiation »⁸⁰⁰. Elle rappelle l'articulation dynamique de la christologie. Ainsi, affirmer que « Jésus est chef d'initiation, c'est reconnaître en lui, dans le registre culturel, l'ainé qui guide vers la perfection ceux qui ont été à l'initiation, c'est-à-dire ceux qui, avec lui, ont pris la route pour *l'expérience de l'invisible à travers ce qui est visible, pour rencontrer Dieu à travers l'homme, pour toucher l'éternité à travers le*

⁷⁹⁸ B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes : latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Paris 1987, 155

⁷⁹⁹ V. Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen 1999, 68.

⁸⁰⁰ A. T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 156.

symbole de la vie présente »⁸⁰¹. Par cette formulation, A. T. Sanon prouve que l'application du concept du maître de l'initiation à Jésus ne vient pas supprimer le trait mythique de l'initiation africaine, dont la structure mixte se manifeste de trois manières dans la citation ci-dessus : invisible/visible, Dieu/homme, éternité/vie présente.

Ce titre de maître d'initiation affirme la condition humaine de celui-ci. Il a été initié à être homme. Devenir homme n'est pas un fait ponctuel selon la tradition africaine. Il se réalise dans un processus de toute la vie qui ne s'achève que dans le monde invisible. Cette initiation à être homme passe par « l'expérience initiatique » dans la tradition culturelle particulière, qui est « une école de la vie »⁸⁰². La condition *sine qua non* pour devenir maître d'initiation est d'être une personne humaine initiée elle-même. Dans le cadre de la christologie, le concept de maître d'initiation permet aux africains de comprendre facilement que Jésus Christ est de condition humaine, parce que « de sa naissance jusqu'à sa sépulture, Jésus a vécu à la manière de siens, selon la tradition qui lui avait été donnée »⁸⁰³. Il a été ainsi progressivement initié « en humanité dans leur tradition »⁸⁰⁴. B. Chenu explique en ces termes : « c'est bien ce que nous constatons à travers l'épisode de la naissance, l'imposition du nom, la scène du Temple où Jésus écoute et interroge. Jésus se solidarise avec ses frères pécheurs lors de son baptême. Le secret messianique est une découverte initiatique. Nous pouvons discerner sans peine dans son itinéraire les étapes de l'expérience initiatique : les épreuves ne lui manquent pas, Jésus résiste, surmonte les difficultés, va jusqu'au bout »⁸⁰⁵.

Il y a un autre aspect de la christologisation du concept du maître d'initiation. Jésus Christ est Maître d'initiation, seulement si on accepte qu'il « introduit dans toute initiation culturelle une *nouveauté radicale* qui ne passe pas »⁸⁰⁶ : l'esprit de service. Se basant sur l'Épître aux Hébreux (1, 1-3 ; 2, 7.9-11.14-18; 8, 11), A. T. Sanon montre que Jésus Christ conduit de façon définitive l'humanité sauvée à sa perfection: « Le rythme initiatique qu'il instaure est celui de toute sa vie. Naître, grandir, souffrir, mourir et être enseveli avec le désir d'un bonheur sans fin : voilà une expérience inscrite à l'horizon de tous les humains »⁸⁰⁷. Le « style initiatique » de cette approche christologique, qui se dévoile particulièrement dans l'annonce du royaume de Dieu en discours et paraboles et en gestes symboliques de Jésus, révèle que « ce n'est que

⁸⁰¹ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 156.

⁸⁰² Cf. B. Mubesala Lanza, *Les permanences et mutations de la religion traditionnelle africaine*, Rome 2002, 150-174.

⁸⁰³ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 156.

⁸⁰⁴ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 159.

⁸⁰⁵ B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes*, 156.

⁸⁰⁶ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 162.

⁸⁰⁷ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 157.

progressivement que Jésus introduit au sens de sa vie »⁸⁰⁸. Dans cette dynamique initiatique de la christologie, le mystère pascal joue le rôle décisif : « le mystère de sa mort et de sa résurrection se déchiffrent aisément pour nous dans un contexte initiatique »⁸⁰⁹. Cet acte de rédemption est appelé par A. T. Sanon « la GRANDE GESTE initiatique »⁸¹⁰ ou par Luyeye Luboloko le « moment initiatique fondamental »⁸¹¹ ou « l'acte salvifique ultime »⁸¹².

Du point de vue de l'articulation relationnelle, on doit relever que les initiés forment « une hiérarchie de fraternité »⁸¹³, qui continue l'œuvre instituée par les parents-ancêtres. Les premiers initiés sont les aînés, qui accueillent les cadets dans la communauté fraternelle. Le maître d'initiation « n'est pas seulement un maître, mais aussi et bien plus un grand frère (au sens du frère aîné qui accompagne ses jeunes frères vers la vie véritable) »⁸¹⁴. Au cœur de l'initiation, il y a le schème de parenté, qui se vérifie par la relation entre les parents-ancêtres (**monde invisible**) avec leurs descendants (**monde visible**) et aussi par la relation fraternelle entre les initiés. Reconnaître Jésus Christ comme Maître d'initiation, c'est souligner sa double relation: d'abord, sa relation filiale à Dieu est prioritaire : « il est le fils dans la maison de son Père (Lc 2, 49 ; Jn 8, 35) »⁸¹⁵. Il est l'Initié par excellence, « parce qu'il a été initié à la vie divine dans le sein du Père »⁸¹⁶ (Jn 5, 26). Avec ce concept, on parvient d'approcher la vie trinitaire dans le sens dynamique, dont la source est sûrement le Père. Le Christ n'est « pas sur le plan de la conquête et de la possession, mais sur celui du recevoir et du partage. Le Fils reçoit en fils aîné, et il donne en partage à ses frères »⁸¹⁷ et ses sœurs. Il apparaît ainsi une deuxième relation, la relation fraternelle : Jésus est le Frère-aîné d'une multitude des frères (Rm 8, 29). Comme Maître d'initiation, il initie progressivement ses frères et sœurs à la vie éternelle.

Contrairement à J. Laude qui pense que l'initiation se termine avec la mort, notre conviction est qu'elle appartient plutôt au processus complet d'ancestralisation ascendante.

⁸⁰⁸ B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers-mondes*, 156.

⁸⁰⁹ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 159

⁸¹⁰ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 159

⁸¹¹ Luyeye Luboloko, *Le Christ initiateur: une proposition méthodologique*, in: *Bilan et perspectives. Actes de la Dix-Septième Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989*, Kinshasa 1989, 155-160.

⁸¹² Luyeye Luboloko, *Le Christ Initiateur. Esquisse d'une christologie*, Toulouse 1988, 282.

⁸¹³ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 158.

⁸¹⁴ B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg 2008, 76.

⁸¹⁵ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 158

⁸¹⁶ B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, 77.

⁸¹⁷ A.T. Sanon, *Jésus, Maître d'initiation*, 161.

6.2.1.2. Le modèle christologique de l'ancestralité ascendante

Le modèle ancestral comme clé de relecture christologique dans la théologie africaine est le plus fréquent, le plus répandu, et d'après certains théologiens, le plus profond, le plus important et le plus systématique⁸¹⁸. Il est d'après eux la pierre angulaire de la réappropriation de la foi christologique en Afrique. Nous pouvons dire qu'il permet aux théologiens africains de présenter quelques lignes directrices de la christologie dans les catégories africaines propres. Pour bien comprendre cette approche, on doit admettre au point de départ que Jésus Christ n'est pas, au sens littéral, un ancêtre africain. Car n'étant pas membre d'aucune des tribus africaines, il est problématique de lui attribuer ce concept complexe d'ancêtre, même dans le cas où on le fait dans les limites d'une seule tribu. L'affirmation suivante « Jésus Christ est ancêtre » crée sûrement un écart sémantique, une absurdité. Jésus Christ, tel qu'il est rapporté dans le Nouveau Testament, ne convient pas à l'image de l'ancêtre dans les religions traditionnelles africaines. Voilà pourquoi certains théologiens et simples chrétiens persistent à ne pas nommer Jésus Christ comme ancêtre.

Aussi faut-il noter que les théologiens, qui osent appliquer à Jésus ce titre africain, partent également de ce constat. Toutefois, le sens qu'ils acceptent est le sens métaphorique, qui ne laisse pas disparaître le scandale du premier sens, mais découvre le second sens à partir de la tension et l'interaction de deux concepts en présence : le concept « ancêtre » est susceptible de faire ressortir la signification de la foi christologique dans le monde africain. Il s'agit ici de *l'ancestralisation de la christologie* ; et le concept de la chose christologique, dont la force pousse à la redéfinition de ce même concept. C'est *la christologisation de l'ancestralité*. Ces deux processus sont simultanés. Tous les concepts proposés, de plus simples aux plus composés reviennent sur les deux : *Nana* (J. Pobee, Bediako, M. Oduyoye), *Ancêtre Joto* (E. J. Penoukou), *Proto-ancêtre* (B. Bujo), *Frère-Ancêtre* (Ch. Nyamiti), *Ancêtre et ainé* (F. Kabasele), etc⁸¹⁹.

⁸¹⁸ Cf. R. Moloney, African Christology, in : Theological Studies 48 (1987), 505-515, 509 : « Of the various themes which have emerged in African Christology, that of Christ as Ancestor seems to be at once the most distinctively African and the most profound » ; C. Alule, Le Christ noir. Ebauches d'une christologie africaine, in : Telema 1(2002), 13-29, 20 : « Ce modèle semble être le plus important et le plus répandu et peut être le plus complet des modèles christologiques africains ».

⁸¹⁹ Cf. J. Healey, MM & D. Sybertz, MM, Towards an African Narrative Theology, 83 : « Various African theologians such as Benezet Bujo, Francois Kabesele, Emmanuel Milingo, Charles Nyamiti, John Pobee and Anselme Sanon have written about Ancestral Christology, Ancestral Kinship and Christ's Brother-Ancestorship. Jesus is the "Ancestor of Christians", "Ancestor par excellence", "Ancestor Who Is the Source of Live" "First Ancestor", "Founder of the Great Family", "Great Ancestor" "Great Ancestral Spirit", "Great and Greatest Ancestor", "Highest Model of Ancestor", "Holy Ancestral Spirit", "Proto-Ancestor", "Supreme Universal Ancestral Spirit" and "Unique Ancestor" ».

Le processus d'ancestralisation de la christologie contribue énormément à dévoiler qui est le Christ pour nous chrétiens africains. Il entre dans le processus plus ample de l'inculturation ou contextualisation de la christologie dans le continent africain. Il insiste particulièrement sur les aspects christologiques suivants : a) **la centralité de la christologie** : tous les théologiens qui appliquent le modèle ancestral à la christologie prennent pour point de départ les sociétés africaines où le culte des ancêtres est soit « une référence et une valeur ultime » (S. Tcherkézoff) soit le point central de la religion ou « le moment solennel et privilégié où l'Africain essaie d'intensifier la force vitale avec le corps mystique »⁸²⁰. Partant, confesser que Jésus Christ est Ancêtre, c'est annoncer aux chrétiens africains qu'il est la référence et la valeur ultime de la foi chrétienne ; il est le centre de la vie, qui informe la vie quotidienne des chrétiens africains. Ce point est d'une importance capitale, car il leur permet d'harmoniser *la double identité africaine et chrétienne mal assimilée*⁸²¹, dont le problème christologique est formulé de la manière suivante : « Ton petit Jésus-là, n'est-ce pas avant-hier seulement qu'il s'est présenté, alors que nos ancêtres sont là depuis toujours »⁸²²; b) **l'humanité du Christ**: la reconnaissance de Jésus Christ comme Ancêtre est une affirmation explicite de son humanité. Toute la vie de Jésus a été vécue comme une dynamique à devenir homme qui atteint sa plénitude dans le monde invisible. C'est cette plénitude de vie humaine que plusieurs sociétés africaines appellent « état d'ancêtre »; par conséquent, dire que Jésus est ancêtre, c'est confirmer qu'il est pleinement homme ; c) **la double condition visible et invisible**: l'ancêtre historico-mythique est un homme qui a vécu dans le monde visible, mais qui, après la mort, vit dans le monde invisible. De ce fait, il appartient au monde visible, d'où il vient et au monde invisible où il est accueilli. Le modèle de l'ancestralité ascendante permet aux chrétiens africains de saisir le premier modèle christologique du Nouveau Testament, le modèle de la christologie ascendante, qui dévoile l'expérience primaire des premiers disciples du Christ; d) **l'articulation relationnelle de la christologie**: la

⁸²⁰ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 26.

⁸²¹ Cf. J.-M. Ela, *Moi d'Africain*, Paris 2009, 174 : « Qu'il suffise d'évoquer l'état de "concubinage religieux" auquel aboutit une pratique de la foi qui s'avère incapable de susciter un langage à partir de l'espace où notre âme respire. "Chrétiens, vous voilà malheureux! Le matin à la messe, le soir chez le devin! Amulette en poche, scapulaire au cou!" Cette chanson zaïroise révèle le drame de la majorité des chrétiens négro-africains»; J. Parrat, *Reinventing Christianity*, 13: "...Africans began to talk in terms of the inward struggle between their Africanness and their adopted religion. President Kenneth Kaunda of Zambia, for example, confessed that he found within himself a « tension created by collusion of two world-views, which I have never completely reconciled». Desmond Tutu also complained that the African « suffered from a form of religious schizophrenia » because of the struggle between his Christianity and his Africanness, which Tutu felt to be « violated » by the new religion"».

⁸²² J.-P. Eschlimann, cité par J. Doré, Présentation, in: F. Kabasélé J. Doré et R. Luneau, *Chemins de la christologie*, 11-19, 17.

figure de l'ancêtre renvoie à la relation permanente entre celui-ci et les membres visibles de sa famille (clan ou tribu), qui est une des conditions sine qua non de leur survie (et bonheur). B. Bujo relève deux dimensions de cette articulation relationnelle : la dimension salvifique et la dimension eschatologique. La dimension salvifique indique qu'« entre les deux communautés il y a une relation dialectique, car elles ont toutes deux besoin l'une de l'autre. En effet, par la mort, les défunts sont devenus si puissants qu'ils peuvent influencer de manière décisive les terrestres. Ceux-ci n'ont de chance de survie que s'ils n'oublient pas de vénérer les morts et s'ils se tiennent aux bonnes traditions léguées par les aïeux. Inversement, les morts ne peuvent vivre heureux que s'ils sont pris au sérieux par les vivants qui font leur mémoire et les vénèrent »⁸²³. La dimension eschatologique précise que le négro-africain est appelé à « une participation totale à la communauté de l'au-delà où, lui-même aura, à son tour, la prérogative de présider au destin de ses descendants encore sur la terre. Mais, cette participation n'aura lieu que si déjà, dès ici-bas, il est en communion avec la communauté de l'au-delà »⁸²⁴.

B. Bujo souligne également la dimension historique dans cette articulation relationnelle : les ancêtres ont écrit par leurs paroles, gestes et rites leur autobiographie, dans laquelle ils ont mis en évidence leurs expériences de souffrances, de malheurs, mais aussi de joie et de bonheur, qui constituent un testament, qu'ils ont légué à leur postérité⁸²⁵. Celle-ci, en répétant les paroles, les gestes et les rites de ses aïeux, raconte la « *biographie des ancêtres* »⁸²⁶, et la met en rapport avec sa propre vie, afin d'écrire elle-aussi son autobiographie, capable de devenir source de vie pour la génération future⁸²⁷. Ainsi pour lui, « l'actualisation des souvenirs des aïeux et des anciens est une sorte de *sotériologie commémorativo-narrative* destinée à assurer la communauté totale et finale, au-delà de la tombe avec tous les ancêtres bons et bienfaisants »⁸²⁸. B. Bujo et F. Kabasele insistent la dimension de la **présence de l'ancêtre** : celui-ci n'est pas un simple souvenir, mais bien une présence. Il est vivant et participe aux événements de la famille⁸²⁹. De ce fait, l'ancestralité de la christologie met en valeur l'articulation relationnelle de la christologie : le christ ressuscité est toujours en relation permanente

⁸²³ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 26.

⁸²⁴ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 27.

⁸²⁵ Cf. B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 81.

⁸²⁶ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 30.

⁸²⁷ Cf. B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 81-82 ; B. Bujo se réfère à J. B. Metz, *Theologie als Biographie*, in : B. Bujo, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1984, 195-203 ; contrairement à J. B. Metz qui ne parle que de Biographie, B. Bujo distingue entre autobiographie et biographie pour mettre en évidence la fonction de la tradition de pères comme un testament vivant qui est le témoignage de leur vie personnelle.

⁸²⁸ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 82.

⁸²⁹ F. Kabasélé, *Le Christ comme Ancêtre et Aîné*, in : F. Kabasélé J. Doré et R. Luneau, *Chemins de la christologie*, 142-143 ;

avec ses disciples (voire toute l'humanité). Cette relation ne se réduit pas pour les disciples à raconter la **Vita Jesu** (*Gospel pattern*), comme source de vie nouvelle. Elle se révèle surtout dans la présence du Christ dans l'Esprit-Saint au sein de la communauté de ses fidèles et au-delà des institutions ecclésiales. « Ce Seigneur ressuscité est au milieu de nous comme nos ancêtres défunts vivants en communion avec nous, le Christ ressuscité vit au milieu de nous de manière plus éminente encore »⁸³⁰. Du côté du Christ, cette relation ne se comprend pas comme une nécessité de survie, mais d'amour pour notre survie.

Si Quelques théologiens s'opposent au modèle de l'ancestralité ascendante de la christologie, ils pensent qu'il est incapable de faire ressortir la divinité du Christ. Il conduirait nécessairement à l'hérésie de l'adoptianisme⁸³¹. Or un tel danger est pratiquement évité par tous ceux qui ont adopté ce modèle. Car ils n'ont jamais oublié le processus de la christologisation de l'ancestralité. Avant de parler de Jésus comme Nana (Grand et plus estimé Ancêtre), J. Pobee montre que toute christologie doit partir de l'affirmation fondamentale suivante : « Jésus est vrai homme et en même temps vrai Dieu »⁸³². Plus tard, lorsqu'il ose nommer Jésus comme Nana, qui détient « le pouvoir et l'autorité de juger les actes des hommes, afin de récompenser les bons et punir les mauvais »⁸³³, il s'appesantit sur le fait que « Jésus, même s'il est Nana comme les autres célèbres Ancêtres, est un juge sans précédent, grâce à sa proximité avec Dieu et sa nature divine »⁸³⁴. F. Kabasele affirme nettement que l'Ancêtre-Ainé est le fils unique de Dieu⁸³⁵ ; il « n'est pas seulement intercesseur : il est Dieumême (sic) »⁸³⁶. E. J. Penoukou parle du Christ comme *ancêtre Joto* dans le contexte où il développe que le « Christ, c'est d'abord celui qui préexiste à tout ce qui existe »⁸³⁷, c'est-à-dire « le Christ ne peut se percevoir comme un être divin secondaire, mais bien comme étant de la même essence divine que l'Être suprême »⁸³⁸. Ch. Nyamiti, comme on le verra,

⁸³⁰ B. Bujo, *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa 1980, 49.

⁸³¹ Cf. A. Shorter, *Ancestor veneration revisited*, 197-198 ; C. Alule, *Le Christ noir. Ebauches d'une christologie africaine*, in : *Telema* 2 (2002), 13-29 ; J. Galot, *Le Christ, notre Ancêtre ?* in : *Telema* 53 (1988), 31-34. ; C. Ozankom, *Gemeinschaft mit den Vorfahren als bleibender Auftrag*, In : *Münchener Theologische Zeitschrift*, 51 (2000), 321-330, 330 ;

⁸³² J. S. Pobee, *Versuch einer Christologie in afrikanischer Theologie*, in : J. S. Pobee, *Grundlinien einer Afrikanischen Theologie*, Göttingen 1981, 91.

⁸³³ J. S. Pobee, *Versuch einer Christologie in afrikanischer Theologie*, 91.

⁸³⁴ J. S. Pobee, *Versuch einer Christologie in afrikanischer Theologie*, 91.

⁸³⁵ F. Kabasélé, *Le Christ comme Ancêtre et Ainé*, In : F. Kabasélé J. Doré et R. Luneau, *Chemins de la christologie*, 138.

⁸³⁶ Cf. F. Kabasélé, *L'au-delà des modèles*, in : F. Kabasélé J. Doré et R. Luneau, *Chemins de la christologie*, 258.

⁸³⁷ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 96.

⁸³⁸ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 97.

propose une christologie à partir du modèle ancestral descendant, dont le point de départ est Dieu. Il ne laisse aucun doute sur la divinité du Christ.

Quand on revient à tout le processus de la christologisation de l'ancestralité, on doit se référer aux principes herméneutiques de B. Bujo. Celui-ci indique que ce qui a permis à Jésus Christ de conduire l'ancestralité à son accomplissement, c'est d'abord qu'il a vécu l'idéal de l'ancestralité ; ce qui dévoile une continuité qui atteint en lui la plénitude de vie humaine. D'après lui, on ne peut imaginer aucun autre ancêtre qui ait été capable de réaliser et de porter à sa plénitude l'ancestralité que Jésus Christ⁸³⁹; ensuite, il a infiniment transcendé cet idéal ; il est question ici d'une rupture avec l'ancestralité traditionnelle. C'est la raison pour laquelle il pense que le Christ n'est pas un ancêtre (*Ahn*) parmi tant d'autres ni l'ancêtre originaire (*Urahn*), mais l'Ancêtre par excellence, le *Proto-ancêtre*⁸⁴⁰. Pour lui, il ne s'agit pas « d'appliquer cette prérogative au Christ d'une manière superficielle ou par goût *de mode* de façon qu'il s'agisse finalement d'un terme-étiquette qui ne couvre aucune réalité »⁸⁴¹, mais cette dénomination christologique africaine tente d'exprimer la prétention singulière et eschatologique de la christologie. B. Bujo trouve son fondement dans le mouvement primaire de la révélation : le mouvement descendant du monde invisible au monde visible, appelé théologiquement « l'incarnation du Verbe »⁸⁴². Il est question de dévoiler l'originalité du christianisme : « Dieu est entré dans l'histoire de l'humanité »⁸⁴³ en Jésus Christ. Il recourt à la pensée de K. Rahner⁸⁴⁴ et précise que le niveau le plus sublime de l'accomplissement de l'homme est la rencontre de Dieu et de l'homme dans le mystère de l'incarnation. Ainsi, dès l'incarnation de Dieu, « l'homme est devenu le lieu de la rencontre avec Dieu »⁸⁴⁵, il est dorénavant la « grammaire d'une auto-déclaration possible de Dieu »⁸⁴⁶. À un autre point de vue, « le Verbe Incarné est désormais le lieu privilégié et unique de la révélation totale de l'homme. Si Jésus-Christ est l'exégèse de Dieu, il convient de dire qu'il l'est aussi de l'homme. C'est justement

⁸³⁹ Cf. B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihren gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, 87; B. Bujo, *Afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64 (1980), 293-306; B. Bujo, *Die christologische Grundlage einer Afrikanische Ethik*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982), 223-238.

⁸⁴⁰ Cf. B. Bujo, *Afrikanische Theologische*, 86 ; B. Bujo, *Auf der Suche nach einer afrikanischen Christologie*, in : H. Dembowski & W. Greive, *Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus der Welt*, Erlangen 1991, 87-99, 93 : „Aller Wahrscheinlichkeit nach kann der Terminus Proto-Ahn weiterhelfen. Er will die in den Ausdrücken "Ahn" und "Urahn" erhaltenen Ambivalenz vermeiden“.

⁸⁴¹ B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, 83.

⁸⁴² B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, 83.

⁸⁴³ Bede Ukwuije, *Trinité et inculturation*, Paris 2008, 165.

⁸⁴⁴ Cf. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Bael/Wien 1976, 223.

⁸⁴⁵ B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, 83.

⁸⁴⁶ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 221. ; cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969, 197.

dans cette perspective que le Christ est le *Proto-Ancêtre* pour le Négro-Africain »⁸⁴⁷. Le Christ est ainsi « le lieu privilégié de la saisie totale des ancêtres »⁸⁴⁸ et permet à ceux-ci d'être « le lieu de la rencontre avec le Dieu du salut »⁸⁴⁹.

B. Bujo revient sur l'importance de l'incarnation en accentuant la filiation unique du Proto-ancêtre : « après nous avoir parlé à maintes reprises et sous maintes formes par nos aïeux, les ancêtres, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous parle par son Fils qu'il a établi comme Ancêtre unique, de qui découle toute la vie pour la postérité (He 1, 1-2), de lui dérive aussi toute prérogative requise pour être nommé *ancêtre*. En d'autres termes, les ancêtres négro-africains ne sont qu'images de l'ancêtre initial et par excellence, le Christ »⁸⁵⁰. Il appert que la dynamique ascendante de l'ancestralité est seconde, car elle est précédée par la dynamique descendante qui, dans le modèle ancestral ascendant, est potentialisée. Après la résurrection, le Christ ne devient pas **Fils de Dieu**, mais *Proto-ancêtre*. B. Bujo exclut « toute possibilité d'adoptianisme. Il présuppose la préexistence du Fils de Dieu »⁸⁵¹.

Un autre point qui confirme la christologisation de l'ancestralité chez B. Bujo est le rôle essentiel que joue le mystère pascal. « L'événement de la mort n'est selon la perspective africaine, comme déjà noté, pas la fin, mais le début d'une nouvelle forme de vie dans l'existence ancestrale »⁸⁵². La mort est la porte d'entrée dans le monde invisible et une des conditions nécessaires de l'ancestralisation ascendante. Dans le mystère pascal, la mort ne se comprend qu'en relation avec la passion et la résurrection. « Si le Christ est le Proto-Ancêtre, source de vie et du bonheur, c'est sa *memoria passionis, mortis et resurrectionis* qu'il s'agit d'actualiser en y ramenant tous les actes de l'homme »⁸⁵³. Il paraphrase ainsi la pensée théologique de J. B. Metz⁸⁵⁴. Si on raconte cette « biographie » de Jésus Christ de génération en génération, on découvre les possibilités de vie aujourd'hui et promet un avenir meilleur. On est appelé à raconter l'histoire de libération, la *memoria liberationis*, commencée dans la première alliance et culminée en la personne du Christ. L'histoire du crucifié-ressuscité doit être une

⁸⁴⁷ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 83-84.

⁸⁴⁸ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 84.

⁸⁴⁸ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 84.

⁸⁴⁹ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 84.

⁸⁵⁰ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 84.

⁸⁵¹ C. Alule, Le Christ noir. Ebauches d'une christologie africaine, 20.

⁸⁵² Kossi J. Tossou, Jesus Christus, der Ahn. Sinn und Bedeutung eines Hoheitstitels aus der Perspektive Afrikanischer Theologie, 236-249, 244 ; N. Bitoto Abeng, Jesus Christus als Proto-Ahn. Der afrikanische Weg zum Vater, 58-64, 60 : « In der Weltanschauung der Bantu bedeutet der Tod nicht die endgültig Trennung zwischen zwei Welten. Der Tod ist nur der Übergang von einem diesseitigen Leben zu einem jenseitigen. Afrikanische Theologen sehen den Tod als eine „rite de passage“, als einen Übergangsritus, der gleiche Funktion hat wie der Initiationsritus ».

⁸⁵³ B. Bujo, Introduction à la théologie africaine, 86.

⁸⁵⁴ Cf. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 87-119 ; 161-194.

memoria subversionis pour la transformation des mœurs traditionnelles et modernes⁸⁵⁵. Ainsi donc, « c'est le Christ qui devient modèle de réussite et humanisation en Afrique »⁸⁵⁶.

L'effort de B. Bujo pour la christologisation de l'ancestralité conduit nécessairement à redéfinir les critères mêmes de l'ancestralité ascendante. « Le Proto-Ancêtre est donc le *criterium absolutum* de l'ancestralité. Si Jésus Christ comme Proto-Ancêtre est la source de toute force de vie, qui dynamise les ancêtres, alors les critères négro-africains, tels que le fait d'être marié, abondance d'enfants, devenir vieux, mort paisible, et autres, ne sont plus cruciaux pour l'ancestralité »⁸⁵⁷. Par ailleurs, l'ancestralité christologique met au premier plan le critère de l'exemplarité morale. Le Christ est le Proto-Ancêtre, parce qu'il est le modèle (*Vorbild*) parfait de la vie morale des chrétiens et de toute l'humanité.

Deux autres aspects de la christologisation de l'ancestralité, négligés un peu par B. Bujo, apparaissent distinctement chez d'autres théologiens, notamment Ch. Nyamiti (Frère-Ancêtre) et F. Kabasele (Ancêtre et Ainé). Le premier concerne l'articulation relationnelle. Dans l'ancestralité africaine traditionnelle, la relation entre Ancêtre (monde invisible) et descendant (monde visible) est généralement une relation de paternité (maternité)-filiation. L'ancêtre est le père (ou mère) du descendant (fils ou fille). La christologie présente autrement cette relation : la relation qui se crée entre le Proto-ancêtre et les disciples est une relation de fraternité, qui est basée non sur le lien naturel (familial ou tribal), mais sur celui de la foi, qui est susceptible de s'étendre à toute l'humanité. Dans la foi, les chrétiens sont devenus de frères et sœurs de Jésus par adoption. Le Proto-ancêtre est leur Frère-aîné.

L'autre aspect de la christologisation est la médiation. L'ancêtre est considéré par quelques sociétés traditionnelles comme celui qui remplit les conditions de médiation selon deux perspectives : du point de vue protologique, il est le premier à avoir reçu la vie venant de Dieu dans la généalogie et de l'avoir transmise à ses enfants. Il était le *médiateur visible* de vie entre ses descendants et Dieu. Du point de vue eschatologique, l'ancêtre devient proche de Dieu et demeure présent à ses descendants. Il est leur *médiateur invisible*. Sur le plan de la christologie, le Christ « est l'Ancêtre par excellence, qui vient achever en lui les paroles et les actes de la médiation de nos ancêtres »⁸⁵⁸. C'est en lui qu'ont été créées toutes les créatures et c'est lui qui, assis à la droite de Dieu, intercède pour les hommes. Uchenna A. Ezech explique on ne peut plus

⁸⁵⁵ Cf. B. Bujo, *Afrikanische Theologie*, 96 ; B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, 87-88.

⁸⁵⁶ Bede Ukwije, *Trinité et inculturation*, 166.

⁸⁵⁷ B. Bujo, *Auf der Suche nach einer afrikanischen Christologie*, 94.

⁸⁵⁸ F. Kabasélé, *Le Christ comme Ancêtre et Ainé*, 141.

nettement : « This means then that when we say, Christ is the ancestor, we are employing this cultural symbol of the ancestors to express the hypostatic union of the two natures of Christ in his person, technically called the Christological Perichoresis. In his person is the tension between the divine and the human perfectly harmonised. This is the image of the ancestors in the African culture but in a less perfect form »⁸⁵⁹.

6.2.1.3. Le modèle christologique du Chef/Roi

Deux auteurs représentatifs de ce modèle sont F. Kabasélé et Ch. M. Ukachukwu. Le premier, liturgiste de formation, part des textes du missel luba du diocèse de Mbuji-Mayi (RDC), dans lesquels le Christ est appelé « Chef » pour confesser sa seigneurie et sa royauté. Il y a effort de traduire les titres *Kyrios* et Roi dans le Nouveau Testament selon la tradition bantou, particulièrement la tradition luba. Jésus Christ est chef, « parce qu'il est un héros puissant, parce qu'il est fils du chef et émissaire du chef, parce qu'il est *fort*, parce qu'il est généreux, sage, conciliateur des hommes »⁸⁶⁰. Ch. M. Ukachukwu recourt au concept africain de royauté comme clé herméneutique de Jésus, « qui n'est pas simplement Christ le Roi, mais Christ le Roi *africain* »⁸⁶¹. Cette proposition de compréhension de Jésus comme Roi est basée sur ses recherches ethno-historiques de la royauté africaine et sur celle des études bibliques du Nouveau Testament. Il étudie minutieusement la place de la royauté chez les Yoruba (sud-ouest du Nigéria), les Baganda (Ouganda), les Shilluk (Sud-Soudan) et les Zulu (Sud-Afrique) et la compare à la royauté du Christ dans le Nouveau Testament.

Malgré leurs approches différentes de la royauté (ou chefferie) africaine, on se rend compte que, pour les deux auteurs, le point le plus important de l'africanisation de la seigneurie ou royauté du Christ est le caractère sacré de la fonction royale de peuples africains étudiés. Dès son intronisation, le roi devient une figure non seulement politique, mais surtout mystico-religieuse. Il est une figure ambiguë et ambivalente selon deux points de vue distincts et complémentaires. Selon le point de vue vertical, le roi est ambiguë ou ambivalent, parce qu'il est « un être bicéphale, le visage d'ici-bas cachant une zone de l'Au-delà »⁸⁶². Il se place « à l'intersection du terrestre et de l'au-delà, sphère appelée par les Bantu, sphère des *forts* (*bakole*) »⁸⁶³. Il est un nœud d'articulation entre le monde visible et le monde invisible. Néanmoins il se définit *d'en bas*. Il est le *médiateur visible* entre les entités invisibles et les êtres visibles de son

⁸⁵⁹ Uchenna A. Ezech, *Jesus Christ the Ancestor*, 307.

⁸⁶⁰ F. Kabasélé, *Le Christ comme Chef*, 118.

⁸⁶¹ D. J. Georgen, *The Quest for the Christ of Africa*, in ACS, 1 (2001), 5-51.

⁸⁶² F. Kabasélé, *Le Christ comme Chef*, 123.

⁸⁶³ F. Kabasélé, *Le Christ comme Chef*, 123.

royaume. Ce point de vue vertical est toujours en rapport avec le point de vue horizontal : le roi (chef) a un pouvoir étendu aussi bien sur tous les habitants que sur toute la terre de son royaume. Ce pouvoir est ambivalent, car il protège et renforce la vie des hommes en leur apportant protection contre les ennemis, justice, paix, harmonie, prospérité et fécondité, mais également fertilité de la terre, abondance de la moisson, de la pêche et de la chasse. Il représente « la communauté, leur solidarité, constance et continuité »⁸⁶⁴. Par ailleurs il use « d'une violence qui contraint, punit et même détruit »⁸⁶⁵. Quelquefois, il peut être identifié comme la cause même de calamités et malheurs. Dans ce cas, il doit être tué, afin de prévenir ou rétablir l'ordre de tout le royaume. Ces deux points de vue complémentaires dépeignent le rôle spécifique du roi sacré en Afrique : il est médiateur visible qui permet à tout l'ensemble des entités invisibles du royaume de rester en communication mutuelle avec l'ensemble des êtres et espaces visibles de ce même royaume.

Les deux théologiens africains qui ont eu le courage d'africaniser les titres christologiques de *Kyrios* et roi avisent que « la royauté de Jésus n'est jamais exactement comme n'importe laquelle des royautés terrestres africaines »⁸⁶⁶ ; il est au-delà du modèle du chef bantou⁸⁶⁷. Les constituants significatifs de la royauté du Christ sont l'annonce du règne de Dieu, l'événement de la croix et l'intronisation céleste du Christ, qui sont l'« instance critique à tout exercice du pouvoir »⁸⁶⁸ terrestre, particulièrement de tout pouvoir en Afrique. Dans les évangiles synoptiques, Jésus place au centre de sa mission l'annonce du royaume de Dieu son Père. Sa règle d'or est l'amour de l'autre comme soi-même ou le service de l'autre. Pour comprendre la nature de la royauté du Christ, on doit pouvoir se référer au message central de sa vie. Le deuxième constituant significatif est la croix, qui est le signe visible de la royauté du Christ. Dans le contexte de la seigneurie ou royauté du Christ, la croix reçoit deux types d'interprétations : a) dans Ph 2, 6-11, elle est le topos de la dernière étape de l'abaissement du Christ, qui est la mort, et reste le signe extérieur et définitif de son obéissance. Elle est également le signe conditionnel de son élévation comme Seigneur ; b) dans l'évangile de Jean, la croix est topos de l'élévation du Christ, même si celle-ci ne se réduit pas à elle. On peut dire qu'elle est le « chemin concret »⁸⁶⁹ de la glorification du Christ. Le dernier constituant significatif est « l'intronisation » (Rm 1,

⁸⁶⁴ J. Pobee, *Versuch einer Christologie in afrikanischer Theologie*, 92.

⁸⁶⁵ F. Kabasélé, *Le Christ comme Chef*, 123.

⁸⁶⁶ Ch. M. Ukuchakwu, *Christ, the African King*, Frankfurt am Main 1993, 233.

⁸⁶⁷ F. Kabasélé, *L'au-delà des modèles*, in : F. Kabasélé J. Doré et R. Luneau, *Chemins de la christologie*, 253.

⁸⁶⁸ E. Kaobo Sumaidi, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux*, Paris 2008, 111.

⁸⁶⁹ R. Schnackenburg, *Jesus im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg/Basel/Wien 1998, 294.

4) ou l'élévation du Christ dans le monde invisible. Son règne s'étend à toute l'Eglise, à toute l'humanité et à tout le cosmos (Mt 28, 18 ; Ph 2, 9-11). Du point de vue relationnel, Jésus Christ est intronisé comme Fils, il est Roi-Fils en rapport avec le Roi-Père (Rm 1, 4 ; Ph 2, 11). Il est assis à la droite de Dieu (Ac 5, 31 ; Eph 1, 20 ; 7, 55 ; Rm 8, 34 ; Col 3, 1 ; He 10, 12 ; 12,2). Cette proximité avec son Père lui permet d'être le *médiateur invisible* auprès de lui pour son peuple (Rm 8, 34 ; He 8,1). La nomination africaine de Jésus comme Roi (ou chef) veut insister sur les deux idées-directrices : d'abord, le Christ est Roi ou Chef, parce qu'il est médiateur entre le monde invisible et visible ; ensuite, son pouvoir royal concerne non seulement les individus particuliers, mais la collectivité elle-même comme Eglise, comme humanité et comme univers tout entier.

On ne peut pourtant pas ignorer une autre dimension de la christologisation du modèle du roi ou chef africain. Selon la logique de la tradition africaine, ce modèle devrait être entre celui du Maître d'initiation et celui de l'ancestralité : l'homme est d'abord initié avant d'être intronisé comme roi. Il est ensuite roi avant de devenir ancêtre dans le monde invisible. L'application au Christ de cette dénomination oblige une réinterprétation christologique. L'intronisation de Jésus Christ comme Roi-Fils ou Seigneur-Fils s'achève dans le monde invisible. Sa royauté ou sa seigneurie est ainsi définitive et insurpassable. Son royaume s'étant au-delà des frontières ecclésiales. Il concerne tous les hommes et tout l'univers. Dans tout état de cause, ses ennemis sont le diable et ses anges. Ainsi donc, l'ordre logique de la tradition africaine est corrigée. Ce n'est plus l'ordre suivant *initié-chef (roi)-ancêtre*, qui se dessine, mais celui d'*initié-ancêtre-chef (roi)*. D. J. Goergen, O.P. a plaidé en ce sens en disant : « Perhaps, rather than simply naming Christ as King, one might combine elements of African ancestrology and kinship traditions and speak of Jesus as the founding or foundational ancestral King »⁸⁷⁰.

6.2.1.4. La complémentarité de ces trois modèles de l'ancestralité ascendante

Chaque modèle évoqué plus haut a été proposé par un certain nombre de théologiens, qui ont voulu faire ressortir à *l'africaine* quelques aspects de la christologie. Il manque néanmoins une systématisation, qui dévoile la corrélation nécessaire entre les trois modèles christologiques. Le premier modèle, celui de l'initiation, met en avant la dynamique de l'accomplissement de l'homme en Jésus Christ. Celui-ci est le Frère-aîné des hommes qui les conduit doucement vers la

⁸⁷⁰ D. J. Goergen, O. P., *The Quest for the Christ of Africa*, 8

plénitude de la vie. Le point culminant est *sa mort et sa résurrection*. Ce modèle ne décrit pas l'état de vie du Christ ressuscité, en qui l'homme atteint sa plénitude. C'est à ce niveau qu'intervient le deuxième modèle christologique de l'ancestralité, qui tente de décrire l'état du Christ-Ressuscité dans le monde invisible et sa relation présente avec ses disciples ou avec les autres hommes. Il est ainsi le médiateur par excellence entre Dieu son Père et les hommes. Le terme « ancêtre » est une métaphore pour décrire cette réalité incommensurable. Le dernier modèle du roi/chef revient sur la médiation du Christ et l'impact de son règne sur tout l'univers. Ce qui ouvre aussi une perspective eschatologique, car son règne ne réalisera totalement qu'à la fin de temps.

6.2.2 La dynamique descendante de la christologie africaine

La christologie africaine n'est pas constituée que dans la dynamique ascendante. Souvent on a tellement mis l'accent sur elle qu'on a presque négligé que la christologie de préexistence, dont la dynamique est descendante, est également présente. Dans le cadre de notre travail, on doit pouvoir analyser quatre modèles relevant de cette perspective. La particularité est que chaque modèle est le fruit d'un seul théologien. Aucun n'a jamais fait école.

6.2.2.1. La christologie de l'ancestralité descendante chez C. Nyamiti

C. Nyamiti est le seul théologien qui propose le modèle christologique de l'ancestralité descendante. Il part de la centralité du culte des ancêtres dans quelques religions traditionnelles africaines pour élaborer la christologie systématique africaine. Le terme « ancêtre » est le concept-clé de sa christologie. Il remarque toutefois qu'« il n'y a pas un système uniforme de croyances et pratiques de ce culte en Afrique noire »⁸⁷¹. Cela veut dire qu'il n'entend pas rapporter simplement le concept plurivoque d'Ancêtre au Christ. Il se donne alors comme premier devoir de chercher les caractéristiques d'un ancêtre idéal. Il décèle deux éléments constitutifs de base: « a) relation naturelle entre l'ancêtre et ses parents terrestres ; b) l'état surnaturel ou sacré acquis par l'ancêtre au travers de la mort »⁸⁷². Ces deux éléments renvoient aux deux articulations du mythe dans la mythologie vivante : le premier développe l'articulation relationnelle en mettant en rapport l'ancêtre du monde *invisible* avec ses parents

⁸⁷¹ Cf. C. Nyamiti, *African ancestral veneration and its relevance to the African churches*, 14; C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology. Vol.1 Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: Methodological and Trinitarian Foundations*, Nairobi 2005, 65.

⁸⁷² C. Nyamiti, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984, 15.

terrestres. Ce rapport « est basé sur un lien de parenté (*parenthood*) »⁸⁷³, c'est-à-dire l'ancêtre est père ou mère de ceux qui sont restés sur terre ou un lien « de fraternité (*brotherhood*) »⁸⁷⁴, c'est-à-dire l'ancêtre est le frère ou la sœur des membres visibles de la famille. A ce premier niveau, il s'agit d'une relation de consanguinité. Cependant, la relation naturelle se base aussi sur l'appartenance au même clan, à la même tribu, à la même société religieuse ou secrète. À ce deuxième niveau, il est question de la relation non-consanguine.

Le deuxième élément dévoile l'articulation dynamique de l'ancêtre historico-mythique : l'ancêtre est une personne humaine visible, qui, à travers la mort, reçoit un « statut sacré superhumain »⁸⁷⁵, qui l'investit de « pouvoirs magico-religieux »⁸⁷⁶. À ces deux éléments essentiels s'ajoutent trois autres éléments connexes: c) la médiation : l'ancêtre, par sa relation naturelle aux membres de la famille vivant encore sur la terre et sa proximité à Dieu, est le médiateur attitré entre eux. Compte tenu des recherches anthropologiques, C. Nyamiti affirme que ce facteur n'est pas indispensable ; d) l'exemplarité de comportement dans la communauté : dans plusieurs cultures africaines, ne peut devenir ancêtre que celui qui a vécu selon les idéaux moraux de la société. Il demeure le modèle de vie des membres terrestres ; e) le droit ou titre de la communication sacrée régulière entre l'ancêtre et ses parents du monde visible.

De ces cinq points, C. Nyamiti se permet de proposer une définition de l'ancestralité : « *ancestralship is a sacred kin-relationship which establishes a right or title to regular sacred communication with one's own kin through prayer and ritual offering (oblation)* »⁸⁷⁷. Selon sa précision, cette définition est une tentative métaphysique pour purifier « la conception africaine de l'ancêtre de toutes les connotations superstitieuses et autre forme de limitation, afin de rendre la définition applicable à Dieu dans sa vie intérieure »⁸⁷⁸. En énumérant ces cinq caractéristiques, C. Nyamiti ne veut pas dire qu'en l'absence d'une caractéristique dans la religion d'une société donnée, on conclue à l'inexistence du culte des ancêtres. Sa recherche est une « spéculation théorique sur l'ancestralité à la lumière du dogme chrétien »⁸⁷⁹. Cela veut dire que C. Nyamiti ne décrit en aucune façon la conception de l'ancestralité africaine telle qu'elle a toujours été dans les religions africaines, mais telle qu'elle doit

⁸⁷³ Bede Ukwuije, *Trinité et inculturation*, Paris 2008, 157.

⁸⁷⁴ Bede Ukwuije, *Trinité et inculturation*, 157.

⁸⁷⁵ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.1, 66

⁸⁷⁶ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.1, 66

⁸⁷⁷ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind : An Essay on African Christology*, Nairobi 2006, 4.

⁸⁷⁸ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, 4.

⁸⁷⁹ M. Vähäkangas, *In search of Foundations of African Catholicism, Charles Nyamiti's Theological Methodology*, Brill 1999, 173.

être après le contact avec le christianisme et la modernité. C'est une impulsion nouvelle de l'ancestralité africaine.

Pour éviter de tomber dans le chenal de l'hérésie adoptianiste que charrie le concept de l'ancêtre historico-mythique, C. Nyamiti donne une place de choix à l'idée de l'ancêtre mythique, sans l'exprimer explicitement. Sa pensée christologique part de l'idée de Dieu comme Grand Ancêtre, idée ancrée aussi dans la tradition africaine⁸⁸⁰. Il est l'Ancêtre mythique par excellence. Il évite le langage dichotomique sur Dieu, qui consiste à parler d'abord de Dieu suprême africain et ensuite du Dieu trinitaire chrétien. Pour lui, Dieu est le Dieu trinitaire chrétien. C'est à l'intérieur de la vie divine trinitaire qu'il applique le modèle de l'ancestralité parentale. S'il faut reconnaître une relation ancestrale dans la divinité, elle s'établit entre le Père et son Fils : « Dieu le Père est l'Ancêtre du Dieu le Fils, et ce dernier est le descendant du Père »⁸⁸¹. Dans le mystère de Dieu, renchérit-il, « ancestralité et descendance sont des propriétés sacrées, pneumatologiques (c'est-à-dire, inséparable de l'Esprit-Saint), cérémoniales ou rituelles, doxologiques et eucharistiques (c'est-à-dire d'action de grâces) »⁸⁸². D'après lui, c'est en Dieu que « la notion d'*Ancêtre* est réalisée en perfection »⁸⁸³. À l'exception de la médiation qui ne peut jamais s'appliquer à Dieu le Père, élément d'ailleurs non-indispensable, toutes les autres caractéristiques de l'ancestralité se réalisent parfaitement en Dieu⁸⁸⁴. À en croire Innocent Oyibo, « Dieu comme Ancêtre est pour Nyamiti encore plus significatif que la notion de Dieu comme Père. Car comme Ancêtre, Dieu est non seulement l'Engendreur (*Hervorbringer*) du Fils, mais aussi son Prototype »⁸⁸⁵.

Concernant son approche christologique, C. Nyamiti juge analogiquement convenable de nommer Jésus Frère-Ancêtre. Son ancestralité « est essentiellement

⁸⁸⁰ Cf. B. Bujo, *Das Christentum und die Religion Afrikas*, 81: „Bei den Chokwe in der Demokratischen Republik Kongo spricht man von *Nzambi Mukulu*. Der Terminus *Mukulu* bedeutet hier »der Alte«, »der Erstgeborene« oder richtiger: Der »Ahn der Ahnen«. Die Momgo in der Demokratischen Republik Kongo ihrerseits nennen Gott *Nkoko*, »Ahn« oder »Urahn«. Bei alledem geht es nicht darum, Gott mit den Menschen auf ein und dieselbe Ebene zu stellen, vielmehr will man der Idee Ausdruck verleihen, dass Gott die wahre und einzige Quelle allen Lebens ist.»

⁸⁸¹ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, 4 ; C. Nyamiti, *The Trinity from an African Ancestral Perspective* in *ACS* 12, No. 4 (December, 1996),47: "The Father being the Parent, would be the Ancestor, and the Son would be His Descendant. We have to add here that God the Father is also (again analogically speaking) the Mother of the Logos in the immanent Trinity. This means that if the first divine Person is ancestrally related to the Son, He is both His Ancestor and Ancestress"; C. Nyamiti, "The African sense of God's motherhood in the light of Christian faith," *AFER* 23 (1981), 269-274.

⁸⁸² C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, 4.

⁸⁸³ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, 4.

⁸⁸⁴ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.1, 70-73.

⁸⁸⁵ I. Oyibo, *Aspekte afrikanischer Eschatologie aufgezeigt am Beispiel des Ahnenkults bei den Igala von Nigeria*. Ein Kernelement afrikanischer Religiosität als Anfrage an den christlichen Glauben, München 2003, 150.

centrée sur la Trinité »⁸⁸⁶. Cela veut dire que, « du point de vue de sa divinité, le statut d'ancêtre du Christ coïncide avec son origine immanente, éternelle »⁸⁸⁷. Il distingue plusieurs étapes dans l'articulation dynamique de l'ancestralité du Christ : avant l'incarnation, le Logos était le *Frère-Ancêtre* de nos premiers parents et des anges. Après la chute d'Adam et d'Eve, le Logos devint *Ancêtre-rédempteur* de tous les hommes, vu que tous ceux qui ont été sauvés avant l'incarnation l'ont été par le Logos⁸⁸⁸. « Grâce à son incarnation, le Logos devint notre Ancêtre dans une voie nouvelle en devenant humanisé et ainsi, dans une condition kénotique »⁸⁸⁹. Du point de vue de l'humanité, le statut d'ancêtre du Christ grandit avec l'incarnation⁸⁹⁰ : « à travers son activité rédemptrice, son ancestralité grandissait graduellement et atteignit sa plénitude par sa glorification pascale. C'est en ce sens que par son incarnation et rédemption, le Christ devint notre *Ancêtre rédempteur incarné* »⁸⁹¹. C'est avec la résurrection que s'accomplit le processus de l'incarnation du Christ. En tant que Dieu-Homme, il atteint la plénitude de la médiation entre Dieu et les hommes. Il nous sauve du péché, nous réconcilie avec Dieu et restaure notre filiation adoptive.

Par la dénomination du Christ comme Frère-Ancêtre, C. Nyamiti veut faire ressortir l'articulation relationnelle qui s'est instaurée dans le Christ. C'est en ce dernier que ceux qui ont atteint la plénitude de la vie sont devenus, pense C. Nyamiti, les « frères-ancêtres » de ceux qui demeurent encore sur la terre. Pour lui, le Christ comme Frère-Ancêtre est l'accomplissement de la figure de l'ancêtre. « Indeed, not only is he our true Brother in Adam, but through our grace of filiation we enjoy common divine sonship with him as our elder Brother to the Father (*kinship*). As God-man and our Savior he is supremely holy (*sacredness*), our unique Mediator (*mediation*) and, consequently, our unsurpassable Model of Christian conduct (*exemplarity*). Being our God and Redeemer he has absolute claim to our unbroken attachment to him through regular prayer and ritual (*right to our regular sacred communication*). Briefly then, Christ is both our Brother and Ancestor, or-more shortly-he is our *Brother-Ancestor*, and we are his brother-or sister-descendants »⁸⁹².

Le modèle de l'ancestralité descendante de C. Nyamiti a suscité de la méfiance d'aucuns théologiens, qui vont devoir considérer son élaboration christologique soit comme continuation de la théologie africaine de l'adaptation de la théologie néo-

⁸⁸⁶ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, 7

⁸⁸⁷ C. Nyamiti, *Christ as our Ancestor*, 25.

⁸⁸⁸ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, 7

⁸⁸⁹ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, 7

⁸⁹⁰ Cf. C. Nyamiti, *Christ as our Ancestor*, 27.

⁸⁹¹ C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, 7

⁸⁹² C. Nyamiti, *Studies in African Christian Theology*. Vol.2, 5.

scolastique, soit comme trahison de la tradition africaine de l'ancestralité. Si on doit admettre qu'il reste fidèle à la tradition néo-scolastique, on ne doit pas négliger qu'étant aussi anthropologue de formation, il a pris le temps nécessaire pour approfondir la place du culte des ancêtres dans les religions africaines. Selon nous, le problème de la pensée christologique de C. Nyamiti se pose de la manière suivante : Il pouvait commencer par décrire en grandes lignes les différentes conceptions du culte des ancêtres, avant de proposer sa théorie unitaire de ce même culte. Il appert d'ailleurs un décalage entre sa théorie métaphysique, qui relève plus de l'ancestralité ascendante et son effort de théologie trinitaire et christologique qui, elle, use plus de concepts de l'ancestralité mythique et descendante. Il développe sa pensée théologique à partir des thèmes de religions africaines, parce qu'ils ne sont pas assez exploités par les chercheurs : l'idée de Dieu comme Grand Ancêtre (l'Ancêtre mythique par excellence) et le schéma de l'ancestralité descendante. S'il les avait exploitées de manière explicite, il recevrait moins de critiques.

6.2.2.2. La christologie de préexistence chez E. J. Penoukou

L'une des esquisses christologiques africaines les plus profondes est celle d'E. J. Penoukou, qui nous a toujours fascinée depuis la première fois que nous avons lu son article. Son point de départ n'est plus un titre christologique ouvrant la porte à une vision du monde, mais bien une mythologie renfermant une vision du monde, au sein de laquelle il aborde les titres christologiques du Fils de Dieu et de l'ancêtre Ɔɔɔ. Nous devons avouer toutefois que nous avons pu comprendre plus profondément ce projet après avoir fait connaissance de la conception du mythe de J.-P. Mayele. Comme nous l'avons dit plus haut, les deux auteurs ont abouti à la même conception du mythe avec des formulations différentes. E. J. Penoukou voit l'essentiel du mythe dans la « relation cosmothéandrique » : une relation entre le monde divin et le monde humain. C'est ce que J.-P. Mayele appelle structure articulée de couple mixte invisible/visible. On voit bien que la mythologie du **Bomɛnɔn** est une illustration évidente du mythe.

Cette mythologie met en jeu trois personnages et trois espaces. « L'Être suprême (**Mawu**), l'être spirituel (**Bomɛnɔn**) et l'homme (**Agbetɔ**) représentent les trois personnages, tandis que **Bomɛ** (univers prénatal), le ventre de la femme et la terre constituent les trois espaces »⁸⁹³. Si les deux premiers êtres (**Mawu** et **Bomɛnɔn**) sont uniquement citoyens du monde mythique (monde invisible), le troisième (**Agbetɔ**) a une identité mixte, mythico-historique (invisible/visible). Il est au centre du récit

⁸⁹³ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 86.

mythologique : « Tout s'élabore autour de lui et pour lui ; et il circule de bout en bout, dans un univers sociocosmique englobant, qui recouvre aussi bien **Bomε** (du monde des esprits) que la terre (du monde des choses) et la Femme (du monde des humains) »⁸⁹⁴. Ceux-ci présentent une structure renversée de celle des personnages. Seul le **Bomε** est l'espace du monde mythique, les deux autres sont du monde visible. E. J. Penoukou précise que Dieu, créateur de toutes choses, a confié au Bomenon le rôle d'introduire le petit d'homme dans le monde terrestre. Préexistant avec le Bomenon dans le monde prénatal, l'homme est introduit sous forme réduite dans le ventre de la femme (**nyonu b'adomε**) pour naître dans le monde visible. Comme son temps sur la terre est limité, il aura à retourner dans son monde d'origine au travers du ventre de la terre (**e la to anyigban mε**). E. J. Penoukou identifie deux médiums organiques : « Bomenon est ici l'intermédiaire entre Mawu et Agbetɔ ; le ventre de la Femme médiatise quant à lui Bomε et la Terre »⁸⁹⁵. Les deux médiums organiques appartiennent aux deux sphères des entités ou instances qu'ils médiatisent. Le Bomenon, considéré comme une divinité, est proche du Dieu suprême qui le rend en même temps proche de l'homme. La femme appartient aux deux sphères. Elle est de la sphère Bomε, parce qu'elle est le lieu de fécondation et de procréation par l'Être suprême. Elle est aussi vue comme une Terre-mère nourricière. La différence entre les deux est que le Bomenon est le médium organique invisible et le ventre de la femme est le médium organique visible.

Parlant de l'homme, E. J. Penoukou revient sur l'articulation dynamique. Il est un projet d'être qui, dès sa création par le Dieu suprême, est poussé « dans un processus d'hominisation, marqué ici par des passages, des sauts existentiels, de facteurs de maturité ontologique »⁸⁹⁶. Autrement dit, afin d'atteindre l'état d'un homme accompli, il doit « passer de Bomε au monde des humains par le ventre de la Femme, puis du monde des humains au monde des ancêtres (homme accompli par excellence) par le ventre de la terre »⁸⁹⁷. Le ventre de la Femme est le lieu de l'articulation mythique descendante. Le ventre de la terre est par contre le lieu de l'articulation mythique ascendante. Chaque passage d'un monde à un autre contribue à la réalisation de l'homme à un niveau supérieur. Ainsi, la dimension eschatologique de l'homme « est marqué non pas simplement par le passage vie/mort/vie, mais surtout par une intégration harmonieuse dans l'au-delà, le pays d'origine des humains »⁸⁹⁸.

⁸⁹⁴ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 86

⁸⁹⁵ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 86-87.

⁸⁹⁶ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 88.

⁸⁹⁷ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 88.

⁸⁹⁸ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 93.

L'articulation relationnelle indique que l'homme est un **être-là-avec**. D'abord, il est conscient de sa dépendance totale à l'égard de Dieu. Son accomplissement n'est possible qu'en entrant dans une dynamique de relations avec son Créateur, qu'en restant un *être-là-avec l'Être suprême*. Il est au cœur de la destinée de l'histoire des hommes et de toutes les créatures de l'univers. « Le Dieu africain est un *Dieu transcendantalement immanent* »⁸⁹⁹. Ensuite, sa plénitude de vie exige qu'il soit « un *être-là-avec les autres* »⁹⁰⁰ êtres. A ce propos, E. J. Penoukou distingue une triple dépendance : premièrement, il parle de la dépendance de l'homme vis-à-vis du monde des esprits. Il est question d'une relation pré-existentielle qui noue le petit d'homme au Bomenon. L'africain actuel, intellectuel ou évolué, ne peut croire au contenu littéral de cette relation. Le sens profond permanent est « que l'homme vient d'ailleurs, d'un *ailleurs* vital qui le précède toujours, lui donne de naître et d'être »⁹⁰¹. Deuxièmement, il relève « la dépendance de l'homme *vis-à-vis du monde des hommes*, qui transparait dans la dépendance de l'homme au ventre de la Femme. Elle s'achève dans « un type de relations particulier entre vivants et morts-vivants »⁹⁰². Troisièmement, il insiste sur la dépendance de l'homme *vis-à-vis du monde des choses*, qui est illustrée dans la mythologie par la dépendance de l'homme au ventre de la Terre. En somme, l'homme atteint la plénitude de sa vie lorsqu'il vit intensément la relation *cosmothéandrique*.

La réflexion christologique africaine d'E. J. Penoukou est une réussite de systématisation harmonieuse de l'africanisation de la christologie et de la christologisation de la tradition africaine (ici la tradition Ewe-Mina). Elle se construit « dans le double contexte du milieu culturel et de l'expérience préalable de la foi »⁹⁰³. Il s'agit « des pistes d'une réappropriation toujours plus profonde de notre foi en Christ, pour un nouveau regard sur l'attente spirituelle et humaine de l'africain »⁹⁰⁴. Du point de vue de l'articulation dynamique, E. J. Penoukou place le mouvement de la christologie à la lumière du processus de vie/mort/vie de la mythologie Ewe-Mina. Le Christ en tant que préexistant ne participe pas à la source de la vie comme une divinité secondaire, mais « il la constitue lui-même dans la communion à Dieu le Père (Cf. Jn 1, 4 ; 3, 15 ; 14, 6) »⁹⁰⁵. Il est de la même vie divine que l'Être suprême et a en même temps quelque chose de commun avec l'homme, parce qu'il est le *Medium organique* entre Dieu le Père et la création tout entière. « L'incarnation est d'abord une

⁸⁹⁹ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 84.

⁹⁰⁰ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 94.

⁹⁰¹ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 97.

⁹⁰² E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 93.

⁹⁰³ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 96.

⁹⁰⁴ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 96.

⁹⁰⁵ E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 97.

conséquence ou une preuve de cette solidarité ontologique qui lie dans une communion de vie l'être divin et l'être humain »⁹⁰⁶ Elle est, aux yeux d'E. J. Penoukou, «*comme l'expression suprême de la relation cosmothéandrique* »⁹⁰⁷. Il précise avec raison que l'idée de l'incarnation personnifiée des esprits et des génies est déjà présente dans plus d'une société africaine. Ces entités invisibles manifestent un intérêt réel au monde des humains. La spécificité du christianisme réside dans le fait que ce n'est ni un dieu secondaire ni un génie qui est devenu homme en Jésus Christ, mais le Dieu suprême lui-même. Il n'oublie pas de présenter le mouvement ascendant de la christologie avec le motif sotériologique. Jésus Christ a vécu dans sa vie humaine les espoirs et les angoisses des hommes, a accepté de mourir pour vaincre la mort et est ressuscité à la plénitude de la vie ; il traverse ainsi « la séquence vie/mort/vie comme instance d'accomplissement du salut de l'homme. En d'autres termes, Jésus s'intègre à la vie humaine, meurt de la mort humaine et entre dans une vie transformée, non pas pour lui-même, mais pour l'homme »⁹⁰⁸, dont l'accomplissement définitif ne se réduit pas au problème des moyens humains (idéologiques, politiques, économiques, etc.), mais surtout un problème de foi, de conversion et de communion plénière avec l'Être suprême.

L'articulation relationnelle joue également un rôle crucial dans la réflexion christologique d'E. J. Penoukou. Le statut de *Medium organique* attribué au Christ veut dire « qu'il a toujours été le premier être-là-avec-L'Être suprême et le premier être-là-avec-les autres. Il entre dans la définition du mystère de la Trinité comme étant « *une structure d'être communautaire intratrinitaire*. C'est une telle relation qui détermine la paternité du Dieu-Père, la filiation du Dieu-Fils et la procession du Dieu-Esprit »⁹⁰⁹. Au regard de la mythologie Ewe-Mina, le mystère de la trinité est compris dans le sens d'*un Dieu être-là-avec*. Le Christ est en *communion d'être* avec le Dieu-Père, mais dans une *relation de filiation* (Jn 17, 11 ; 21 ; Mt 17, 5 ; Jn 5, 21 ; 10, 36). De même, il est en *communion d'être* avec l'homme, mais cette fois dans une relation d'*union fraternelle*. E. J. Penoukou renchérit en disant que le Christ, *Medium organique*, est un être-là-avec l'universel. Sa solidarité ontologique touche toutes choses, car Dieu les a créées par lui. « En Christ se constitue la solidarité anthropologique, celle qui lie l'homme à l'homme,

⁹⁰⁶ E.J. Penoukou, *Christologie au village*, 100.

⁹⁰⁷ E.J. Penoukou, *Christologie au village*, 100.

⁹⁰⁸ E.J. Penoukou, *Christologie au village*, 109.

⁹⁰⁹ E.J. Penoukou, *Christologie au village*, 102.

et l'homme au cosmos »⁹¹⁰. Sa solidarité ontologique a une finalité eschatologique de conduire la création tout entière à son achèvement.

6.2.2.3. La christologie de l'incarnation chez Masumbuko Manunguri

Le point de départ de son approche christologique est le Dieu de nos ancêtres, dont la caractéristique principale est « d'être en même temps transcendant (loin) et immanent (proche) »⁹¹¹. Ces deux attributs, pris séparément, ne reflètent pas la compréhension africaine authentique de Dieu. Ils ne sont que deux aspects distincts de la même réalité divine, qui « vont de pair et sont complémentaires, l'un appelant l'autre »⁹¹². L. V. Thomas tente de donner un éclaircissement de cette soi-disant opposition formelle : « En fait, dit-il, il n'y a pas d'opposition formelle et le paradoxe est peut-être, en réalité, le chemin qui le (homme) conduit à approcher le mystère d'un Dieu à la fois familier et inaccessible. L'homme, dans sa vie quotidienne, réussit à concilier ce qui nous semblerait irréconciliable »⁹¹³. Masumbuko Manunguri essaie d'analyser les deux dimensions l'une après l'autre. Il est d'accord avec J. Mbiti⁹¹⁴, selon lequel la transcendance du Dieu des ancêtres peut être pensée de différentes façons. Il présente quatre voies, que nous préférons nommer *axe chronologique*, *axe topologique*, *axe culturel* et *axe hiérarchique*.

Dans l'axe chronologique, on met de l'importance majeure sur la transcendance dans le temps pour exprimer l'éternité de Dieu. Les expressions de différents peuples africains sur la transcendance de Dieu « en termes de temps »⁹¹⁵ seraient de montrer qu'il n'y a pas de temps ancien qu'on peut imaginer où Dieu n'était pas. Tout temps est toujours précédé par lui. L'axe topologique indique que le « Dieu de nos ancêtres est transcendant en termes d'espace, distance et inaccessibilité »⁹¹⁶. C'est à ce sujet qu'on comprend le thème de l'éloignement spatial de Dieu, présent dans

⁹¹⁰ E.J. Penoukou, *Christologie au village*, 106.

⁹¹¹ Masumbuko Mununguri FMS, *The closeness of the God of our Ancestors*, Nairobi 1998, 15.

⁹¹² Masumbuko Mununguri FMS, *The closeness*, 30.

⁹¹³ L. V. Thomas, in : *La Terre Africaine et ses religions*, Paris 1980, 41 ; Cf. A. Boulanger, *Afrique noire (Religions d' -)*, 15: « La véritable figure du Dieu serait donc appréhendée dans le paradoxe même du lointain-proche, de l'absent-présent. "Il faut donc que Dieu ne soit pas compromis (donc absent) sans pourtant cesser d'être le dernier recours (donc présent) qui garantit à l'homme le sens de sa vie" (R. Luneau). Dieu se pose à la fois au-delà de toute relation avec les puissances spirituelles et les hommes, et au cœur même de ces relations. Il apparaît à la fois hors du système socio-religieux et fondement de ce système. Il est "garant" de l'ordre du monde, de l'harmonie des êtres et des choses et du sens de l'existence ».

⁹¹⁴ Cf. J. S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1970, 12-15.

⁹¹⁵ Masumbuko Mununguri FMS, *The closeness*, 18.

⁹¹⁶ Masumbuko Mununguri FMS, *The closeness*, 19.

quelques mythologies africaines. L'axe culturel signifie que, comme Dieu est si distant de nous, nos prières et cultes ne peuvent jamais l'atteindre ou ne peuvent l'atteindre que « grâce à l'échelle d'intermédiaires »⁹¹⁷. Le dernier axe hiérarchique indique que « Dieu exerce une supériorité sur toutes choses : elles lui sont inférieurs et subordonnés »⁹¹⁸. Il occupe le sommet de la hiérarchie des êtres. La pensée de l'immanence de Dieu dans le monde est aussi ancrée dans la tradition africaine. Des recherches récentes ont pu révéler « une autre face de cette figure de l'Être Suprême : celui-ci est aussi pensé par l'Africain comme un Dieu attentif aux humains, proche de l'homme (noms théophores, formules rituelles, expressions proverbiales...) »⁹¹⁹. Mais, l'immanence de Dieu est, comme tout sacré, une présence ambiguë. Elle « est considérée paradoxalement comme bienveillante et dangereuse, bienvenue et indésirable »⁹²⁰. L'élément commun de la transcendance et de l'immanence est l'invisibilité de Dieu : transcendant ou immanent, le Dieu des Ancêtres reste *invisible*.

De plus, les africains croient fermement que le Dieu suprême est créateur et providence de l'univers. Il est la source de la vie et la transmet directement ou au travers des ancêtres, en combattant ainsi toutes les forces hostiles à la vie. Pour les africains, un tel Dieu ne peut être qu'un Père. Masumbuko Mununguri relève un aspect insolite du silence mystérieux de Dieu, qui semble insensible aux problèmes et situations difficiles des hommes. C'est pourquoi certains d'entre eux se jettent dans les bras des devins, féticheurs ou encore offrent des libations aux ancêtres pour implorer l'assistance des uns et apaiser la colère des autres. En fin de compte, les hommes reconnaissent que Dieu est le seul Seigneur de la vie, malgré que son intervention contre les forces du mal soit discrète. À la fin, Masumbuko Mununguri évoque la complexité du culte de Dieu dans différentes religions africaines. Il énumère trois modèles : primo, certains peuples africains ont un culte direct à Dieu ; secundo, d'autres peuples ne s'adressent jamais à Dieu qu'aux esprits ; tertio, d'autres peuples associent le culte à Dieu et la vénération des ancêtres.

La réflexion sur le Dieu africain est le présupposé nécessaire pour comprendre la pensée christologique de Masumbuko Mununguri. Le point essentiel est l'affirmation suivante : « Le Dieu de nos Ancêtres est venu chez nous »⁹²¹. Sa première préoccupation est de traiter l'herméneutique de l'incarnation comme événement

⁹¹⁷ Masumbuko Mununguri FMS, *The closeness*, 21.

⁹¹⁸ Masumbuko Mununguri FMS, *The closeness*, 24.

⁹¹⁹ A. Boulanger, *Afrique noire (Religions d'-)*, 15.

⁹²⁰ J. S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, 16.

⁹²¹ Masumbuko Mununguri FMS, *The closeness*, 57.

historique (monde visible) et comme mystère divin (monde invisible)⁹²². Sa deuxième préoccupation est de montrer que l'incarnation du Logos n'est pas un mystère totalement étranger à la conception de Dieu de la religion traditionnelle africaine. La conception de l'immanence de Dieu des ancêtres atteint son plerôme dans l'incarnation du Logos. Le Dieu de nos Ancêtres a agréé de rencontrer l'homme africain, a fait irruption dans son histoire et a séjourné avec lui dans le même chemin conduisant vers Dieu lui-même. Cette vérité de foi chrétienne dépasse toute sagesse humaine. Masumbuko Mununguri explique l'essentiel du mystère de l'incarnation pour le monde africain : « la venue du Dieu de nos ancêtres dans notre Afrique est la réalisation de l'expérience multiséculaire à partir de laquelle nos ancêtres avaient façonné un Dieu qu'ils saisissaient comme transcendant et immanent, proche et lointain en même temps »⁹²³. On remarque que, du point de vue de l'articulation dynamique, Masumbuko Mununguri met en relief la dynamique descendante. Le Dieu invisible des ancêtres devient *visible*. Ce processus d'incarnation atteint son point culminant dans la mort du Christ. « Cette proximité divine a ainsi troublé et pénétré la vie de l'africain, qui lui donna des noms comme un signe d'adoption : Proto-ancêtre, Medium organique, Aîné de la grande famille (l'Église), Grand maître d'initiation. Ces titres ou noms sont des balbutiements d'essayer de parler de l'indicible, au cœur du mystère d'un Dieu qui s'est fait homme »⁹²⁴.

Du point de vue de l'articulation relationnelle, le mystère de l'incarnation est une double révélation du Père et du Fils. D'abord, « Dieu de nos Ancêtres nous révèle Son Fils Incarné »⁹²⁵. Dans l'envoi de son Fils unique, Dieu manifeste un autre aspect de son mystère divin ineffable, inconnu jusque là du monde africain. Si Dieu est en lui-même le mystère de l'échange, de la communion dans la différence, on peut entrer en communication avec lui sans avoir peur d'être absorbé par lui. Ensuite, le Fils de Dieu est le révélateur du Père. Le Logos incarné est la révélation parfaite de l'identité du Dieu de nos ancêtres. Comme Proto-Ancêtre, le Christ est aussi le Premier-né ou l'Aîné d'une famille étendue.

Masumbuko Mununguri revient de manière récurrente sur la *dimension sotériologique de l'incarnation* : le désir profond pour la vie qui est essentiel dans les religions africaines « trouve dans le Christ une réponse satisfaisante, ou mieux encore,

⁹²² Cf. Masumbuko mununguri, L'incarnation. Fondement de l'inculturation du message Évangélique. Lecture de Jn 1 : 14, Travail de fin de cycle de Graduat, FTCK 1987, inédit.

⁹²³ Masumbuko Mununguri, *The Closeness*, 58

⁹²⁴ Masumbuko Mununguri, *The Closeness*, 102.

⁹²⁵ Masumbuko Mununguri, *The Closeness*, 61.

la réponse par excellence, qui va au-delà de leurs attentes, il est Dieu lui-même qui vient lui obtenir la vie éternelle »⁹²⁶. Par ce fait, le messager de la vie éternelle apporte une libération définitive de forces « biophobiques »⁹²⁷. La proximité du Dieu des ancêtres par l'incarnation de son Fils vient renforcer la vie des Africains, qui atteint la plénitude dans l'événement pascal de la mort et de la résurrection du Christ. La plénitude de vie ne se réduit pas à un prolongement de la vie terrestre. La plénitude de vie dans le Christ a une perspective eschatologique, parce qu'elle vise l'accomplissement de la création toute entière en Dieu (1Co 15 : 28). En définitive, « seul le Christ peut suggérer et s'imposer lui-même comme véritable paradigme de toute existence »⁹²⁸.

6.2.2.4. La christologie à partir de la grammaire du salut chez Luka Lusala Lu Ne Nkuka

Dans sa thèse de doctorat soutenue le 16 décembre 2008 à la faculté de Missiologie de l'Université Grégorienne de Rome et publiée deux ans après, Luka Lusala lu ne Nkuka inscrit son travail dans le cadre du dialogue interreligieux entre le christianisme et la religion africaine. La question qui traverse toute sa recherche est la suivante : « est-il possible de retrouver dans la religion africaine la structure qui fait l'essence du christianisme, à savoir : l'homme a péché et est dès lors devenu incapable de mener une vie harmonieuse ici-bas et d'atteindre le bonheur éternel dans l'au-delà : Dieu envoie son Fils pour sauver l'humanité, en la faisant passer, par sa mort et sa résurrection, de la mort à la vie ? »⁹²⁹.

Pour répondre à cette question, il s'adonne à « l'herméneutique des textes fondamentaux de deux religions », c'est-à-dire des textes à auteurs inconnus, qui apparaissent comme des Credo. Dans la religion africaine, il pense que ce sont les mythes qui remplissent ces conditions. Il choisit les mythes d'Osiris des peuples Kamites (ou Egyptiens anciens), de Gueno des peuples Peuls, d'Obatala des peuples Yoruba, de Kiranga des peuples Barundi, de Nzala Mpanda des peuples Bakongo ; et dans la religion chrétienne, il retient l'hymne christologique de la lettre de Paul aux Philippiens 2, 6-11. Afin de mener à bien sa recherche, il adopte une triple approche méthodologique inspirée de R. Panikkar : morphologique (logique), diachronique (contextuelle) et diatopique (comparative). D'abord, il entreprend une lecture

⁹²⁶ Masumbuko Mununguri, *The Closeness*, 102.

⁹²⁷ Masumbuko Mununguri, *The Closeness*, 87.

⁹²⁸ Kisimba Nyembo, *La foi chrétienne face aux célébrations africaines de la mort*, in: *Interpellations et croissance de la foi*, Kinshasa 1992, 164.

⁹²⁹ Luka Lusala Lu Ne Nkuka, S. J., *Documenta Missionalia* 36 (2010), 188.

morphologique en faisant usage de la sémiotique d'A. Greimas, au bout de laquelle il découvre la structure logique des mythes et de l'hymne christologique dans la lettre aux philippiens, c'est-à-dire la manière dont ils sont tissés et leur message profond qui fait l'unité entre les différents éléments de chaque texte. Ensuite, la lecture diachronique scrute la vision du monde des cultures d'origine de ces textes fondamentaux, à partir de leurs concepts-clés. Il obtient le résultat selon lequel les textes développent le thème de la vie qui s'oppose à la mort, avec la foi au triomphe final de la vie, qui sera obtenue grâce à l'intervention du messager de Dieu. Celui-ci est envoyé dans le monde pour sauver l'humanité, en la faisant passer, par sa mort et sa résurrection, de la mort à la vie. Luka Lusala Lu Ne Nkuka montre que tous les textes analysés entrent dans l'ordre de textes, qu'A. Greimas appelle « récits de la restauration de l'ordre social ». Ils présentent les mêmes séquences, et les acteurs réalisent les mêmes trajets.

Dans une synopsis de tous les textes, il relève deux points suivants : d'un côté, ils sont, sans exception, construits autour des héros, notamment Osiris, Gueno, Obatala, Kiranga, Nzala Mpanda et Jésus-Christ ; de l'autre, ils développent les mêmes thèmes : a. identité divine, b. vie terrestre, c. conflits, d. mort, e. résurrection, f. salut de l'humanité. Somme toute, il démontre dans son livre que « la religion des Africains possède *la grammaire de salut* qui fait la spécificité du christianisme selon laquelle l'homme n'obtient pas la plénitude de la vie par ses propres forces, mais par l'intervention d'un émissaire qui vient de Dieu, qui meurt et ressuscite »⁹³⁰. C'est la raison pour laquelle Luka Lusala Lu Ne Nkuka reproche à différents essais christologiques africains l'oubli de l'offre du salut aux hommes dans la religion africaine par un envoyé de Dieu. En effet, la religion africaine est présentée dans les écrits tant anthropologiques que théologiques comme une religion naturelle où l'homme, par une série d'observances rituelles et morales, cherche à vivre en harmonie avec la nature, avec les autres hommes et avec Dieu ; et ainsi à atteindre le statut d'ancêtre dans l'au-delà. Elle serait ainsi opposée au christianisme, religion révélée. D'après Luka Lusala Lu Ne Nkuka, « la religion africaine et le christianisme ont le même paradigme du salut »⁹³¹.

Nous pouvons remarquer que l'auteur maintient la confusion entre mythe et mythologie. Ce qu'il appelle « mythes » équivaut à « Mythologies ». Ainsi, le

⁹³⁰ Luka Lusala Lu Ne Nkuka, S. J., Jésus-Christ et la religion africaine, 6.

⁹³¹ Luka Lusala Lu Ne Nkuka, S. J., Recension. Luka Lusala lu ne Nkuka, S.J., Jésus-Christ et la religion africaine. Réflexion christologique à partir de l'analyse des mythes d'Osiris, de Gueno, d'Obatala, de Kiranga et de Nzala Mpanda, Rome : Gregorian and Biblical Press 2010, 185 pages, in : La Revue électronique Congo Nova, 14 (12/2011), 1-4.

problème définitionnel du mythe reste tout entier. Il ne cherche que « la grammaire du salut » ou « le paradigme du salut » commun, d'après lui, à la religion traditionnelle africaine et à la religion chrétienne. Toutefois, il reste à savoir si les cinq mythologies choisies représentent-elles vraiment toute la complexité mythologique des religions africaines. Enfin, ne peut-on aller plus loin pour voir, au-delà de la grammaire du salut, la structure mythique, qui est le paradigme fondamental des religions africaines et de la religion chrétienne ?

6.2.3. *La christologie dans le contexte culturel Akan chez J. Pobee*

D'après J. Pobee, la christologie est au cœur du processus de l'inculturation de la foi chrétienne en Afrique. Il est intéressé par la question de l'unité et de la pluralité christologique. Dès le Nouveau testament, la christologie a toujours été diversifiée. Mais le noyau christologique demeure l'affirmation suivante : « Jésus est vrai homme et en même temps vrai Dieu »⁹³². Pour nous, il renferme une structure mythique : Jésus = vrai homme (*monde visible*) + vrai Dieu (*monde invisible*). L'auteur cherche à pouvoir comprendre ce noyau selon la vision du monde et les catégories propres du peuple Akan. Celui-ci ne réfléchit pas en termes de nature, de substance ou d'hypostase. Pour confirmer l'humanité de Jésus, J. Pobee évoque aussi bien la dynamique historique que l'articulation relationnelle. Du point de vue de la dynamique historique, Jésus est homme, parce qu'il est né ; il est homme parce qu'il est mort. Il « montre ainsi sa finitude et son humanité »⁹³³.

Du point de vue relationnelle, un homme n'est reconnu pleinement homme dans la société Akan que lorsqu'il est membre de la société. L'homme n'est pas un **cogito ergo sum** du philosophe R. Descartes, mais un **cognatus ergo sum**⁹³⁴. Premièrement, la « plénitude de l'humanité est soulignée par les liens familiaux, une idée qui prend en compte le système de la famille africaine élargie »⁹³⁵. Jésus manifeste son humanité dans sa relation avec sa famille, c'est-à-dire avec sa mère Marie, son père

⁹³² J. Pobee, *Versuche einer Christologie in afrikanischer Theologie*, 79.

⁹³³ J. Pobee, *Versuche einer Christologie in afrikanischer Theologie*, 86.

⁹³⁴ Cf. J. Healey, MM & D. Sybertz, MM, *Towards an African Narrative Theology*, 83 : « An Akan proverb explains human lineage : *I belong by blood relationship ; therefore I am*. In African tradition the community and the family are more important than the individual. A person receives his or her identity through the extended family and the clan. The universal proverb, *Blood is thicker than water*, is found in many African languages.

A fundamental African proverb says : *I am because we are ; we are because I am*. Still another version is : *I belong ; therefore I am*. This is basic to the African world-view and understanding of the nature of human beings. Whatever happens to individual happens to whole community, and whatever happens to the whole community happens to the individual. An African proverb says : *We are our relationships*. A Tswana, Botswana proverb says : *A person is a person through other people* ».

⁹³⁵ J. Pobee, *Versuche einer Christologie in afrikanischer Theologie*, 86.

Joseph, ses frères et sœurs (Mc 6, 3 ; Lc 2, 4 ; Mt 1, 16). Deuxièmement, la circoncision est, chez les Akan, le signe d'intégration dans la communauté tribale. « C'est pourquoi, la circoncision de Jésus mettrait l'accent sur l'appartenance à un groupe de parenté et démontrerait son humanité »⁹³⁶. Dans le cadre théologique, la circoncision atteste que Jésus appartient à une communauté ayant une relation d'alliance avec Dieu. Troisièmement, le baptême de Jésus reçoit une signification particulière. Son baptême était entre autres un rite de solidarité humaine. Il lui a permis de devenir homme. Quatrièmement, un homme se révèle comme homme, lorsqu'il reste en relation de dépendance avec les ancêtres et avec Dieu. Les prières sont l'expression concrète de cette dépendance. À cet effet, les prières de Jésus dans les évangiles apparaissent aussi chez les Akan comme expression de sa complète dépendance à Dieu et de son humanité. Toutefois, sa dépendance humaine à Dieu est tout à fait singulière, grâce à l'Abba-relation et son impeccabilité. Il est plus homme que les autres hommes.

Parlant de la divinité du Christ, J. Pobee préfère d'abord rester fidèle au langage biblique. Le premier élément qui confirme sa divinité est son rôle co-créateur. Il est la *causa efficiens* de la création. Jésus comme médiation créatrice est aussi le révélateur par excellence de Dieu et du sens de l'existence humaine. C'est le deuxième élément. Le troisième est le concept d'éternité. Le Nouveau testament parle de l'existence du Christ et sa communauté avec le Père dans la gloire « avant la création du monde » (Jn 1, 3.18 ; 17, 5 ; Ph 2, 5-6 ; col 1, 15-16). Un quatrième élément est l'impeccabilité du Christ. Et le dernier souligne le rôle du juge eschatologique du Christ. Ensuite, il affirme que le Christ est de nature divine.

Certes, le point de départ de J. Pobee pour l'africanisation de la christologie n'est pas un titre donné des religions africaines. Il réussit malgré tout à construire un essai qui configure quelques titres christologiques africains parmi les plus importants : Jésus est guérisseur, chef (roi), Nana-Ancêtre, etc. Néanmoins, sa pensée christologique semble superposer l'identité divine sur celle humaine. Celle-ci part de la naissance et se termine avec la mort. Après, il décrit en quoi consiste sa divinité. Il manque les pièces maîtresses de l'articulation entre la divinité et l'humanité du Christ : il ne parle pas de *l'incarnation* ; et quand il parle de *la résurrection*, il ne la place pas dans l'articulation dynamique. Si pour vérifier son humanité, il met en valeur les relations avec les autres hommes. Pourquoi n'insiste-t-il pas aussi sur la relation singulière du Christ à Dieu comme forme expressive de sa divinité ?

⁹³⁶ J. Pobee, *Versuche einer Christologie in afrikanischer Theologie*, 86.

6.3. Jésus Christ le Fils de Dieu

La confession de Jésus Christ comme Fils de Dieu n'est pas, comme nous l'avons dit plus haut, une simplification ou une réduction de la foi christologique. Elle est le résumé essentiel de la foi chrétienne. Plusieurs exégètes et théologiens démontrent la valeur de cette confession en argumentant de manière diachronique. La filiation divine de Jésus Christ est l'aboutissement de l'évolution de l'homologèse dans le Nouveau Testament et occupe la pièce maîtresse dans l'histoire du dogme christologique. Les esquisses christologiques africaines reviennent d'une manière explicite ou implicite sur son importance cruciale dans le double processus d'africanisation de la christologie et de la christologisation des traditions africaines. La reconnaissance de Jésus comme Fils de Dieu ne peut pas être jetée dans le fichier culturel. Cette confession christologique a un caractère normatif et interculturel. Récemment, R. Zimmermann a montré dans sa recherche de la christologie des images dans l'évangile de Jean que la dominance de la métaphore du Fils apparaît aussi dans une perspective synchronique⁹³⁷. Il énumère quatre dimensions : la dimension anthropologique, la dimension historique, la dimension théologique et la dimension ecclésio-eschatologique.

Dans cette dernière partie de ce chapitre, il ne s'agit plus de prouver encore une fois la présence de la structure mythique dans la confession « Jésus est le Fils de Dieu », chose déjà faite auparavant. C'est plus montrer que ce noyau christologique structure toute la christologie systématique, et ici la christologie systématique africaine. La confession « Jésus le Fils Dieu » est la toile structurante de la christologie. Plus que l'analyse de R. Zimmermann, nous voulons étendre notre analyse synchronique à toute la christologie. Elle comprend non pas quatre dimensions, mais cinq : la dimension anthropologique, la dimension historique, la dimension théologique, la dimension sotériologique, la dimension ecclésiologique. Les deux premières dimensions mettent l'accent sur la vérité de l'incarnation du Fils de Dieu. Comme Jésus était vraiment homme, les auteurs du Nouveau Testament et les théologiens ultérieurs partent des images de leurs expériences concrètes de vie et de l'histoire concrète du Christ pour approcher son mystère. Voilà une manière plus ou moins simple de confirmer son humanité. Mais le mystère nous renvoie effectivement à la dimension théologique, qui

⁹³⁷ Cf. R. Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, Tübingen 2004, 405-446; R. Zimmermann, „Du wirst noch Größeres sehen...(Joh 1, 50). Zur Ästhetik der Christusbilder im Johannesevangelium – Eine Skizze, in: J. Frey, Jan Rohls & R. Zimmermann, *Christologie und Metaphorik*, Berlin-New York 2003, 93-110.

place Jésus dans une relation particulière et unique avec Dieu. Vient ensuite la dimension sotériologique : la venue de Dieu dans le monde vise la salut intégral de l'homme. Il y a également la dimension ecclésiologique. Chaque fois qu'on parle du Christ, on ne doit pas oublier sa relation permanente avec ses disciples.

6.3.1. La dimension anthropologique

Dans le Nouveau Testament, on voit Jésus comme Berger, agneau, vigne, porte, pain, chemin, lumière, les réalités qui sont liées étroitement à l'horizon de l'expérience du lecteur. Il fait une expérience de vie quotidienne d'une porte, qu'il ouvre chaque jour, du pain qu'il mange presque chaque jour, du chemin, qu'il empreinte, etc. Quelquefois, le lecteur actuel a besoin de connaître l'horizon de compréhension socio-historique des destinataires des écrits du Nouveau Testament, afin de parvenir à comprendre les réalités que cachent certains termes, notamment berger, roi, vigne, etc. « Jésus est l'image-miroir de leur propre univers d'expérience et tout comme les images du Christ peuvent donner aux gens quelque chose à comprendre, de quoi ils se préoccupent, ce qui les concerne directement »⁹³⁸. C'est seulement si on comprend ce que le nom signifie dans le monde concret des hommes réceptifs qu'on peut aussi comprendre sa signification métaphorique christologique. R. Zimmermann cite quelques cas: c'est par l'expérience de leur propre faim que les hommes entendront l'invitation de Jésus à manger le pain de vie ; c'est dans le désir d'amour qu'ils vont rencontrer Jésus comme Epoux ; c'est dans leurs expériences douloureuses d'oppression politique qu'ils découvrent le vrai Christ-Roi⁹³⁹. L'appellation de Jésus comme étant Fils nous renvoie à l'une des structures élémentaires de l'humanité. La famille est une institution humaine universelle. Elle reçoit des connotations particulières dans diverses époques et cultures. Jésus est l'image-miroir des relations familiales des lecteurs, particulièrement la relation entre Père et Fils (paternité et filiation) « Dans le contexte de la réalité de leurs familles propres, ils doivent comprendre le Christ comme Fils »⁹⁴⁰. Mais, « les images du Christ brisent et à la fois dépassent les réalités quotidiennes des hommes »⁹⁴¹.

La plupart des théologiens africains sont fascinés par une telle approche. Ils partent de leur horizon d'expériences pour comprendre le mystère du Christ. Dire que

⁹³⁸ R. Zimmermann, „Du wirst noch Größeres sehen, 103; R. Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium, 426.

⁹³⁹ Cf. R. Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium, 427.

⁹⁴⁰ R. Zimmermann, „Du wirst noch Größeres sehen, 107.

⁹⁴¹ R. Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium, 427.

Jésus est Hôte par excellence, Guérisseur, Maître d'initiation, Aîné, Chef, Héros, Ancêtre, c'est refléter l'expérience de vie des africains. À ce propos, d'aucuns reprochent à l'approche anthropologique dans la théologie africaine de privilégier des concepts ne faisant plus partie du monde de l'expérience de vie d'un certain nombre des citadins ou intellectuels, notamment les concepts de maître d'initiation et de l'ancêtre. Néanmoins, selon l'observation pertinente d'O. Bimwenyi Kweshi, « ces auteurs nous paraissent se livrer à **une lecture diachronisante de la synchronie socio-culturelle négro-africaine**, en rejetant dans un lointain passé archaïque ce qui constitue la situation réelle et actuelle de la toute grande majorité du peuple »⁹⁴². L'acuité du problème n'est pas de trouver des pratiques complètes des religions traditionnelles chez les africains modernes, mais plus cette double identité africaine mal assimilée, qui crée une double conscience aux conséquences pratiques malheureuses. C'est ainsi que le processus d'inculturation consiste également à revaloriser des traditions africaines, qui ont été longtemps dépréciées comme non susceptibles de transmettre le message du salut. Elles sont susceptibles de traduire elles aussi le message du salut.

6.3.2. La dimension historique

Jésus Christ n'est pas qu'une image-miroir de notre praxis de vie, mais surtout une image-mémoire de l'histoire d'une personne concrète : Jésus de Nazareth. À la question de savoir qui est Jésus, R. Pesch répond : « c'est son histoire qui le dit »⁹⁴³, cette histoire telle qu'elle est racontée dans les quatre évangiles et commentée par les autres écrits du Nouveau Testament. Il est né à Bethléem, a grandi à Nazareth, a annoncé la venue du royaume des cieux (discours, paraboles, miracles), a été accompagné par les disciples, a connu la passion et la mort et est ressuscité. Il s'insère dans le mystère de l'histoire du salut de Dieu avec le peuple d'Israël. Plusieurs images-miroirs du Christ sont aussi des images-mémoires de toute l'histoire du salut. Les images du royaume/roi, berger, pain, Fils, etc. ont une longue tradition biblique. Toute image du Christ, qui ne tiendrait pas compte de son histoire, est une image caricaturée de lui. L'histoire du Jésus de Nazareth est le critère d'interprétation et de vérification de toute christologie systématique. Les conciles œcuméniques christologiques analysés plus haut maintiennent le caractère historique et concret du Fils de Dieu. Le concile de Nicée montre que le Seigneur, c'est « *Jésus Christ*, qui... s'est fait homme, a souffert et

⁹⁴² O. Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris 1981, 370.

⁹⁴³ R. Pesch, *Markusevangelium 2*, 43, cité par H. Kessler, *Christologie*, in: *Handbuch der Dogmatik*, 301.

est ressuscité le troisième jour...». Le concile de Constantinople ajoute quatre précisions historiques : deux personnes : « par Marie » et « sous Ponce Pilate » ; deux faits : « il a même été crucifié pour nous » et « a été enseveli ». Le concile d'Éphèse revient sur le point qu'il a été engendré de la Sainte Vierge Marie. Enfin, le concile de Chalcédoine cite aussi la Vierge Marie. Toutes ces précisions ne sont pas banales et aléatoires. Elles sont des garde-fous, de peur que Jésus soit idéalisé. Voilà pourquoi nous remarquons un intérêt particulier parmi les exégètes et théologiens des titres suivants : « Jésus de Nazareth »⁹⁴⁴ ou « Jésus (le) Christ »⁹⁴⁵. Tout essai de christologie systématique africaine doit revenir sur ces détails historiques pour éviter de donner l'impression qu'on parle d'une personne historique, mais pas de Jésus de Nazareth. Il est présenté dans le Nouveau Testament comme étant le fils de Marie et de Josef, dont les frères et sœurs sont connus. Jésus grandissait dans sa famille de Nazareth « en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (Lc 2, 52), etc.

La mémoire de l'histoire de Jésus n'est pas un simple souvenir du passé, mais une mémoire qui rend présent ce passé⁹⁴⁶. À cet effet, les recherches christologiques en Afrique doivent demeurer des efforts théologiques pour que toute la dynamique historique de Jésus reçoive une *signifiance africaine*. D'où la nécessité des recherches bibliques africaines pour une élaboration christologique fructueuse.

6.3.3. La dimension théologique

Dans le Nouveau Testament, nous observons d'abord que Jésus n'est pas que le fils de Marie, mais surtout et essentiellement le Fils de Dieu. La relation unique en son

⁹⁴⁴ B. Forte, Jésus de Nazareth ; J. Ratzinger Benedikt XVI, Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe bis zur Verklärung, Freiburg in Breggau 2007 ; G. Lohfink, Jesus von Nazareth. Was er wollte. Wer er war, Herder 2011.

⁹⁴⁵ W. Kasper, Jésus le Christ ; R. Schnackenburg, Jesus Christ im Spiegel der vier Evangelien

⁹⁴⁶ G. Essen, Jesus als Christus heute. Die Schwierigkeiten gegenwärtiger christologischer Reflexion, in: Herder Korrespondanz Spezial. Jesus von Nazareth (Mai 2007), 23-26, 23: « Das Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI. erinnert die Christologie eindringlich an ihre Grundgestalt: Sie ist primär Narrative Theologie. Denn eine Erzählung ist die spezifische Aussagemodus von Geschichten, in denen die menschliche Vergangenheit erinnert und vergewärtigt wird...Erzählung ist jene spezifische Form historischer Erinnerung, in der das Vergangene als Geschichte erkennbar wird und eben dadurch Sinn und Bedeutung für die Gegenwart erhält. In Geschichten wird somit das in der Erinnerung präsente Vergangene so auf die Gegenwart bezogen, dass es in die Deutung gegenwärtiger Erfahrungen eingehen kann als sinnstiftende Orientierung des menschlichen Lebens in der Zeit...Ja, sofern das Erzählen als Kategorie historischer Sinnbildung die menschliche Vergangenheit vergegenwärtigt, stiftet es ein Band zwischen Vergangenheit und Gegenwart, das wir als Ausdruck einer Zeitübergreifenden Solidarität begreifen dürfen, die die Jetzt Lebenden mit den Toten der Geschichte verbindet...Erzählend wird die Geschichte Jesu vergegenwärtigt, weil sie „Gottes Wort in der Zeit“ ist (Peter Hünermann, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994). Zudem artikulieren sich in historischen Erzählungen über Jesus Christus Sinnzusammenhänge, die für den gegenwärtigen Umgang mit der Zeit, für das Erkennen, Handeln, und Leiden der Menschen existentiell bedeutsam sind ».

genre entre Jésus et Dieu est mise sous le schème de la parenté : Jésus est le Fils de Dieu (*filiation*) ou Dieu est le Père de Jésus (*paternité*). Cette conviction provient de la recherche biblique qui atteste que « Jésus s'est adressé à Dieu avec une intensité absolument unique, en l'appelant *abba*, et qu'il a maintenu cette union personnelle jusque dans sa mort dans l'obéissance (Mc 14, 36) »⁹⁴⁷. En s'adressant à son Père, il ne s'est jamais mis sur le même plan que ses disciples. Il dit toujours en ces termes : « mon Père » et « votre Père ». La métaphore du Fils de Dieu appliquée à Jésus apparaît de manière récurrente dans plusieurs écrits du Nouveau Testament. Jean le nomme « Fils » ou « l'unique-engendré » (Jn1, 14d. 18b ; 3, 16.18). Le contenu théologique transparait dans le reproche des juifs : « Ainsi les Juifs n'en cherchaient que davantage à le tuer, puisque, non content de violer le sabbat, il appelait encore Dieu son propre Père, se faisant égal à Dieu » (Jn5, 18 ; 10,33). L'image du Fils place *Jésus dans la sphère de Dieu lui-même*. Dans Jn 20, 28, Thomas voit dans le Christ ressuscité Dieu lui-même (cf. Rm 9, 5 ; Col 2, 9 ; Tt 2, 13 ; 1 Jn 5, 20). Ainsi, le Dieu invisible aux yeux des hommes (Jn1, 18a ; 5, 37 ; 6, 46) devient visible en Jésus Christ. Jésus « est l'image du Dieu invisible » (2Co 4, 4 ; Col 1, 15). En somme, il y a un lien fondamental entre la confession de Jésus comme Fils de Dieu et la théologie de la révélation chrétienne (Mt 11, 25-27 ; Jn 1, 14.18 ; 10, 21-22).

Ensuite, nous constatons dans le Nouveau Testament un lien étroit entre Jésus et l'Esprit-Saint. Pour H. Mühlen, « le titre "Fils de Dieu" apparaît de plus en plus étroitement lié à l'idée que Jésus possède de façon permanente l'Esprit (c'est-à-dire que l'Esprit de Dieu est présent en lui) »⁹⁴⁸. W. Kasper est convaincu que « la redécouverte de la dimension pneumatologique nous place devant la réorientation sans doute la plus importante et la plus riche de conséquences en christologie contemporaine »⁹⁴⁹. Il est question de montrer que « Jésus Christ est, d'une part, la fin et le sommet de la présence et de l'action dans la création nouvelle ; il est, d'autre part, le point de départ de l'envoi de l'Esprit. Dans le Christ l'Esprit a en quelque sorte définitivement atteint son but, la création nouvelle. Son rôle ultérieur n'est plus que d'intégrer tout le reste de la réalité dans la réalité de Jésus Christ ou d'universaliser la réalité de Jésus Christ »⁹⁵⁰. Par conséquent, toute action ultérieure du Christ se fait toujours dans l'Esprit et vice versa. Les réflexions théologiques et les définitions dogmatiques au cours de l'histoire du

⁹⁴⁷ W. Kasper, « Quelqu'un de la trinité... », 334.

⁹⁴⁸ H. Mühlen, L'événement Jésus-Christ action de l'Esprit-Saint, in: *Mysterium Salutis*, vol.13, Paris 1972, 191-192.

⁹⁴⁹ P. Kalola Bupe, *Tâches de la christologie actuelle d'après Walter Kasper*, Diplomarbeit, Vienne 2006.

⁹⁵⁰ W. kasper, *Jesus le Christ*, 389-390.

dogme préciseront non seulement que l'Esprit est une personne divine, mais aussi dans quel sens il faut comprendre sa relation aux autres personnes divines.

Il s'avère que Jésus Christ ne peut être compris dans sa profondeur qu'en relation avec Dieu le Père et Dieu l'Esprit-Saint. La confession de Jésus comme Fils de Dieu conduit nécessairement à la reconnaissance du rapport étroit entre la christologie et la Trinité. W. Kasper situe ce rapport entre la christologie et la Trinité à deux points de vue différents gnoséologique et ontologique: du point de vue gnoséologique (*quoad nos*), la Trinité est une conséquence de la christologie. D'une part, la connaissance de Jésus Christ nous conduit à connaître la Trinité, et alors elle atteint sa plénitude. D'autre part, on n'a de connaissance du Dieu trinitaire que dans la connaissance de Jésus-Christ. Néanmoins du point de vue ontologique (*in se*), la Trinité est le presupposé (ou condition) transcendantal et théologique de la christologie⁹⁵¹. «Dans sa distinction relationnelle entre le Père, le Fils et l'Esprit, l'unité trinitaire est en quelque sorte la grammaire et la condition de possibilité de "l'union dans la distinction" entre Dieu et l'homme en Jésus Christ »⁹⁵².

En Afrique, le défi essentiel est de promouvoir la christologie africaine comme l'unique accès à la signification théologique africaine du discours sur Dieu. B. Chenu reproche à la théologie africaine une juxtaposition entre d'un côté « le discours sur Dieu, puisé dans la religion traditionnelle, pour dire finalement que les Africains ne sont pas des demeurés et qu'ils connaissent Dieu depuis toujours »⁹⁵³ et de l'autre côté « le discours sur le Christ, puisé dans le Nouveau Testament et la tradition de l'Eglise, et qui cherche à se donner une coloration africaine »⁹⁵⁴. Il suggère que la relation « théologie-christologie soit pensée à nouveaux frais dans le contexte africain »⁹⁵⁵. Il s'agit de comprendre comment on descend de Dieu à Jésus et comment on monte de Jésus à Dieu. La question est de savoir la manière dont on confesse « le Dieu de Jésus Christ sans d'autre part dévaluer l'expérience traditionnelle de Dieu, tout en en marquant les limites »⁹⁵⁶. La solution pour lui est de construire une théologie trinitaire qui dévoile que l'originalité chrétienne, c'est aussi bien Jésus-Christ que son Père . Toutefois, on ne doit pas oublier que la théologie africaine n'a pas encore atteint un siècle d'existence. Il y a de plus en plus de théologiens qui proposent des pistes africaines de réflexion

⁹⁵¹ W. Kasper, « Quelqu'un de la trinité... », 337.

⁹⁵² W. Kasper, « Quelqu'un de la trinité... », 337 ; cf. W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, Paris 1996.

⁹⁵³ B. Chenu, *La théologie africaine vue par l'Eglise de l'Occident*, in: *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989*, Kinshasa 1989, 391-401, 399.

⁹⁵⁴ B. Chenu, *La théologie africaine vue par l'Eglise de l'Occident*, 399.

⁹⁵⁵ B. Chenu, *La théologie africaine vue par l'Eglise de l'Occident*, 399.

⁹⁵⁶ B. Chenu, *La théologie africaine vue par l'Eglise de l'Occident*, 399.

trinitaire. C'est notamment C. Nyamiti dans le cadre de sa théologie de l'ancestralité, E. J. Penoukou⁹⁵⁷, F. Muzumanga Ma-Mubimbi⁹⁵⁸, Bede Ukwuijé⁹⁵⁹. Nous devons avouer que J. H. Owino Kombo⁹⁶⁰ propose une synthèse trinitaire beaucoup plus systématique.

P. A. Scarin exprime trois préoccupations concernant les modèles de la dynamique christologique ascendante (le Christ ancêtre, le Christ chef, le Christ guérisseur, le Christ initiateur) dans le livre collectif « chemins de la christologie africaine ». Dans les deux premières préoccupations, il a l'impression que la préexistence du Christ et le thème corrolaire d'incarnation ne sont pas clairement mis en évidence⁹⁶¹. Dans notre travail, nous faisons voir que les thèmes de préexistence et de l'incarnation encadrent souvent les modèles de la dynamique ascendante de la christologie africaine. La dernière préoccupation concerne la dimension pneumatologique de la christologie. « Dans tous les grands événements de la vie du Christ, dit-il, se manifeste une telle concentration de la présence de l'Esprit Saint, qui d'une part fonde la singularité de sa personne, et d'autre part constitue aussi sa destination universelle, en tant qu'unique sauveur, unique canal de la miséricordieuse tendresse du Père envers tous les hommes de tous les temps »⁹⁶². Pour lui, la christologie africaine en parlant du Christ comme « "Frère universel" »⁹⁶³ aborde un thème fascinant pour un approfondissement ultérieur aux conclusions intéressantes. Il attend l'enrichissement de ce thème dans la perspective pneumatologique. C'est une *lacune christologique*, qui n'a pas encore été comblée par les études récentes. E. Kaobo Sumaidi tente de mettre le doigt sur la plaie : « les théologiens africains accentuent beaucoup *la relation du Christ aux hommes*. S'ils arrivent à parler également de *la relation du Christ à son Père*, ils développent, par contre, très peu *sa relation avec l'Esprit-Saint*. Le manque de perspective trinitaire en christologie africaine révèle

⁹⁵⁷ Cf. E. J. Penoukou, *Christologie au village*, 102. 105; Id., *Introduction théologique*, in: *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*. Documents pour le Synode africain, (Textes réunis et présentés par Maurice Cheza, Henri Derroite et René Luneau), Paris 1992, 19-33.

⁹⁵⁸ F. Muzumanga Ma-Mubimbi, *La Trinité immanente et la Trinité économique dans la théologie d'Yves Congar*, Rome 1999 ; F. Muzumanga Ma-Mubimbi, *Famille trinitaire et guerre en Afrique*. Méditation sur le numéro 25 § 1 du message final du synode africain, in : *RASM 8 (1998)*, 30-57 ; F. Muzumanga Ma-Mubimbi, *La Trinité et l'eschatologie solidaire africaine*, Intervention orale au XX^e Congrès Mariologico-Marial International, Rome 2000 (inédit).

⁹⁵⁹ Bede Ukwuije, *Trinité et inculturation*.

⁹⁶⁰ J. H. Owino Kombo, *The Doctrine of God in African Christian Thought. The Holy Trinity, Theological Hermeneutics and the African Intellectual Culture*, Boston 2007.

⁹⁶¹ P. A. Scarin, *La théologie africaine vue par l'Eglise d'Italie*, in: *Theologie africaine. Bilan et perspectives*, 408.

⁹⁶² P. A. Scarin, *La théologie africaine vue par l'Eglise d'Italie*, 408.

⁹⁶³ P. A. Scarin, *La théologie africaine vue par l'Eglise d'Italie*, 408.

encore la carence d'un aperçu global de la doctrine chrétienne et d'une perspective véritablement systématique de la théologie africaine contemporaine ».⁹⁶⁴

A notre avis, la plupart des modèles christologiques africains développent des thèmes en rapport avec l'Esprit-Saint sans toutefois le citer. Ce sont en l'occurrence la présence du Christ parmi ses disciples ou dans le monde entier, l'adoption filiale des hommes, le Christ comme roi, etc. C'est dans l'Esprit que le Christ est présent, c'est dans l'Esprit que nous sommes adoptés comme fils et filles de Dieu. C'est dans l'Esprit qu'il règne sur l'univers. Aussi faut-il noter que la *relation* entre le Christ et les hommes et *celle* entre le Christ et son Père ne peuvent se concevoir que comme spécificité de l'Esprit-Saint.

6.3.4. La dimension sotériologique

La profession de foi que Jésus Christ est le Fils de Dieu révèle la dimension sotériologique, qui est exprimée sans ambages dans Jn 3, 16 : « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, l'Unique-engendré, afin que quiconque croit ne se perde pas, mais *ait la vie éternelle* » (cf. Ga 4, 4s ; Rm 8, 3s ; 1 Jn 4, 9). Jésus éclaire un peu plus tard qu'il est venu pour qu'on ait la vie en abondance (Jn 10, 10). La vie en abondance, c'est la vie éternelle. Ce thème est recurrent dans le corpus johannique. 1 Jn 5, 9-13 résume bien l'importance du lien de la profession de foi du Fils Dieu et la réception de la vie éternelle : «Celui qui *croit au Fils de Dieu* a ce témoignage en lui. Celui qui ne croit pas en Dieu fait de lui un menteur puisqu'il ne croit pas au témoignage que Dieu a rendu à son Fils. Et voici ce témoignage : c'est que Dieu nous a donné *la vie éternelle et que cette vie est dans son Fils. Qui a le Fils a la vie ; qui n'a pas le Fils n'a pas la vie. Je vous ai écrit ces choses, à vous qui croyez au nom du Fils de Dieu, pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle* ». Dans Ga 2, 20, Paul éclaire aussi le motif sotériologique de la confession de la foi du Fils de Dieu dans sa vie : « Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi ». D'autres expressions parlent de « pour nos péchés » (1 Co 15, 3), « pour nous » ou « pour la multitude » ou encore « pour tous » (Mc 14, 24 ; 2 Co, 14s ; 1 Tm 2, 6). Le Fils de Dieu est devenu homme, dit le concile de Nicée, *propter nos et propter notram salutem* (DH 125).

Que le Fils de Dieu soit venu pour donner la vie, la vie en plénitude, la vie éternelle répond à l'aspiration profonde de l'homme africain : « Vivre, vivre pleinement, augmenter et renforcer la vie, écrit Mgr Bakole wa Ilunga, voilà notre désir

⁹⁶⁴ E. Kaobo Sumaidi, *Christologie africaine*, 317.

le plus profond»⁹⁶⁵. C'est à partir de cette base que l'on développe la sotériologie africaine, qui se présente sous différents paradigmes⁹⁶⁶ : 1) le paradigme médicinal : on doit approfondir la tradition vétérotestamentaire de YHWH comme Médecin (Ex 15, 26), les témoignages bibliques sur les actes thérapeutiques de Jésus et la tradition patristique du « Christus medicus »⁹⁶⁷ à la lumière des pratiques thérapeutiques africaines⁹⁶⁸ : le Christ est guérisseur⁹⁶⁹ de tout l'homme; 2) le paradigme de libération en Afrique n'est pas une simple copie de la théologie de libération de l'Amérique latine. Elle vise au-delà de structures d'injustice socio-politiques et économiques⁹⁷⁰ « la pauvreté anthropologique »⁹⁷¹ caractérisée par l'annihilation de l'identité humaine de l'homme africain non seulement par les forces coloniales, mais aussi par les autorités dictatoriales d'après les indépendances africaines et celles de démocraties biaisées actuelles ; 3) le paradigme architectural de la reconstruction : on doit exploiter le passage de la thématique de la reconstruction du Temple bâtiment dans l'Ancien Testament à celle du Temple « humain » du Christ et de ses disciples dans le Nouveau Testament. Ce paradigme a été proposé spécialement par KÄ Mana⁹⁷².

⁹⁶⁵ Bakole wa Ilunga, *Chemins de libération*, Kananga 1991, 9.

⁹⁶⁶ Cette analyse s'inspire de D. Sattler, *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg/Basel/Wien 2011, 91-123.

⁹⁶⁷ Cf. M. Herzog, *Christus medicus, apothecarius, samaritanus, balneator. Motive einer « medizinisch-pharmazeutischen Soteriologie »*, in : *Geist und Leben* 67 (1994), 414-434 ; E. Sauser, *Christus Medicus-Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum*, in : *Trierer Theologische Zeitschrift* 101 (1992), 101-123 ; G. Fichtner, *Christ als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs*, in : *Frühmittelalterliche Studien* 16 (1982), 1-18.

⁹⁶⁸ Cf. M. Hebga, *Sorcellerie et prières de délivrance. Réflexion sur une expérience*, Paris-Abidjan 1982 ; M. Hebga, *Sorcellerie, chimère dangereuse...? Abidjan* 1979.

⁹⁶⁹ Cécé Kolié, *Jésus Guérisseur ?* in : F. Kabasélé J. Doré et R. Luneau, *Chemins de la christologie*, 167-169.

⁹⁷⁰ Cf. J.-M. Ela & R. Luneau, *Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris 1981 ; J.-M. Ela, *Cri de l'homme africain*, Paris 1980 ; J.-M. Ela, *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain*, Paris 1981 ; J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris 1985 ; J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003 ; I. Ndongala Maduku, Jean-Marc Ela (1936-2008) ou le bonheur de faire « la théologie sous l'arbre », *NRT* 131 (2009), 557-569 ; L. Namwera, A. Shorter, A. Nasimiyu-Wasike, a.u., *Toward African Christian Liberation*, Nairobi 1990.

⁹⁷¹ Cf. E. Mveng, *La théologie africaine de la libération*, in : *Concilium* 219 (1988), 31-51 ; Ngindu Mushete, *La figure de Jésus dans la théologie africaine*, in : *Concilium* 216 (1988), 91-99 ; Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la Théologie africaine*, Paris 1989 ; Ngindu Mushete, *Courants actuels de la théologie africaine*, in : *BTA* 12 (1984), 247-252.

⁹⁷² Cf. KÄ Mana, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris-Nairobi-Yaoundé-Lomé 1994, 102 : « Vivre la foi en Christ est aussi un chemin d'une compréhension nouvelle de nous-mêmes, une voie d'action et d'engagement pour la reconstruction de nos pays selon les perspectives de la vie en abondance. Cette vie dont nous avons à comprendre qu'elle n'est pas un simple besoin de prospérité économique ou de sécurité matérielle dans un champ social spirituellement tranquille, mais une réorientation globale de nos combats pour que l'humain en devienne réellement l'eneu (...) » ; KÄ Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris 1993, 191-192 : « poser la christologie comme le cœur de la théologie de la reconstruction, ce n'est pas seulement obéir à l'exigence de la foi chrétienne en tant qu'elle se réfère à son fondateur, mais découvrir que le Christ en tant que logique radicale de l'amour est l'enjeu capital de l'humain : son ossature vitale et son souffle éthique. De l'intérieur de la foi chrétienne comme de l'extérieur de son champ, le Christ a une pertinence comme bâtisseur de l'humain, témoin d'un esprit

« Contre l’afro-pessimisme, il propose le Christ comme le *ferment anti-fatalité*. Pour lui, Jésus-Christ est la réalisation et la révélation dans l’histoire du projet de l’humain voulu par Dieu, son Père »⁹⁷³ ; 4) le paradigme de solidarité et de réconciliation, qui gagne de plus en plus la place centrale dans les réflexions théologiques occidentales et africaines.

6.3.5. La dimension ecclésiologique

La confession de Jésus comme Fils de Dieu a toujours son pendant ecclésiologique. Si Jésus définit sa relation personnelle à Dieu comme une filiation unique, il reconnaît pourtant aux disciples le droit d’être enfants de Dieu (Mt 5, 9.16.45.48 ; 6, 1.4.9.14 ; 7, 11 ; 23, 9 ; Jn 1, 12 ; 20, 17). Dans les autres écrits néotestamentaires, Jésus est présenté comme « Premier-Né de toute créature » (Col 1, 15), « Premier-Né d’entre les morts » (Col 1, 18) et « Premier-Né d’une multitude des frères » (Rm 8, 29). C’est dans la foi en Christ Jésus que les disciples sont devenus fils de Dieu (Ga 3, 26) ; c’est l’Esprit du Fils de Dieu, qui fait d’eux des fils de Dieu (Ga 4, 4-6 ; Rm 8, 14). La filiation singulière et incomparable de Jésus Christ est le fondement de la filiation et de la fraternité des chrétiens.

La christologie africaine met un accent particulier sur la dimension ecclésiologique de la christologie. Elle comprend le statut du Christ par rapport aux autres hommes à la lumière du concept d’aîné dans les sociétés africaines. Ce concept suppose l’idée d’antériorité et de proximité à la source de vie. C’est pourquoi, pour certains peuples, l’aîné par excellence est Dieu lui-même⁹⁷⁴. L’importance de l’aîné ne se réduit pas à la famille nucléaire, mais s’étend au clan et à la tribu. Selon certaines tribus africaines, « les fils du frère aîné restent aînés rapports aux fils du cadet ; même si ceux-ci ont vu le jour avant ceux-là, le lignage issu de l’aîné se situera toujours “en amont” »⁹⁷⁵. À l’absence de son père, l’aîné occupe la première place et reçoit le droit, en l’occurrence, de présider les séances de réunions et des cultes. Il a aussi des devoirs particuliers d’être modèle et responsable sur les cadets.

sans lequel nos politiques comme nos économies, nos structures sociales comme nos institutions culturelles seront toujours sous la menace de l’inhumain » ; Ung`eyowun Bediwegi, Une théologie africaine de la reconstruction ?, in : RAT, 47-48 (2000), 189-195.

⁹⁷³ E. Kaobo Sumaidi, *Christologie africaine*, 261.

⁹⁷⁴ Cf. F. Kabasele, *Le Christ comme ancêtre et aîné*, 137: « Le nom même de Dieu dans la langue luba est significatif à ce sujet : “Mvidi-Mukulu”, littéralement “Mvidi-Aîné” ».

⁹⁷⁵ F. Kabasele, *Le Christ comme ancêtre et aîné*, 136

À en croire Buetubela Balembo, le concept d'aîné nous permet de bien approfondir la relation de filiation et celle de fraternité en Jésus-Christ⁹⁷⁶. Celui-ci « est dit Aîné au double titre de Fils Premier-né du Père et de Frère Aîné d'une multitude »⁹⁷⁷ des sœurs et frères cadets. Jésus-Christ est le Fils Aîné, parce qu'il est de la *lignée éternelle* du Père. Il est question « d'une *filiation unique* » concernant la deuxième Personne au sein de la Vie divine trinitaire. À cet effet, « par rapport aux hommes, ce Fils Aîné du Père, appartenant au rang d'aîné, est le Frère-Aîné, de tous les hommes, qui eux, appartiennent au "lignage des cadets"»⁹⁷⁸. En résumé, si « ce titre nous indique d'abord la *filiation*, c'est pour comprendre que par cette filiation unique de Jésus-Christ, tous les hommes deviennent *filis cadets, filis de Dieu par adoption*. Ensuite, parce que fils d'un même Père, ils sont tous frères et sœurs, et appelés à manifester la fraternité dont Jésus-Christ, par son amour exemplaire, est le modèle et l'exigence. Enfin, *filiation* et *fraternité* ouvrent à une compréhension de l'Église, telle que la proposent les théologiens et pasteurs africains avec le concept de l'*Eglise-Famille-de-Dieu* »⁹⁷⁹.

6.4. Conclusion du chapitre

La réappropriation christologique africaine ne peut se faire que selon le paradigme mythique. Tel a été le but de ce dernier chapitre de notre travail. C'est en mettant en relief l'aspect mythique de la christologie qu'on parvient à comprendre la profondeur de pensée de différents modèles christologiques africains. Le devoir de l'inculturation de la christologie en Afrique comprend d'une part l'impératif de l'universalité et de l'originalité de la foi christologique, qui se conserve dans le processus nécessaire de christologisation des traditions africaines et d'autre part l'exigence de réflexion et d'expression de cette même foi selon les systèmes africains de pensée, qui se reflète dans le processus d'africanisation de la christologie.

⁹⁷⁶ Cf. Buetubela Balembo, Aux sources de l'Église-Famille de Dieu. La fraternité en Jésus Christ, Premier-né (Rm 8, 29), in: Telema 1-2 (1997), 69-75.

⁹⁷⁷ E. Kaobo Sumaidi, Christologie africaine, 314.

⁹⁷⁸ F. Kabasele, Le Christ comme ancêtre et aîné, 134.

⁹⁷⁹ E. Kaobo Sumaidi, Christologie africaine, 119.

7. Conclusion Générale : la christologie africaine dans la perspective de globalisation

A la fin de notre travail, Il nous semble important de préciser la thèse que nous avons voulu défendre : dans toute élaboration christologique, pourquoi pas dans toute élaboration théologique, il n'a jamais été question de la suppression du mythe. Celui-ci demeure le deuxième critère de l'unité de la christologie (et de toute la théologie), après celui de la foi christologique. Autrement dit, le mythe est le point d'intersection entre la religion chrétienne et les différentes religions dans le monde, particulièrement les religions africaines. Avant toute chose, il fallait éclairer ce que nous entendons par « mythe ». La « Mythosforschung » nous présente un tableau d'une multiplicité des définitions, qui sont parfois contraires. Ce qui a suscité chez les chercheurs actuels deux attitudes opposées : il y a d'une part un certain nombre d'auteurs qui, au lieu de chercher la nature du mythe, se contentent de décrire les différentes théories sur lui, et d'autre part d'autres chercheurs, qui sont convaincus de la possibilité de découvrir l'essence du mythe. L'un d'eux qui a récemment crié *heureka* (j'ai trouvé) est le philosophe congolais J.- P. Mayele Ilo. Sa pensée nous est d'un grand intérêt, étant donné qu'il prétend qu'elle apporte un changement de paradigme dans la recherche sur le mythe.

J.-P. Mayele pense que pour affirmer ce qu'est le mythe, nous devons dire d'abord ce qu'il n'est pas. C'est sa réduction aux autres réalités qui a rendu sa définition difficile voire impossible. Le mythe n'est pas : a) *d'essence grecque*. Ce n'est pas parce que le mot qui le désigne dans plusieurs langues européennes est d'origine grecque que sa réalité doit l'être aussi. Toute particularité grecque ne doit pas être prise pour une caractéristique distinctive du mythe ; b) *une mythologie*. Chaque fois qu'on parle du mythe, on doit éviter de le prendre pour synonyme d'une mythologie, qui n'est autre qu'une de ses formes. C'est la raison pour laquelle il n'est réductible à un aucun genre littéraire quelconque ni à aucune forme spécifique. Dans la tradition, le mythe a été identifié au genre littéraire narratif, à tel enseigne que ce dernier est devenu le **paradigme classique de sa définition**. Chaque fois qu'on veut définir le mythe, on doit dire qu'il est *un récit (narration) traditionnel(le)*⁹⁸⁰, avant d'ajouter des éléments définissants supplémentaires. La conséquence est qu'il faut montrer d'un côté le lien entre le mythe et les temps primordiaux ou le mythe et le temps cyclique et de l'autre la

⁹⁸⁰ Cf. W. Burkert, *Mythos-Begriff, Struktur, Funktionen*, in : F. Graf (Hrsg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft : das Paradigma Roms*, Stuttgart/Leipzig 1993, 9-24, 16.

différence entre le mythe et le rite ; C) *vrai ou faux*. Le mythe n'a pas d'autre référence que soi-même.

Si le mythe est irréductible à tous les éléments ci-dessus, la question qui se pose alors est celle de savoir : qu'est-ce qu'est le mythe ? J.-P. Mayele Ilo pense que le mythe se comprend de deux façons : objectivement comme structure articulée de couple mixte monde invisible/monde visible ; et subjectivement comme la démarche de l'esprit humain visant la connaissance du mythique (monde invisible) qui a pris l'initiative de se révéler à lui. Les deux faces de la définition présupposent le monde invisible et le monde visible comme deux vases communicants. Ainsi, le mythe révèle non seulement une ontologie, selon laquelle la réalité globale comprend toutes les réalités du monde invisible et du monde visible, mais aussi une épistémologie, dont la portée n'est pas que gnoséologique. Elle vise aussi la promotion humaine. L'homme qui fait l'expérience du monde invisible participe déjà à ce monde d'en haut. De toute façon, le mythe tel que J.-P. Mayele Ilo le définit équivaut à la métaphore singulière des théories modernes de la métaphore. J.-P. Mayele Ilo comprend encore la métaphoricité du mythe selon les théories classiques, où l'analogie joue un rôle prépondérant. Le mythe est métaphore, parce qu'il articule deux concepts incompatibles, l'un du monde invisible et l'autre du monde visible. Il est métaphore, parce qu'il use des concepts du monde visibles pour essayer de décrire les réalités du monde invisible. Ainsi donc, le mythe est aux yeux de J.-P. Mayele Ilo universel, apriorique et transcendantal. Il ne fait exception d'aucun peuple et d'aucune culture (ou religion).

Le christianisme ne serait-il pas une exception qui confirmerait la règle ? Il nous a semblé important de ne pas ajouter une théorie sur celles qui existent, mais de vouloir vérifier si nous pouvions reconnaître grâce aux résultats de la théologie biblique actuelle dans les différents modèles christologiques bibliques le mythe selon la conception de J.-P. Mayele. Toutes les analyses, des formules simples comme la formule à un membre sur la résurrection, maranatha et l'homologie jusqu'aux textes complexes, en l'occurrence les récits sur le tombeau vide et des apparitions, des hymnes christologiques et le prologue de Jean, ont montré qu'il n'y a jamais été question de la suppression du mythe dans le Nouveau Testament. Le mythe n'est jamais une phagocytose de la foi christologique, parce que l'originalité de la foi christologique ne se définit pas par rapport au mythe, mais bien par rapport aux autres religions. La foi christologique se construit toujours selon la pensée mythique. Lors de notre relecture de l'histoire du dogme christologique, il est apparu évident que l'inculturation de la foi christologique dans un horizon de pensée hellénistique n'a jamais été une option pour le

logos contre le mythe. Il s'agissait au cours de l'histoire du dogme christologique de configurer les trois éléments : foi christologique-mythos-logos.

La réflexion sur la gémellité négro-africaine a semblé être une parenthèse non christologique. Elle est là à juste titre pour plus d'une raison. D'abord, elle a permis de nous convaincre que la pensée mythique n'est pas étrangère aux religions africaines. Ensuite, elle a démontré que cette pensée ne se caractérise pas par la confusion entre le monde invisible et le monde visible. L'articulation entre les deux relève de la logique contradictoire. Enfin, elle a aussi confirmé que le mythe laisse un champ ouvert à une diversité religieuse. Il est le lieu de l'unité et de la pluralité des religions africaines. La gémellité négro-africaine présente des ressemblances formelles avec la christologie. Ce sont leurs contenus respectifs qui les différencient infiniment. La christologie dépasse les limites de la gémellité : là où celle-ci n'acceptait que l'incarnation des ancêtres mythiques, génies et divinités subalternes, la christologie fait un saut inimaginable et infini : *Le Dieu suprême lui-même s'est fait homme en Jésus Christ*. Toutefois, cette affirmation christologique se fonde sur le monothéisme trinitaire. C'est la deuxième personne de la Trinité, qui s'est incarnée.

Fort de la conviction que le mythe structure aussi bien la foi christologique que les religions africaines, aucune réappropriation christologique africaine ne peut se faire en dehors du mythe. Tous les modèles étudiés de la christologie africaine articulent le monde visible et le monde invisible selon la dynamique ascendante ou descendante. Certes, tout processus de réappropriation christologique africaine est toujours un double processus d'africanisation de la christologie et de la christologisation des traditions africaines. La confession de Jésus Christ comme Fils de Dieu ne doit pas être considérée comme le dernier point et le couronnement de la christologie systématique africaine, mais comme la formule concentrée normative et interculturelle de la spécificité chrétienne. Elle est reconnue comme telle, parce qu'elle est, selon l'analyse diachronique de la théologie biblique et de l'histoire du dogme christologique, le résumé de la confession de foi christologique et selon l'analyse synchronique la toile structurante de toute christologie systématique, en particulier la christologie systématique africaine.

Tout notre travail se veut une contribution à la problématique de l'unité et de la pluralité de la christologie dans le contexte de globalisation. Les deux critères fondamentaux défendent l'unité et la diversité. D'un côté, la foi christologique en tant que mystère insondable et inépuisable n'admet qu'une pluralité réflexive et expressive. La pluralité théologique ne se justifie pas seulement par le souci de réponse aux défis de

contextes particuliers, mais surtout par la richesse du mystère de Jésus Christ lui-même. Aucune théologie ne peut épuiser son mystère. De l'autre côté, le mythe est universel et transcendantal. Il ne peut être réduit à aucune forme particulière, narrative soit-elle. Cependant si le mythe tolère une multiplicité des contenus du monde invisible et du monde visible dans les différentes religions, le contenu christologique trace les limites doctrinales. Le mythe ne confère pas l'orthodoxie à la foi, il reste pourtant sa structure fondamentale et sa logique de pensée.

Bibliographie

0. La littérature sur la première partie : le mythe

0.1. Les ouvrages de J.-P. Mayele Ilo

0.1.1. *Les publications*

- L'enfant né hors mariage : son droit à l'éducation. In : Bibi 15, Kinshasa 1973.
- Vers un universalisme ? in : Alfajiri 1 (1980), 1-3.
- - Regard sur la philosophie herméneutique au Zaïre, in : Mbegu 9 (1983), 43-66.
- Vers la formation des écoles philosophiques au Zaïre ? in : Mbegu 9 (1983), 40-64.
- Cours de civisme et développement I. Civisme, Cours renéotypé, 1982.
- Gémellité, mythe et métaphore. Contribution à la pensée de la dualité. Thèse de doctorat, Bruxelles 1997, inédit.
- Résumé de la thèse de MAYELE ILO J.-P., in : Bulletin de liaison des Centres de Recherches sur l'Imaginaire 9 (1977), 58-59.
- Statut mythique et scientifique de la gémellité, Bruxelles 2000.
- Dénoncer et exhorter, préface à la plaquette de Mpala Mbabula, Lecture matérialiste de la Philosophie bantoue de P. Tempels face aux mutations socio-politiques en RDC, Lubumbashi 2000.
- Pour une éthique de la parole en RDC, in : Quarante ans d'indépendance. Mythes et réalités. Tome I. Questions culturelles, Lubumbashi 2004, 385-415.
- L'Afrique malade de son travail, in : Cahiers de Philosophie et des sciences du Travail. Le travail en Afrique noire : servitude ou libération ? Actes des Premières journées Philosophiques Théophile Reyn, de Lubumbashi du 7 au 9 Novembre 2002, Lubumbashi 2004, 139-160.
- Elire. Un acte qui n'est pas seulement de raison, in : Mbegu, Numéro spécial Éducation aux élections démocratiques. Cas de la RDC, 2005, 37-50.
- Postface du livre de Irung Tshitambal-a-Mulang. Problématique de la démocratie en Afrique, Lubumbashi 2005.
- Rire et martyr de Clément Irung Tshitambal, Lubumbashi 2007.
- Sauver le mythe, in : « Mais raconte-moi en détail », Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis, Bruxelles-Paris 2008, 55-68.

- Invisibles visibles. Pour une anthropologie philosophique et une métaphysique spéciales des jumeaux, in : Recherches africaines. L'Afrique et son vécu, 23-24 (2008), 143-156 ; 25-26 (2009), 209-224.
- Préface du livre de Emmanuel Biangany Gomanu Tamp'wo, Enjeux politiques et philosophie à l'africaine. Un certain regard d'un thème à l'autre, Kinshasa 2009, 5-9.
- Une pierre d'attente à la christianisation. La gémellité kémito-archaïque, in: Dabwe dia Mwembu, D. (Éd.), Esprit, Histoire et perspectives. Actes du colloque sur la contribution à l'évangélisation de l'archidiocèse de Lubumbashi (Lubumbashi, du 19 au 23 Avril 2011),

1.1.2. Conférences, communications et séminaires (inédits)

- L'étudiant zaïrois et le développement, Lubumbashi 1979.
- Scolarité, éducation et féminité au Zaïre, Lubumbashi 1981
- Vers la formation des écoles philosophiques au Zaïre ? Lubumbashi 1981.
- Sexualité et ontologie, Lubumbashi 1985.
- Différence et ontologie, Lubumbashi 1986.
- Enjeux de l'émancipation de la femme zaïroise, Kinshasa 1989.
- Mythe et gémellité, Université Libre de Bruxelles 1996, (séminaire).
- De la causalité des maladies en médecine afro-archaïque : l'hypothèse de Kindoki, Hôpital Erasme, Bruxelles 1998.
- Les jumeaux en Afrique, Lyons Club), Lubumbashi 1999.
- Sur les jumeaux, (émission télévisée, Radio et Télévision Nationale Congolaise), Lubumbashi 2000.
- Gémellité, mythe et métaphore, Grand Séminaire St. Paul Philosophat, Kambikila 2001.
- Invisibles, visibles. Pourquoi et comment les jumeaux, Conférence internationale sur le Monde des esprits, Université Libre de Bruxelles 2002.
- La gémellité négro-africaine, Faculté de Philosophie ès Lettres, Université Libre de Bruxelles 2002.
- Les jumeaux vus par les Africains, au village x (nom oublié) sur la route vers Waterloo, Belgique 2002.
- Le fait total du clonage reproductif humain et l'Afrique. Problème bioéthique, économique-commercial, Maison Safina, Lubumbashi 2003.

- L'inceste royal en Afrique, Faculté des sciences sociales de l'Université Nationale de Lubumbashi 2003.
- Pour une refonte du système d'enseignement en RDC, Journées scientifiques de la Faculté des Lettres, Université Nationale de Lubumbashi 2003.
- Moïse vu par la science et dans la foi. Une relecture de la Bible à la lumière de ma conception du mythe, Théologat Lubumbashi 2003.
- L'esprit de la démocratie, communication aux Journées scientifiques de L'Institut Supérieur Pédagogique de Lubumbashi 2003.
- Pensées mythiques, Lubumbashi 2004 (manuscrit de cours à l'université de Lubumbashi).
- Éducation à la citoyenneté. Quel processus électoral pour la RDC ? Complexe Scolaire Imani, Lubumbashi 2005.
- Le mythe, c'est chacun de nous fonctionnant comme lui, Leçon magistrale au Scolasticat Bienheureux Jean XXIII des Franciscains à Kolwezi, le 9/11/2007.
- Le bénévolat au Rotary International : vertu et socle d'engagement, à l'occasion de la 27^{ème} conférence du District 9150 à Lubumbashi.

0.2. Les autres ouvrages

- Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Hrsg. v. Flasher, H., Bd. 5. Poetik, übersetzt und erläutert von Schmidt, A., Berlin 2008.
- Assman, A & J., Mythos, in : Cancik & Al. (Hrsg.), Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV, Stuttgart 1998, 179-200.
- Assman, J., Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in : Assmann, J., Burkert, W. & Stolz, F., Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, Freiburg/Göttingen 1982, 13-61.
- Assman, J., Mythomotorik der Erinnerung – Fundierende und kontrapräsentische Erinnerung, in : Assman, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2005, 78-83.
- Assmann, J., Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991.
- Banywesiye, E., Le complexe : contribution à l'avènement de l'organisation chez Edgar Morin, Paris 2007.

- Black, M., *Models and metaphors. Studies in Language and philosophy*, Ithaka/New York ³1966.
- Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main ⁶2001.
- Blumenberg, H., *Ausblick auf eine Theorie der Unbegreiflichkeit*, in : Haverkamp, A. (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983, 438-454.
- Blumenberg, H., *Nauffrage avec spectateurs*, trad. par L. Cassagnau, Paris 1994.
- Blumenberg, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in : *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), 5-142.
- Bompaire, J., *Le mythe selon la Poétique d'Aristote*, in : *Formation et survie des mythes. Travaux et mémoires, Colloque de Nanterre 19-20 Avril 1974*, Paris 1977.
- Bordt, M., *Platons Theologie*, München 2006.
- Brandt, R., *Mythos und Mythologie*, in : Brandt, R. & Schmidt, S. (Hrsg.), *Mythos und Mythologie*, Marburg 2004, 9-21.
- Brisson, L., *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Bd. 1. *Antike, Mittelalter und Renaissance*, Aus dem franz. Übers. von Russer 1996.
- Brisson, L., *Mythe*, in : Auroux, S., *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II. *Les notions philosophiques. Dictionnaires*, T. 2, Paris 1998, col.1713b-1717b.
- Brisson, L., *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma les mythes*, Paris ²1994.
- Brunner-Traut, E., *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Wissenschaft Buchgesellschaft, Darmstadt ³1988.
- Brunner-Traut, E., *Mythos*, in : *Lexikon der Ägyptologie* IV, 1982, 277-286.
- Callois, R., *Le mythe et l'homme*, Paris 1972.
- Burkert, W., *Mythos-Begriff, Struktur, Funktionen*, in : F. Graf (Hrsg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft : das Paradigma Roms*, Stuttgart/Leipzig 1993, 9-24.
- Couloubaritsis, L., *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles ³2003.
- Couloubaritsis, L., *De la généalogie à la généséologie*, in : Mattei, J.-F. (éd.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris 1990, 83-96.
- Couloubaritsis, L., *Fécondité des pratiques catalogiques*, in: *Kernos* 19 (2006), 249-266.

- Couloubaritsis, L., Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races, in : Blaise, F., Judet de la Combe & Rousseau, P. (éd.), *Le métier du mythe*, Lille 1996, 475-518.
- Couloubaritsis, L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris 1998.
- Couloubaritsis, L., Le statut transcendantal du mythe, in : Flovial (éd.), *Figures de la rationalité*, Paris/Louvain 1991, 14-44.
- Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles 1986.
- Couloubaritsis, L., Transfigurations du paradigme de la parenté, in : Gayon, L. & Wunenburger, J.-J. (éd.), *Le paradigme de la filiation*, Paris 1995, 169-186.
- Crescenzo, L. de, *Geschichte der griechischen Philosophie. Die Vorsokratiker*, Zürich 1990.
- Cusset, C., *La mythologie grecque*, Paris 1999.
- Dalferth, I. U., *Jenseits von Mythos und Logos : die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1993.
- Delcourt, M., *Légendes et cultes de héros en Grèce*, Paris 1942
- Detienne, M., L. *Mythe et Ecriture. Les mythographes*, in : Bonnefoy, Y. (Éd.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris 1999, 1402.
- Detienne, M., *L'invention de la mythologie*, Paris 1981.
- Detienne, M., *Mythologie ohne Illusion*, in : *Mythos ohne Illusion*, Frankfurt am Main 1984.
- Dondeyne, A., La différence ontologique chez M. Heidegger, in : *Revue philosophique de Louvain* 50 (1958), 251-293.
- Dournes, J., *L'homme et son mythe*, Paris 1968
- Durand, G., *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1979.
- Eggs, E., *Metapher*, in : *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 5 (2001), 1099-1183.
- Eliade, M., *Aspects du mythe*, Paris 1963.
- Eliade, M., *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1949.
- Eliade, M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949.
- Eliade, M., *Le sacré et le profane*, Paris 1965.
- Eliade, M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957.
- Évrard, F., *Mythes et mythologies de la Grèce, Les essentiels* Milan, Toulouse 2004.

- Feyerabend, Eingebildete Vernunft. Die Kritik des Xenophanes an den Homerischen Göttern, in : Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, München 1986.
- Fichtner, Christ als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs, in : Frühmittelalterliche Studien 16 (1982), 1-18.
- Glucksmann, A., La déduction de la cuisine et les cuisines de la déduction, in : Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Bellour, R. & Clément, C., Paris 1979.
- Goodman, N., Languages of Art, Indianapolis 1968.
- Görg, M., Gott als König. Die Bedeutung einer komplexen Metapher für das Gottesverständnis in den Psalmen, in : Irsigler, H. (Hrsg.), Mythisches in Biblischer Bildsprache. Gestaltung und Verwandlung in Prophetie und Psalmen, Freiburg/Basel/Wien 2004, 64-102.
- Görg, M., Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzel im alten Ägypten, Düsseldorf ³1998.
- Görg, Der Pharaon als Mensch und Gott –zu einem prä-christologischen Modell in der ägyptischen Religionsgeschichte, in : J. Rohls, L. Mödl & G. Wenz, Das Wesen des Christentums, Göttingen 2003, 59-80.
- Gusdorf, G., Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie, Paris 1953.
- Haverkamp, A. (Hrsg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, Studienausgabe 1995.
- Haverkamp, A., Die paradoxe Metapher, Frankfurt am Main 1998.
- Heusch, L. De, Situation et positions de l'anthropologie structurale, in : Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Bellour, R. & Clément, C., Paris 1979, 135-156.
- Heusch, L. De, Mythologie et littérature, in : L'Homme 17 (1977), 101-109.
- Jacob, C., Luc Brisson. Platon, les mots et les mythes, in : Revue de l'histoire des religions 1 (1996), 20-38.
- Hick, J. (ed.), The Metaphor of God incarnate. Christology in a pluralistic Age, London 1993.
- Hick, J. (ed.), The Myth of God incarnate, Philadelphia 1977.
- Hübner, K., Die nicht endende Geschichte des Mythischen, in : Barner, W., Betken, A. & Wesche, J. (Hrsg.), Texte zur modernen Mythentheorie, Reclam, Stuttgart 2007, 251-261.
- Hübner, K., Die Wahrheit des Mythos, München, München 2010.

- Hübner, K., Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg/München ³2001.
- Hübner, K., Mythos I. Philosophisch, in : TRE 23, 1994, 597-608.
- Hübner, K., Wissenschaftstheorie – Mythos – Offenbarung : Die Geschichte einer Entdeckung, in : Zur Debatte 37 (2007), 17-19.
- Jamme, C., »Gott an hat ein Gewand « Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Taschenbuch, Frankfurt am Main 1999.
- Janka, M. & Schäfer (Hrsg.), Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen, Darmstadt 2002.
- Janowski, B., Das Doppelgesicht der Zeit. Alttestamentliche Variationen zum Thema „Mythos und Geschichte“, in: Zur Debatte 37 (2007), 21-23.
- Jung, C. G. & Kérenyi, Introduction à l'essence de la mythologie, Paris 1968.
- Kalola, P., La différence ontologique chez M. Heidegger. Une étude hyperphénoménologique, Travail de fin de cycle, Lubumbashi 1993, inédit.
- Kérenyi, K., Antike Religion, München/Wien 1971.
- Kérenyi, K., Umgang mit Göttlichem. Über Mythologie und Religionsgeschichte, Göttingen 1955.
- Klimis, S., Statut du mythe dans le poétique d'Aristote, Bruxelles 1997.
- Lacrosse, J., Temps et mythe chez Plotin, in : RPL 2 (2003), 265-281.
- Laude, J., ART ET MYTHE. Formes de la fonction signifiante dans l'Afrique subsaharienne, in : Dictionnaire des mythologies, 143-148.
- Leach, E., Lévi-Strauss, Traduit de l'anglais par D. Verguin, Paris 1970.
- Leenhardt, Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris 1947.
- Lévi-Strauss, C., Anthropologie structurale, Paris ²1974.
- Lévi-Strauss, C., De près et de loin, Paris 1988.
- Lévi-Strauss, C., Mythologiques*. Le cru et le cuit, Paris 1963.
- Lévi-Strauss, C., Mythologiques****. L'homme nu, Paris 1971.
- Lupasco, S., L'énergie et la matière vivante, Paris 1962.
- Lupasco, S., Les trois matières, Paris 1960.
- Lupasco, S., Naturwissenschaft und abstrakte Kunst, übersetzt von K. Leonard, Stuttgart 1967.
- Lupasco, S., Qu'est-ce qu'une structure, Paris 1967.
- MacCormac, E. R., A cognitive Theory of Metaphor, London 1985.
- MacCormac, E. R., Metaphor and Myth in Science and Religion, London 1976.

- MacCormac, E. R., Wissenschaftliche Mythen. Zur Hübners Kritik der wissenschaftliche Vernunft, in : Lenk, H. & Al., Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, München 1986, 103-120.
- Malinowski, B., Myth in primive Psychology, London 1926.
- Marquard, O., Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in : Marquard, O., Abschied vom Prinzipiellen, Reclam, Stuttgart 2005, 91-116.
- Miguelez, R., Narration, connaissance et identité chez P. Ricoeur, in : Philosophiques 2 (1987), 425-433.
- Mogin, O., Paul Ricoeur, Paris ²1998.
- Morin, E., La méthode 3. La connaissance de la connaissance, Paris 1986.
- Ortigues, E., Le mythe fragmentaire, in : Religions du livre, religions de la coutume, Paris 1981.
- Ortigues, E., Le mythe fragmentaire, la généalogie et l'oracle, Conférence au centre d'études religieuses de Gand, 1973, inédit.
- Otto, W. F., Der ursprüngliche Mythos, in : Kerenyi, Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Darmstadt 1969.
- Otto, W. F., Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, Hamburg 1956.
- Pannenberg, W., Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, in: M. Führmann (Hrsg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, 473-525.
- Pannenberg, Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube, in: H. H. Schmid, Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 108-122.
- Pepin, J., Le mythe et le temps, in : Les études philosophiques 17 (1962), 55-68.
- Pepin, J., Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1976.
- Pepper, S. C., World Hypotheses, Berkeley 1970.
- Pfister, M., „Merry Greeks“: Die Spiele der Elisabeth mit den antiken Mythen, in: Emmerich, W. & Vöhler, M. (Hrsg.), Mythenkorrekturen. Zur einer paradoxalen Form der Mythenrezeption, Spectrum Litteraturwissenschaft 3, Berlin 2005, 123-138.
- Pieper, J., Über die platonischen Mythen, München 1965.
- Ricoeur, P., La métaphore vive, Paris 1975.
- Ricoeur, P., Myth and History, in : Eliade, M. (éd.), The Encyclopedia of Religion, vol. 10, London/New York 1987.
- Ricoeur, P., Temps et récit, T. 1, Paris 1983.

- Ricoeur, P., Temps et récit, T. 2 : la configuration dans le récit de fiction, Paris 1984.
- Ricoeur, P., Temps et récit, T. 3 : Le temps raconté, Paris 1985.
- Rolf, E., Metaphertheorien, Typologie, Darstellung, Bibliographie, Berlin 2005.
- Rudolph, E., Platons Weg vom Mythos zum Logos. Einführende Bemerkungen, in : Rudolph, E. (Hrsg.), Mythos zwischen Philosophie und Theologie, Darmstadt 1994, 95-112.
- Ryle, G., The Concept of Mind, London 1949.
- Schelling, W. F. J., Introduction à la philosophie, T. 1, trad. de l'allemand par Jankélévitch, V., Paris 1946.
- Servier, J., L'homme et l'invisible, Paris 1974.
- Smith, P., La nature des mythes, in : Morin, E. & Pratteli-Palmarini, Pour l'unité de l'homme 3. Pour une anthropologie fondamentale, Paris ²1978.
- Smith, P., Le récit populaire au Rwanda, Paris 1975.
- Smith, P., Stellung des Mythos, in : Mythos ohne Illusion, Frankfurt am Main 1984, 47-67.
- Sorel, R., De l'interprétation du mythe, in : Jacob, A (Éd.), Encyclopédie philosophique universelle. IV Le discours philosophique, Paris 1998, 1498-1512.
- Sperber, D. & Wilson, D., La pertinence, communication et cognition, Paris 1989.
- Sperber, D., La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle, in : Izard, M. & Smith, P., La fonction symbolique, Paris 1979, 17-49.
- Sperber, D., Qu'est-ce que le structuralisme 3. Le structuralisme en anthropologie, Paris 1973.
- Stählin, G., Mythos, in : ThWNT, 769-803.
- Strub, C., Abbilden und Schaffen von Ähnlichkeiten. Systematische und historischen Thesen von Zusammenhang von Metaphorik und Ontologie, in : Danneberg, L., Graeser, A. & Petrus, K., Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher in Wandel von Sprache und Wissenschaft, Bern u. a. 1995, 105-125.
- Strub, C., Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektieren sprachanalytischen Metaphorologie, Freiburg/München 1991.
- Van der Leeuw, G., La religion dans l'essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion, Paris 1970.

- Vernant, J.-P., Der reflektierte Mythos, in : Mythos ohne Illusion, Frankfurt am Main 1984, 7-10.
- Vernant, J.-P., La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque, in : Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P., La Grèce ancienne 1. Du mythe à la raison, Paris 1990.
- Vernant, J.-P., Mythe et société en Grèce ancienne, Paris 1982.
- Veyne, P., Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Paris ²1992.
- Weder, H., Mythos und Metapher – Überlegungen zur Sachinterpretation mythischen Redens im Neuen Testament, in : B. Jaspert (Hrsg.), Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogram, Göttingen 1991.
- Wunemburger, J.-J., L'idéal de symétrie et de la logique de la dualité, in : Cahiers internationaux de symbolisme, 31-32 (1976)
- Wunemburger, J.-J., La raison contradictoire. Science et philosophie modernes : la pensée du complexe, Paris 1990.
- Zimmermann, R., Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung, in : Frey, J., Rohls, J. & Zimmermann, R., Metaphorik und Christologie, Berlin/New York 2003, 1-33.

1. La littérature sur la deuxième partie : la Christologie dans le Nouveau Testament et l'histoire des dogmes

1.1. La christologie dans le Nouveau Testament

- Aletti, J.-N., St. Paul épître aux philippiens, Paris 2005.
- Berger, Darf man an Wunder glauben? Stuttgart 1996.
- Bultmann, R., Das Evangelium, Göttingen ¹⁹1968.
- Bultmann, R., Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Heidelberg 1960.
- Bultmann, R., Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, München ³1988.
- Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁹1984.
- Colpe, C., Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösersmythus, Göttingen 1961.

- Conzelmann, H. & Lindemann, A., Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ⁶1982.
- Conzelmann, H., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁴1987.
- Cullmann, O., Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957.
- Delorme, J., La résurrection dans le langage du Nouveau Testament, in : ACFEB, Le Langage et la Foi dans l'Écriture et dans le monde actuel. Exégèse et Théologie, Paris 1972.
- Deneken, M., La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui, Paris 1997.
- Ernst, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser, an die Epheser, Regensburg 1974.
- Forte, B., Jésus de Nazareth. Histoire de Dieu – Dieu de l'histoire, Paris 1984.
- Fritzmyer, J., Kyrios, in : EWNT 2, 817.
- Gnilka, J., Der Philipperbrief, Freiburg 1968.
- Gnilka, J., Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte, Freiburg/Basel/Wien ⁶2004.
- Gnilka, J., Theologie des Neuen Testaments, Freiburg/Basel/Wien ²1999.
- Habermann, J., Präexistenzaussagen im Neuen Testament, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1990.
- Hahn, F., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte in frühen Christentum, Göttingen ²1964.
- Hahn, F., Sohn, in : EWNT 3, 912-937.
- Hasenhüttl, G., Von der Menschlichkeit Gottes, in : Laufen, R., Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 227-237.
- Hengel, M. & Schwemer, A. M., Jesus und das Judentum, Tübingen 2007.
- Hengel, M., Der stellvertretende Sühnetod Jesu, in : Ikaz 9 (1980), 1-25. 135-147.
- Hoffmann, P., Auferstehung II/1, in : TRE 4 (1979), 478-513.
- Hotze, G., Das Christusbekenntnis im Neuen Testament, in : Hotze, G., Nicklas, T., Tomberg, M., & Tück, J.-H., Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie, Theologische Module 3, Freiburg/Basel/Wien 2009, 79-118.
- Kasper, W., Le temps hors du monde, in : Communio 1 (1984), 82-85.
- Kehl, N., Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12-20, Stuttgart 1967.

- Kertelge, K., Der Brief an die Römer, Düsseldorf 1970.
- Kessler, H., Christologie, in : Schneider, H. (Hrsg.) Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf ⁴2002, 294-324.
- Kessler, H., Jesus Christus : partikular und universal. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in : Kessler, H., Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006, 293-324.
- Kessler, H., Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie, in : Schwager, R. (Hrsg.), Relativierung der Wahrheit ? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, Freiburg/Basel/Wien 1998, 106-155.
- Kessler, H., Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi, erweiterte Neuauflage, Würzburg ²2002.
- Kramer, W., Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulischen Gemeinden, Zürich 1963.
- Kremer, J., Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11, Stuttgart ³1970.
- Kremer, J., Die Auferstehung Jesu Christi, in : Kern, W., Pottmeyer, H. J. & Seckler, M., Handbuch der Fundamentaltheologie. 2. Traktat Offenbarung, Freiburg/Basel/Wien 1985, 175-196.
- Kremer, J., Die Osterevangelium Geschichten um Geschichte, Stuttgart/Klosterneuburg 1977.
- Kümmel, W. G., Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen (Grundriss zum Neuen Testament- Ergänzungsreihe 3), Göttingen ⁴1980.
- Kurzke, H., Kann man glauben wollen ? in : Zur Debatte 6 (2007), 19-21.
- Kuschel, K.J., Geboren vor aller Zeit ? Der Streit um Christi Ursprung, München-Zürich 1990.
- Laufen, R., Der anfanglose Sohn. Eine christologische Problemanzeige, in : Laufen, R., Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 166-186.
- Lehmann, Das « Wesen » der Erscheinung, in : Dhanis, E. (Hrsg.), Resurrexit. Les actes du symposium International sur la résurrection de Jésus, Rome 1974, 314.
- Lohfink, G., Jesus von Nazareth. Was er wollte. Wer er war, Herder 2011

- Lohse, E., Entstehung des Neuen Testaments, Stuttgart ⁶2001.
- Lohse, E., Grundriß der neutestamentlichen Theologie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979.
- Marxsen, W., Jesus hat viele Namen, in : Der Exegete als Theologe. Vorträge zum Testament, Gütersloh 1968, 214-225.
- Merklein, H., Jesus Kündler des Reiches Gottes, in : Kern, W. Pottmeyer, H. J. & Seckler, M. (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 2. Traktat Offenbarung, Freiburg/Basel/Wien 1985, 145-174.
- Mußner, F., Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu, in : B. Welte, Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia, Freiburg/Basel/Wien 1970, 59-73.
- Mußner, F., Der Brief an die Kolosser, Düsseldorf 1965.
- Mußner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuche zu einer Rekonstruktion, in : Scheffczyk, L. (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute, Freiburg/Basel/Wien ²1978, 77-113.
- Neufeld, V. H., The Earliest Christian Confessions, Michigan 1963.
- Pesch, R., Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD, Bd. 80), Freiburg 1978.
- Porsch, F., Viele Stimmen- ein Glaube. Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie, Kevelaer/Stuttgart 1982.
- Schlier, H., Die Anfänge des christologischen Credo, in : Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia, Freiburg/Basel/Wien 1970, 13-58.
- Schnackenburg, R., Jesus im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg/Basel/Wien 1998.
- Schnackenburg, R., La christologie du Nouveau Testament, in : Mysterium Salutis, 10, Paris 1974, 9-234.
- Schneider, G., marana tha, in : EWNT 2, 947-948.
- Schürmann, H., Der proexistente Christus-Mitte des Glaubens von Morgen ? in : Diakonia 3 (1972), 147-160.
- Schürmann, H., Jesus ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg 1975.
- Schweizer, E., Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament, in : Neotestamentica, Zürich 1963, 105-109 ; 110-121.

- Schweizer, E., Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus, in : Evangelische Theologie 19 (1959), 65-70.
- Stuhlmacher, P., Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl, in : ZThK 84 (1987), 1-35.
- Theißen, G. & Merz, A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen³2001.
- Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ⁴2008.
- Thüsing, W., Neutestamentliche Zugangsweise zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in : Rahner, K. & Thüsing, W., Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (QD 55), Freiburg 1972, 81-202.
- Walter, N., Geschichte und Mythos in der urchristlichen Präexistenzchristologie, in : Schmid, H. H., Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 224-234.
- Wilkens, U., Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt, Gütersloh 1981.
- Zeller, D., Der Brief an die Römer, Düsseldorf 1970.

1.2. La christologie dans l'histoire des dogmes

- Abramowski, L., Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme, in : Istina 40 (1995), 44-55.
- Abramowski, L., *Sunapheia* und *asunkhutos henôsis* als Bezeichnungen für die trinitarische und christologische Einheit, in : Abramowski, L., Drei christologische Untersuchungen, Berlin 1981, 63-109.
- Andresen, C., Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung, in : Andresen, C., Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. 1. Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen
- Andresen, C., Justin und der mittlere Platonismus, in : ZNW 44 (1952-1953), 157-195.
- Beyschlag, K., Grundriss der Dogmengeschichte, Bd. 1 : Gott und Welt, Darmstadt 1982.
- Bienert, W. A., Dogmengeschichte, Grundkurs Theologie Bd. 5, 1 =UB Bd 421, 1, Stuttgart/Berlin/Köln 1997.
- Böhm, Th., Die Christologie des Arius : dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage, St. Ottilien 1991.

- Boularand, E., S. J., L'hérésie d'Arius et la « Foi » de Nicée. Première Partie. L'hérésie d'Arius, Paris 1972.
- Bruns, P., Theodor von Mopsuestia, in : Döpp, S. & Geerlings, W., Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg/Basel/Wien ³2002, 678-680.
- Camelot, P.-Th., Éphèse et Chalcédoine, Histoire des Conciles œcuméniques 2, Paris 1962.
- Daniélou, S.J., Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles, Paris-Tournai 1961.
- Daniélou, S.J., Théologie du Judéo-christianisme, Paris 1958.
- Dupuis, B., La christologie de Nestorius, in : Istina 40 (1995), 56-64.
- Essen, G., Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001.
- Festugière, Le Dieu inconnu et la gnose, Paris 1954.
- Grillmeier, A., Das Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, in : Grillmeier, A., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg im Breisgau 1975, 245-282.
- Grillmeier, A., Häresie und Wahrheit. Eine häresiologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute, in : Grillmeier, A., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg im Breisgau 1975, 219-244.
- Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1 : Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg/Basel/Wien ³1990/2004.
- Halleux, A. De, Nestorius. Histoire et doctrine, in : Irén 66 (1993), 38-51, 163-178.
- Hoping, H., Einführung in die Christologie, Darmstadt 2010.
- Hünermann, P., Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster ²1997.
- Kasper, W., Jésus le Christ, Paris ⁶2004.
- Kasper, W., La Théologie et l'église, Paris 1990.
- Kasper, W., Le Dieu des Chrétiens, trad. de l'allemand par M. Kleiber, Paris 1996.
- Kügler, J., Pharaon und Christus ? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und

- neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium, BBB 113, Bodenheim 1997.
- Liébart, J., Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), HDG ; Bd. 3/1a, Freiburg/Basel/Wien 1965.
 - Loofs, F., Nestoriana, Halle 1905.
 - Marksches, C., Gnosis und Christentum, Berlin 1989.
 - Marksches, C., Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007.
 - Menke, K.-H., Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.
 - Pannenberg, W., „Zur Aporie der Zweinaturenlehre“. Brief an Christoph von Schönborn, in: FZPhTh 25 (1978), 100-103.
 - Pannenberg, W., Esquisse de la christologie, Paris 1971.
 - Pannenberg, W., Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991.
 - Ratzinger, J. Benedikt XVI, Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe bis zur Verklärung, Freiburgin Breisgau 2007.
 - Ratzinger, J. Benedikt XVI, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituelle Christologie, Freiburg ²1990.
 - Ricken, F., Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in : B. Welte (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie, Freiburg/Basel/Wien 1970, 74-99.
 - Schönborn, C., „Aporie der Zweinaturenlehre“ Überlegungen zur Christologie von W. Pannenberg, in: FZPhTh 24 (1977), 428-445.
 - Schönborn, C., Dieu envoya son Fils. Christologie, trad. fr. par J. Voss, AMATECA VII, Paris 2005.
 - Schönborn, C., Weihnacht, Mythos und Wirklichkeit. Meditation zur Menschwerdung, Freiburg ³1993.
 - Selvatico, P. & Strahm, D., Jesus Christus. Christologie, Studiengang Theologie VI, 2, Zürich 2010.
 - Sesboüé, B., Histoire des dogmes, T.1 : Le Dieu du salut, Paris 1994.
 - Sesboüé, B., Jésus-Christ dans la tradition de l'Église, Paris ²2003.
 - Sesboüé, B., Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives, in : RevSR 65 (1977), 45-79.

- Sesboüé, B., Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon, Jésus et Jésus Christ 80, Paris 200.
- Smulders, Développement de la christologie dans le dogme et magistère, in : *Mysterium salutis*, 10, Paris 1974, 235-347.
- Stead, G. C., The Platonism of Arius, in: *JThS* 15 (1964), 16-31.
- Tück, J.-H., Jesus Christus – Gottes Heil für uns. Eine dogmatische Skizze, in : Holze, G., Niklas, T., Tomberg, M. & Tück, J.-H., *Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie*, Theologische Module 3, Freiburg/Basel/Wien 2009, 119-176.
- Ziegenaus, *Katholische Dogmatik. Bd. IV : Jesus Christus. Die Fülle des Heils*, Aachen 2000.

2. **La littérature sur la troisième partie : la gémellité et la christologie africaine**

2.1. **La gémellité africaine**

- Adler, A., Les jumeaux sont rois, in : *L'Homme* 13 (1973), 167-192.
- Bastide R. & Dieterlen, G., La notion de la personne en Afrique noire, *Colloques internationaux du CNRS*, n°544, Paris 1973.
- Beidelman, *Swazi Royal Ritual*, in : *Africa* XXXVI (1966), 373-405.
- Bowker, *Ancestor Veneration (African)*, in : Bowker, J., *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford/New York 1997.
- Brain, R., *Friends and Twins in Bangwa*, in : Douglas, M. & Kaberry, P. (Éd.), *Man in Africa*, Londres 1969, 213-227.
- Bureau, R., La notion de salut dans les religions africaines, in : *Studia missionalia* 30 (1981), 147-160.
- Capron, J., Quelques notes sur la société du do chez les populations Bwa du cercle San, in : *Journal de la société des africanistes*, 27 (1957), 81-129.
- Collectif, *Mort, funérailles, Deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu. Rapports et compte rendu de la III^e Semaine d'études ethno-pastorales Bandundu 1967, Bandundu 1969.*
- Couture, A., Transmigration et réincarnation, in : Lenoir, F. & Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des religions*, vol. 2, Paris 2000.

- D'Almeida, Les jumeaux au Dahomey, in : Notes Africaines 48 (1950), 120-121.
- Deschamps, H., Les religions de l'Afrique noire, Paris 1960.
- Diduk, Twins, Ancestors and Socio-Economic Change in Kedjom Society, in : Man Series 3 (1993), 551-571.
- Erny, P., L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire, Paris 1990.
- Erny, P., Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire. Naissance et première enfance, Paris 1988.
- Evans-Pritchard, Nuer Religion, Oxford 1956.
- Firth, R., Twins, Birds and Vegetables : Problems of Identification in Primitive Religious Thought, in : Man, New Series 1 (1966), 1-17.
- Fortes, M., Some reflections on Ancestor Worship in Africa, in : Fortes, M. & Dieterlen, G. (eds), African Systems of Thought, London 1965, 122-144.
- Genep, J. van, Les rites de passage, Paris 1991.
- Griaule, M., Cupules jumelées du Soudan, in : Notes Africaines 36 (1947), 14-15.
- Gros, C., Inclassables jumeaux, et pourtant. Place et signification des jumeaux en anthropologie sociale, in : Savary, C. & Gros, C. (dir.), Des jumeaux et des autres, Genève 1995, 25-50.
- Heusch, L. De, Chefs et Rois sacrés, systèmes de pensée en Afrique 10, 1990.
- Heusch, L. De, Le sorcier, le Père Tempels et les jumeaux mal venus, in : Dieterlen, G., La notion de la personne en Afrique noire, Colloques internationaux du CNRS, n°544, Paris 1973, 231-242.
- Heusch, L. De, Les jumeaux. Dans les sociétés bantoues, in : Y. Bonnefoy (Éd.), Dictionnaire des mythologies, Paris 1999, 1176.
- Heusch, L. De, Les systèmes de pensée magico-religieuse bantous, in : Jacob, A. (Ed.), Encyclopédie philosophique universelle, T. 3 L'univers philosophique, Paris 1997, col. 1482a-1490b.
- Heusch, L. De, Royautés sacrées. Bantous du Zaïre et de l'Afrique australe, in : Bonnefoy, Y. (Éd.), Dictionnaire des mythologies, Paris 1999, 1870-1880.
- Jacob, J.-P., Génies et les jumeaux winye (centre-ouest du Burkina Faso). Note anthropologique, in : Savary, C. & Gros, C. (dir.), Des jumeaux et des autres, Musée d'ethnographie, Genève 1995, 209-215.

- Kagame, A., Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée bantou, in : UNESCO (Éd.), Les cultures et le temps, Unesco 1975, 113-131.
- Kalilombe, P. A., Spirituality in the African Perspective, in : Paths of African Theology, London 1994, 113-135.
- Kesteloot, L., L'ancêtre dans les systèmes de pensée africains, in : Lenoir, F. & Tardan-Masquelier, Encyclopédie des religions, vol. 2, Paris 2000, col. 1967-1971.
- Kuper, H., A Ritual of Kinship among the Swazi, in : Africa XIV (1944), 230-256.
- Kuper, H., An African Aristocracy : Rank among the Swazi of Bechnaland, Oxford 1947.
- Kuper, H., The Swazi : a Southern African Kingdom, New York 1963.
- Le Quellec, J.-L., Animaux doubles, hermaphrodisme et gémellité sur les rupestres du Sahara central et dans les mythologies sub-sahariennes, in : Notes Africaines 191 (1994), 1-10.
- Lévi-Strauss, Le totémisme aujourd'hui, Paris 1962.
- Lugira, A. M., African Religion. World Religions, New York 1999.
- Luneau, R. & Eschmann, J.-P., Ancêtres en Afrique noire, in : Poupard, P., Dictionnaire des religions A-K, Paris 1984, 44-47.
- Pinhold, W., Twins are bush spirits, Evanston 1977.
- Verbeek, Les jumeaux africains et leur culte. Chansons des jumeaux du Sud-est du Katanga, Tervuren 2007.
- Vincent, J.-F., Les enfants pas comme les autres, les jumeaux dans les montagnes mofu-Diamaré (Nord-cameroun), in : Journal des africanistes 1 (2002), 105-118.
- Zahan, Religion, spiritualité et pensée africaine, Paris 1970.
- Zazzo, Le paradoxe des jumeaux, Paris 1995.

2.2. La christologie africaine

- Alule, C., Le Christ noir. Ébauches d'une christologie africaine, in : Telema 1 (2002), 13-29.
- Alviar, J. J., Anthropological foundations of African Christology, in : ACS 1 (1997), 19-27.

- Bakole wa Ilunga, Chemins de libération, Kananga 1991.
- Bede Ukwuije, Trinité et inculturation, Paris 2008.
- Bimwenyi-Kweshi, O., Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements, Paris 1981.
- Bitoto Abeng, Jesus Christus als Proto-Ahn. Der afrikanische Weg zum Vater,
- Buetubela Balembo, Aux sources de L'Église-Famille de Dieu. La fraternité en Jésus Christ, Premier-né (Rm 8, 29), in : Telema 1-2 (1997), 69-75.
- Bujo, B., Afrikanische Theologie in ihren gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf 1986.
- B. Bujo, Auf der Suche nach einer afrikanischen Christologie, in : H. Dembowski & W. Greive, Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus der Welt, Erlangen 1991, 87-99.
- Bujo, B., Das Christentum und die Religion Afrikas : Situation und Perspektiven des Dialogs, in : ZMR 91 (2007), 81-92.
- Bujo, B., Introduction à la théologie africaine, Fribourg 2008.
- Bujo, B., Morale africaine et foi chrétienne, Kinshasa 1980.
- Buntfuß, M., Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, TBT 84, Berlin/New York 1997.
- Césaire, A., Lettre à Maurice Thorez. Paternalisme et fraternalisme, 24 Octobre 1956.
- Chenu, B., Théologie chrétiennes des tiers-mondes : latino-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, Paris 1987.
- Chenu, B., La théologie africaine vue par l'Église de l'Occident, in: Theologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa 1989, 391-401.
- Collectif, Les prêtres noirs s'interrogent, Paris 1956.
- Diatta, N., Et si Jésus-Christ, premier-né d'entre les morts était initié ? La personnalité de l'unité Joola face au Christ, in : Telema 15 (1989), 49-72.
- Diatta, N., Jésus-Christ : initié et initiateur, in : Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa 1989, 137-154.
- Eboussi Boulaga, F., Christianisme sans fétiches, Paris 1981.
- Ela, Ma foi d'Africain, Paris 2009.
- Ela, J.-M., Cri de l'homme africain, Paris 1980.

- Ela, J.-M., De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain, Paris 1981.
- Ela, J.-M. & Luneau, R., Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles, Paris 1981.
- Ela, J.-M., Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère, Paris 2003.
- Essen, G., Jesus als Christus heute. Die Schwierigkeiten gegenwärtiger christologischer Reflexion, in : HerKorr Spezial. Jesus von Nazareth (Mai 2007), 23-26.
- Georgen, D. J., The Quest for the Christ of Africa, in : ACS 1 (2001), 5-51.
- Görg, M., Der Pharao als Mensch und Gott – Zu einem prä-christologischen Modell in der ägyptischen Religionsgeschichte
- Healey, J. & Sybertz, D., Towards an African Narrative Theology, Nairobi 1996.
- Hebga, M., Sorcellerie et prières de délivrance. Réflexions sur une expérience, Paris-Abidjan 1982.
- Hebga, M., Sorcellerie, chimère dangereuse... ?, Abidjan 1979.
- Herzog, M., Christus medicus, apothecarius, samaritus, balneator. Motive einer « medizinisch-pharmazeutischen Soteriologie », in : Geist und Leben 67 (1994), 414-434.
- Kalola, P., Tâches de la christologie actuelle d'après Walter Kasper, Diplomarbeit, Vienne 2006, inédit.
- Kā Mana, Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique, Paris 1993.
- Kā Mana ; Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ, Paris-Nairobi-Yaoundé-Lomé 1994.
- Kaobo Sumaidi, E., Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux, Paris 2008.
- Kazadi Thikolu, S. J., Souffrance et innocence collectives. Simples réflexions d'un croyant africain, in : Telema 2 (2001), 24-37.
- Kelly, J. N. D., Early Christian Creeds, London ³2006.
- Kisimba Nyembo, La foi chrétienne face aux célébrations africaines de la mort, in : Interpellations et croissance de la foi, Kinshasa 1992.
- Kofi Appiah Kubi, Jesus Christ. Some Christological aspects from African Perspectives, in : Mbiti, J. S. (ed.), African and Asian Contributions to Theology, Geneva 1977, 51-65.

- Kossi J. Tossou, Jesus Christus, der Ahn. Sinn und Bedeutung eines Hoheitstitels aus der Perspektive afrikanischer Theologie
- Küster, V., Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen 1999.
- Luyeye Luboloko, Le Christ initiateur : une proposition méthodologique, in : Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa 1989, 155-160.
- Luyeye Luboloko, Le Christ Initiateur. Esquisse d'une christologie, Toulouse 1988.
- Martey, E., African Theology : Inculturation and Liberation, Maryknoll 1993.
- Masumbuko Manunguri, FMS, L'incarnation. Fondement de l'inculturation du message évangélique. Lecture de Jn1, 14, Travail de cycle de Graduat, FTCK 1987, inédit.
- Masumbuko Manunguri, FMS, The closeness of the God of our Ancestors, Nairobi 1998.
- Mbiti, J. S., Afrikanische Beiträge zur Christologie, in: Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika III, Hrsg. V. G. Vicedom, München 1968, 72-85.
- Mbiti, J. S., Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin/New York 1974.
- Mbiti, J. S., Concepts of God in Africa, London ⁶1982.
- Mercier, P., Jumeaux, in : Dictionnaire des civilisations africaines, Paris 1968, 230-231.
- Metz, J. B., Theologie als Biographie, in : Metz, J. B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie Mainz 1984.
- Middleton, J., The concept of the person among the Lugbara of Uganda, in : Bastide R. & Dieterlen, G., La notion de la personne en Afrique noire, Colloques internationaux du CNRS, n°544, Paris 1973, 491-506.
- Moloney, R., African Christology, in : TS 3 (1987), 505-515.
- Mpongo, L., cism, Vers une fête chrétienne des ancêtres africaines, in : CRA 24 (1991), 5-18.
- Mubesala Lanza, Les permanences et mutations de la religion traditionnelle africaine, Rome 2002.
- Mufuta Kabemba, Croyances traditionnelles et pratiques spirituelles au Zaïre, in : CRA 33-34 (1983), 183-187.

- Mühlen, H., L'événement Jésus-Christ action de l'Esprit, in : *Mysterium Salutis*, 13, Paris 1972, 177-228.
- Mulago, V., *La religion Traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1973.
- Muzumanga Ma-Mubimbi, F., *La Trinité immanente et la Trinité économique dans la théologie d'Yves Congar*, Rome 1999.
- Muzumanga Ma-Mubimbi, F., *Famille trinitaire et guerre en Afrique. Méditation sur le numéro 25 §1 du message final du Synode Africain*, in : *RASM* 8 (1998), 30-57.
- Muzumanga Ma-Mubimbi, F., *La Trinité et l'eschatologie solidaire africaine*, Intervention orale au XX^e Congrès Mariologico-Marial International, Rome 2000, inédit.
- Mveng, E., *Christus der Initiationsmeister*, in : Sundermeier, T. (Hrsg.), *Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und schwarzen Theologie*, Hamburg 1978, 78-82.
- Namwera, L., Shorter, A., Nasimiyu-Wasike, A., a.u, *Toward African Christian Liberation*, Nairobi 1990.
- Neckebrouck, V., *Les Maasai et le christianisme. Le temps du grand refus*, Leuven/Paris/Sterling 2002.
- Ngindu Mushete, *Courants actuels de la théologie africaine*, in : *BTA* 12 (1984), 247-252.
- Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris 1989.
- Ntima Kanza S.J., "Non. Je ne mourrai pas, je vivrai." Méditation sur le cheminement christologique en Afrique, Kinshasa 1996.
- Nyamiti, C., *African ancestral veneration and its relevance to the African Churches*, in : *ACS* 3 (1993), 14-37.
- C. Nyamiti, *The Trinity from an African Ancestral Perspective*, in: *ACS* 4 (1996),
- Nyamiti C., "The African sense of God's motherhood in the light of Christian faith," *AFER* 23 (1981), 269-274.
- Nyamiti, C., *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984.
- Nyamiti, C., *Christ's resurrection in the light of African tribal Initiation Ritual*, in : *RAT* 3 (1979), 33-53.

- Nyamiti, C., *Studies in African Christian Theology*. Vol. 1. Jesus christ, the Ancestor of Humankind : Methodological and Trinitarian Foundations, Nairobi 2005.
- Nyamiti, C., *Studies in African Christian Theology*. Vol. 2. Jesus Christ, the Ancestor of Humankind : An Essay on African Christology, Nairobi 2006.
- Nzati Kamayi, *Statut ontologique. Problématique des jumeaux dits vrais*, Travail de Fin de Cycle, Lubumbashi 2000, inédit.
- Osei-Bonsu, *The Inculturation of the Christianity in Africa. Antecedents and Guidelines from the New Testament and the Early Church*, Frankfurt am Main 2005.
- Oyibo, I., *Aspekte afrikanischer Eschatologie aufgezeigt am Beispiel des Ahnkults bei den Igala von Nigeria. Ein Kernelement afrikanischer Religiosität als Anfrage an den christlichen Glauben*, München 2003.
- Owino Kombo, *The Doctrine of God in African Christian Thought. The Holy Trinity, Theological Hermeneutics and the African Intellectual Culture*, Boston 2007.
- Ozankom, *Gemeinschaft mit den Vorfahren als bleibender Auftrag*, in : *Münchener Theologische Zeitschrift* 51 (2000), 321-330.
- Ozankom, C., *Begegnungen mit Jesus in Afrika. Afrikanische Glaubenswirklichkeit in theologischer Perspektive*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2011.
- Parrat, J., *Reinventing Christianity. African Theology Today*, New Jersey 1995.
- Penoukou, E. J., *Christologie au village*, in : Kabasélé, F., Doré, J. & Luneau, R., *Chemins de la christologie africaine*, Paris ²2001, 79-111.
- Penoukou, J., *Introduction théologique*, in : *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain, (Textes réunis et présentés par M. Cheza, H. Derroite et R. Luneau)*, Paris 1992, 19-33.
- Pobee, J. S., *Versuch einer Christologie in afrikanischer Theologie*, in : J. S. Pobee, *Grundlinien einer Afrikanischen Theologie*, Göttingen 1981.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1976.
- Rivière, C., *Ancêtre (culte des – s)*, in : Auroux, (Éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques. Dictionnaire 1*, Paris 1990, 95b.
- Sangree, W. H., *La gémellité et le principe d'ambiguïté. Commandement, sorcellerie et maladie chez les Irigwe*, in : *L'Homme* 3 (1971), 64-70.

- Sangree, W. H., Youths as elders and infants as ancestors : the complementarity of alternative generations, both living and dead, in Tiriki, Kenya, and Iriqwe, Nigeria, in : Africa 44 (1974), 65-70.
- Sanon, A. T. & Luneau, R., Enranciner l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi, Paris 1982.
- Sanon, A. T., Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiation, Freiburg 1985.
- Sanon, A. T., Jésus, Maître d'initiation, in : Kabasele, F., Doré, J. & Luneau, R., Chemins de la christologie africaine, Paris 2001, 145-165.
- Santedi, L., Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention, Paris 2003.
- Sattler, D., Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg/Basel/Wien 2011.
- Sauser, E., Christus Medicus-Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum, in : Trierer Theologische Zeitschrift 101 (1992), 101-123.
- Savary, C., Introduction, in : Savary, C. & Gros, C. (éd.), Des jumeaux et des autres, Genève 1995, 11-22.
- Sawyerr, H., God : Ancestor or Creator ? Aspects of Traditional belief in Ghana, Nigeria and Sierra Leone, London 1970.
- Scarin, P. A., La théologie africaine vue par l'Église d'Italie, in : Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989, Kinshasa 1989, 403-410.
- Shorter, A., Ancestor veneration revisited, in : Afer 4 (1983), 197-203.
- Stadler, P., Approches christologiques en Afrique, in : BTA 9 (1983), 35-49.
- Stamm, A., Les religions africaines, Paris 1995.
- Stegemann, Jüdischer Kyniker oder galiläischer Frommer ? Forschen nach dem historischen Jesus heute, in : HerKorr Spezial. Jesus von Nazareth. Annäherungen im 21. Jahrhundert, (2007), 6-10.
- Stinton, D. B., Jesus of Africa. Voices of Contemporary African Christology, Nairobi 2004.
- Surgy, A. De, Les puissances du désordre au sein de la personne humaine Evhé, in : La notion de la personne humaine en Afrique noire, Colloques internationaux du CNRS, n°544, Paris 1973, 91-118.
- Tcherkézoff, S., Logique rituelle, logique du tout. L'exemple des jumeaux nyamwezi (Tanzanie), in : L'Homme 26 (1986), 91-117.
- Tempels, La philosophie bantoue, Trad. fr. par A. Rubbens, Paris 1959.

- Thomas, L.-V. & Luneau, R., *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris ²1986.
- Thomas, L.-V. & Luneau, R., *Les sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique*, Paris 1977.
- Thomas, L.-V., *La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations*, in : *CRA 21-22 (1977)*, 65-90.
- Turner, V.W., *Le phénomène rituel. Structure et contrestructure*, Trad. fr. par G. Guillet, Paris ²1990.
- Uchenna, A. Ezeh, *Jesus Christ the Ancestor. An African Contextual Christology in the Light of Major Dogmatic Christological Definitions of the Church from the Council of Nicea (325) to Chalcedon (451)*, Frankfurt/New York/Wien 2003.
- Ukuchakwu, *Christ, the African King*, Frankfurt am Main 1993.
- Ullrich, L., *Hypostatische Union*, in : Beinert, W., *Lexikon der Katholischen Dogmatik, Akzente*, Freiburg/Basel/Wien 1997, 276-282.
- Vähäkangas, M., *In search of Foundations of African Catholicism. Charles Nyamiti's Theological Methodology*, Brill 1999.
- Zimmermann, R., „Du wirst noch Größeres sehen...(Joh 1, 50). Zur Ästhetik der Christusbilder im Johannesevangelium –Eine Skizze, in: Frey, J. , Rohls, J. & Zimmermann, *Christologie und Metaphorik*, Berlin/New York 2003, 93-110.
- Zimmermann, R., *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, Tübingen 2004.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Diskussion über die Anwesenheit oder Nichtanwesenheit des Mythos in dem christologischen Glauben erfordert immer eine Präzisierung des Begriffes Mythos. Mein Interesse an diesem Thema wurde von der Vorstellung des Mythos des J.P. Mayele Ilo geweckt, der in treffender Weise zeigt, dass der Mythos sich weder aus der griechischen Kultur (oder Religion) definieren, noch auf irgendeine spezielle Form reduzieren lässt. Folglich hat im Laufe der Geschichte die Mythosforschung das Paradigma der Erzählform als den einzigen Rahmen des Verständnisses des Mythos angenommen. Dieser definiert sich nun als traditionelle Erzählung. Das ist nun dieses traditionelle oder klassische Paradigma, welches J.P. Mayele Ilo angibt, weil es auf der Verwechslung von Mythos und Mythologie beruht. Jeder definitionelle Vorschlag des Mythos muss für das Einschließen sämtlicher Formen der Mythologie empfänglich sein, im vorliegenden Fall beim Auftreten von mündlichen, schriftlichen, künstlerischen, architekturellen, rituellen, musikalischen und menschlichen Mythologien etc.

Gemäß seiner Analyse muss der Mythos aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten definiert werden: *aus dem objektiven Gesichtspunkt besteht der Mythos aus einer „artikulierten“ Struktur eines gemischten Paares von **unsichtbar-sichtbar**; und aus der subjektiven Sicht ist er ein Gang des menschlichen Geistes in der Suche nach der Erkenntnis des Mystischen, der unsichtbaren Welt.* Dieses Bestreben ist nur die Antwort auf die Einladung des Mystischen. J.P. Mayele Ilo bezeichnet diese Erfahrung, die sich daraus ergibt als Mythos-(isch). Die Mythos-Wurzel zeigt auf die gesamten Anstrengungen des Menschen und die (isch)- Endung entschleierte seine Unfähigkeit, das Mythische in ihrer Gesamtheit zu erfassen.

Nach einer gewissenhaften Relektüre seines Gedankengutes, sind wir zur festen Überzeugung gelangt, dass vor allem die objektive Definition des Mythos durch J.P. Mayele Ilo nur in seiner speziellen Formulierung original ist. Folglich versteht man die Metaphorizität des Mythos besser gemäß den modernen Theorien der Metapher, als nach den klassischen Theorien, wo die Analogie eine vorherrschende Rolle einnimmt. Der Mythos ist in objektiver Weise eine Metapher, weil er die unvereinbaren Konzepte **unsichtbar** und **sichtbar** gegenüberstellt. Er ist aber auch in subjektiver Weise eine Metapher, weil er versucht, die Realität der unsichtbaren Welt mit dem Konzept der sichtbaren Welt zu beschreiben. Er schafft in beiden Fällen eine Absurdität, die Sinn macht.

Aber das Wichtigste in unseren christologischen Untersuchungen ist die Bestätigung der Behauptung von J.P.Mayele Ilo, nachdem der Mythos so sehr die christliche Religion wie auch die afrikanischen strukturiert. Ich habe daher dank der biblischen Forschungsergebnisse und der Dogmengeschichte, genauestens die verschiedenen christologischen Modelle studiert, indem ich mit den einfachsten Modellen, wie jene der eingliedrigen Auferweckungsformel, der Maranatha und der Homologie begonnen habe und mit den christologischen Hymnen des Neuen Testaments fortfuhr, bis zu den Glaubensdefinitionen von Nizäa, Konstantinopel, (Ephesus) und Chalkedon. Diese Analyse beweist daher, dass die Besonderheit des christologischen Glaubens nicht im Gegensatz zum Mythos bezogen wird, sondern zu Häresien und anderen Religionen. Der Mythos verbleibt seine fundamentale Struktur.

Aus meinen Studien negro-afrikanischer zwillingsvorstellungen geht hervor, dass die afrikanischen Religionen auch diese Mythos-Struktur aufrechterhalten. Es sind dies die verschiedenen inhaltlichen Konfigurationen, die die einen von den anderen unterscheiden. Diese Studien negro-afrikanischer Zwillingsvorstellungen zeigen in gleicher Weise formelle Ähnlichkeiten mit der Christologie, aber letztere überschreitet die unüberschreitbaren Grenzen der ersteren. Die Christologie lässt die Menschwerdung des höchsten Gottes zu. Kraft dieser Überzeugung dass der Mythos genau so gut den christologischen Glauben, wie auch die afrikanischen Religionen strukturiert, kann sich keine afrikanische Aneignung der Christologie außerhalb des Mythos stellen. Alle hier studierten Modelle der afrikanische Christologie artikulieren die unsichtbare und die sichtbare Welt gemäß einer auf- und absteigenden Dynamik. Gewiss, alle Prozesse der afrikanischen Aneignung der Christologie sind immer ein doppelter Prozess der Afrikanisierung der Christologie und der Christologisierung der afrikanischen Traditionen. Der Glaube, dass Jesus der Sohn Gottes ist, ist das strukturierende Netz jeder systematischen, vor allem afrikanischen Christologie.

LEBENS LAUF

- **Name** : Mag. Paul KALOLA BUPE

- **Geburtstag und -ort** : 11.06.1970, Pweto, Katanga, Demokratische Republik Kongo

- **Staatsbürgerschaft** : D. R. Kongo

- **Schulbildung/Studium** :
 - 1975-1981 : Grundschule (Pweto)

 - 1982-1989 : Gymnasium (Pweto)

 - 1989-1997 : Studium der Philosophie und Theologie (GS St. Paul Lubumbashi)

 - 2003-2006 : Studium an der Universität Wien (Magister der Theologie).

- **Priesterweihe** : 25.07.1999 (Diözese KIwa-Kasenga).

- **Tätigkeit nach der Priesterweihe** : 25. 06. 1999.
 - 1999-2000: Kaplan in Pfarre St Maria (Mitwaba)

 - 2000-2001: Pfarrer in Pfarre St Maria (Mitwaba)

 - 2002-2006 : Aushilfskaplan Pfarre St Florian (Wien)

 - 2006- : Pfarrmoderator Pfarre Zwölfaxing

