

UN EXEMPLE DE CHRISTOLOGIE ORGANIQUE :

W.-N. PITTENGER

Depuis plusieurs décennies la théologie française s'est développée dans le giron de la problématique théologique allemande. Cette confrontation et ce dialogue lui ont été profitables. La théologie française s'est montrée plus réfractaire à l'influence de la théologie anglo-saxonne, américaine et anglaise, qui jusqu'ici lui est restée à peu près étrangère. Une première ouverture s'est opérée ces derniers temps. La théologie française s'est laissé interpeller par les théologiens de la mort de Dieu et par les théologiens de la culture séculière. Toutefois, elle ignore toujours le courant théologique anglo-saxon connu sous le nom de « process theology ». Ce mouvement théologique, il est vrai, n'a jamais connu la vogue des deux courants ci-haut mentionnés ; mais ce qu'il a perdu en popularité, il l'a gagné en sérieux et en profondeur. Il a même donné naissance à une véritable école de théologie regroupant plusieurs penseurs (« process thinkers ») dont certains sont bien connus par leurs nombreux écrits et possédant dans la revue *Process Studies* une tribune d'expression libre et de controverse amicale (1).

(1) Les noms les plus connus sont ceux de W.-N. Pittenger, de J.-B. Cobb et de S. Ogden. Il faut ajouter les noms suivants : Bernard M. Loomer, Daniel D. Williams, Bernard E. Meland, David Pailin, Lan Barbour, Peter N. Hamilton, etc. Ces théologiens ont peu de livres à leur crédit, mais ils ont publié un nombre considérable d'articles. On en trouvera la liste dans *Process Studies*, 1 (1971), pp. 3-77. Pour une bonne histoire de la « process theology », voir G. REEVES, D. BROWN, *The Development of Process Theology*, dans *Process Philosophy and Christian Thought*, éd. D. BROWN, R. JAMES and G. REEVES, New York, The Bobbs-Merrill Co., 1971, pp. 21-64.

Dans un sens large, la « process philosophy » désigne toute forme de pensée qui considère l'événement, le changement ou le devenir comme des catégories plus fondamentales que celles de substance, d'être ou de nature. En ce sens, on peut dire que Protagoras et Héraclite sont les antiques représentants de cette forme de pensée en Occident et que Hegel, Bergson, James, Berdiaev, Teilhard de Chardin et, en un certain sens, Heidegger et Sartre, en sont les représentants modernes ou contemporains.

Aujourd'hui l'expression « process philosophy » est généralement utilisée dans un sens plus étroit pour désigner la philosophie organique de A.-N. Whitehead et de ses descendants intellectuels, spécialement C. Hartshorne. La « process theology » désigne la forme particulière de pensée qui utilise la philosophie organique de Whitehead comme grille d'interprétation du christianisme. Aussi sommes-nous en droit de rendre l'expression « process theology » par « théologie organique ». Cette étude se propose de présenter un exemple de ce que peut donner l'application des catégories whiteheadiennes au mystère du Christ. A cet effet, nous avons choisi d'étudier la christologie de W.-N. Pittenger parce que d'une part il est un des pionniers et le représentant le plus connu de la pensée organique, et que d'autre part son œuvre est la plus accessible au lecteur non initié à la philosophie organique (2).

Nous présenterons d'abord une esquisse très rapide de la philosophie organique de Whitehead ; nous étudierons ensuite les lignes essentielles de la christologie de Pittenger, pour terminer par une brève évaluation critique.

(2) W.-N. Pittenger a enseigné de 1935 à 1966 au General Theological Seminary à New York. Depuis 1966, il est membre de la Divinity Faculty de l'Université de Cambridge et membre résident de King's College. L'œuvre de Pittenger compte une cinquantaine de volumes et quelques centaines d'articles dont plusieurs traitent directement de la question christologique. On trouvera un aperçu bibliographique de l'œuvre de Pittenger dans le recueil publié en son honneur, *Lux in Lumine*, éd. par R.-A. NORRIS Jr., New York, Seabury Press, 1966, pp. 158-168. Pittenger a publié récemment une brève *apologia pro vita sua* dans laquelle il explique les différentes étapes de son cheminement intellectuel, cf. *Process Studies*, 1 (1971), pp. 129-135.

I. ESQUISSE DE LA PHILOSOPHIE DE WHITEHEAD (3)

Dans le cadre de ce travail nous devons nous contenter d'une étude très sommaire des thèmes majeurs de la philosophie organique. Notre attention n'en retiendra que les points particulièrement « percutants » pour la christologie. Mais d'abord un mot sur la méthode philosophique de Whitehead.

Une « méthode de cohérence »

La philosophie de Whitehead repose sur une vision du monde qui est à la fois dynamique et organique. Tout dualisme en est radicalement banni. Il n'y a pas de rupture, pas d'abîme entre esprit et matière, sujet et objet, homme et monde, âme et corps. La philosophie organique ne surmonte pas le dualisme en faisant appel au matérialisme ou à l'idéalisme absolu. Elle les résorbe dans une unité englobante en cherchant un type de réalité commun aux deux aspects du réel et capable de les expliquer sans les disjoindre.

Le monde est un. La nature n'est pas « un pur agrégat de réalités indépendantes susceptibles chacune d'être isolées » (4). Il n'y a pas de cassure radicale dans l'ensemble de la réalité, depuis Dieu jusqu'à la matière inerte en passant par l'esprit humain et le monde biologique. Le cerveau est en continuité avec le corps et le corps en continuité avec le reste du monde matériel (5). C'est une erreur de parler de l'homme et de la nature. L'homme est dans

(3) La philosophie de Whitehead est peu connue dans le monde francophone. Peu de ses œuvres sont traduites en français et rares sont les travaux en langue française consacrés à l'étude de sa pensée. On trouvera une bonne fresque de la philosophie de Whitehead dans le livre de F. CESSÉLIN, *La philosophie organique de Whitehead*, Paris, Presses Universitaires, 1950. On pourra aussi consulter J.-J. LATOUR, *La nature dans la pensée de Whitehead*, dans *Idee de monde et de philosophie de la nature*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 147-207 ; ou encore L. LAVELLE, *Le réalisme de Whitehead*, dans *Panorama des doctrines philosophiques*, Paris, Albin Michel, 1967. La notion whiteheadienne de Dieu a été longuement étudiée par A. PARMEN- TIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968.

(4) A.-N. WHITEHEAD, *Concept of Nature*, Cambridge, University Press, 1920, p. 141 ; cf. *Process and Reality*, New York, Harper and Row, 1957, p. 147.

(5) Cf. A.-N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, New York, The Free Press, 1967, p. 189 ; *Modes of Thought*, New York, The Free Press, 1968, p. 66.

le monde, il en est partie intégrante. Il n'y a pas de « bifurcation » dans l'univers, pas de dichotomie à l'intérieur du monde, pas d'abîme entre l'expérience humaine et l'expérience physique, pas d'hétérogénéité entre les événements survenant dans le cosmos et les traits qui se manifestent dans le comportement de l'homme. Cela veut dire, écrit Cesselin, que « l'activité énergétique considérée en physique et l'intensité émotionnelle éprouvée dans la vie humaine sont de même structure » (6). Il y a une relation très intime entre la poussée de l'homme vers son propre achèvement et le mouvement du cosmos dans sa trajectoire évolutive. Ce qu'il y a dans le monde et ce qui s'y passe se trouve exprimé et réalisé en miniature dans l'existence et dans l'expérience de l'homme. L'homme est donc révélation du monde dans lequel il vit. L'expérience humaine est une manifestation de l'énergie qui est à l'œuvre dans les entrailles du cosmos ; elle est un cas particulier de ce qui se passe partout dans l'univers (7).

Par ailleurs, l'organicité de l'univers exige que le monde physique doit être tel qu'il puisse rendre compte, entre autres, des caractères spécifiques de l'existence et de l'expérience humaines.

Si tout cela est vrai, il devient possible de prendre l'expérience humaine comme clé d'interprétation de l'univers ou de se servir des événements du monde physique pour expliquer les phénomènes de la vie humaine.

La méthode philosophique de Whitehead repose sur ce principe de l'organicité de l'univers (8). Cette méthode consiste d'une part à élaborer le meilleur modèle théorique ou schème logique applicable à toute réalité et d'autre part à expertiser sans cesse l'expérience concrète en l'interprétant à l'aide de ce modèle. Or, il est impossible de percevoir directement le modèle théorique de l'univers. Il faut donc tâcher d'y accéder par des voies multiples et convergentes et par des approximations successives. Les principes généraux ne sauraient être l'objet d'une expérience immédiate. On doit les découvrir sous toute réalité concrète du monde puisqu'ils sont réalisés en toute chose.

(6) F. CESSÉLIN, *op. cit.*, p. 75.

(7) Cf. A.-N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, pp. 184-185, 233.

(8) WHITEHEAD expose sa méthode dans *Process and Reality*, pp. 4-26 et dans *Adventures of Ideas*, pp. 220-238.

Or, tout modèle théorique, tout système de notions générales par lequel on tente de comprendre la réalité doit sortir de l'expérience humaine. Pour découvrir ce modèle théorique, il nous faut donc analyser les champs les plus variés de l'expérience humaine : esthétique, morale, psychologie, sociologie, etc. Cette analyse nous fera découvrir des notions générales susceptibles d'application en dehors du domaine d'où elles ont été tirées et capables d'éclairer la réalité ultime de l'univers. Et plus les champs d'application seront nombreux, plus la valeur métaphysique de ces notions ou principes est assurée. Nous avons donc affaire à une extrapolation et à une généralisation extensive des données de l'expérience de l'homme. Une notion tirée de la sociologie, de la psychologie ou de l'esthétique pourra s'appliquer à tout autre domaine. Elle sera indicatrice de ce qui se passe dans l'ordre général de l'univers (9).

Certes la déduction ne peut jamais être qu'hypothétique. On doit toujours revenir à l'expérience pour vérifier la validité de l'hypothèse. Il s'agit donc d'une méthode à trois temps : « Il y a d'abord abstraction d'un principe à partir d'un ordre de fait particulier, puis la déduction généralisatrice, mais hypothétique, enfin la confrontation du schéma généralisé avec l'expérience » (10).

Cette méthode, on le voit, repose sur une immense confiance dans l'unité structurale de l'univers, dans l'organicité de tout l'ordre créé, dans « l'harmonie de la rationalité logique qui exclut le simple arbitraire et dans l'harmonie de l'accomplissement esthétique » (11).

On devine sans peine l'intérêt de cette méthode pour la christologie, si l'on admet que Jésus est en relation organique avec le reste de l'univers. Nous aurons dès lors un mouvement perpétuel d'aller-retour entre les deux pôles suivants : d'une part Jésus-Christ et d'autre part Dieu, l'homme et l'univers. De l'analyse d'une sphère particulière de l'expérience humaine, nous pouvons abstraire des notions générales universellement vérifiables que nous appliquons ensuite à Jésus. Ou encore partant de l'étude spécifique de Jésus-Christ, nous pouvons dégager des notions générales applicables à

(9) Cf. W.-N. PITTENGER, *Alfred North Whitehead*, Londres, Lutterworth Press, 1969, pp. 18-20.

(10) F. CESSÉLIN, *op. cit.*, p. 18. Pour une excellente analyse de la méthode philosophique de Whitehead, voir A. PARMENTIER, *op. cit.*, pp. 157-194.

(11) A.-N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, trad. fr. A. D'IVÉRY et P. HOLLARD, Paris, Payot, 1930, p. 34.

tout l'univers et donc à l'expérience humaine. Le mouvement va donc de l'expérience humaine à Jésus et de Jésus à l'expérience humaine, mais toujours en passant par le moment de la généralisation extensive (12).

Thèmes majeurs de la philosophie organique

Whitehead voit toute réalité en terme de processus et de devenir et non en terme d'être et de substance. Tout est mouvement, processus évolutif, perpétuelle genèse. « L'essence même de la réalité, écrit-il, de la totalement réelle réalité, c'est le *processus*. Ainsi, toute réalité concrète ne doit être vue que comme quelque chose qui devient et qui disparaît. Il n'y a pas d'arrêt où la réalité se tienne simplement statique » (13). Ce qu'un être devient, voilà ce qu'il est. Le devenir est constitutif de la réalité. La nature se présente à nous essentiellement comme un immense devenir.

Dans le monde, il n'y a que des événements. Le réel est événement, non pas chose. L'événement est la seule réalité, la seule « entité réelle », pour parler en langage whiteheadien. L'entité réelle ne peut subsister en elle-même ; elle n'est pas une substance stable qui expliquerait les changements. Elle est au contraire événement. L'univers est constitué par la somme des événements qui s'y produisent. Le monde n'est pas une collection de choses, de substances, mais une pluralité d'occasions qui en sont les réalités ultimes (14).

Les événements sont individuels et ils sont invisibles puisqu'ils sont infiniment petits et quasi instantanés. On les saisit soit par une introspection profonde, soit par des instruments scientifiques. Les événements se regroupent pour former de véritables « sociétés » qui, seules, sont perceptibles. Une société d'occasions est toujours le résultat de quelque fonction commune jouée par un ensemble

(12) Cf. W.-N. PITTENGER, *Process Thought and Christian Faith*, New York, Macmillan, 1968, p. 74.

(13) A.-N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, p. 274 ; cf. *Process and Reality*, pp. 34-35 ; *Modes of Thought*, pp. 88-90 ; *Dialogues of A.-N. Whitehead*, recueillis par L. PRICE, New York, The New American Library, 1964, pp. 173-174.

(14) Cf. A.-N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, pp. 27-28 ; *Modes of Thought*, p. 151. Sous la plume de Whitehead, « événement », « entité réelle », « goutte d'expérience », « occasion d'expérience », « occasion réelle » et « occasion » sont pratiquement synonymes.

d'occasions. Elle se réalise toujours selon un ordre de succession bien défini qui lui est propre et qui peut varier d'une société à l'autre. L'objet concret, saisissable, comme tel homme, tel arbre, n'est en réalité qu'une somme immense d'événements regroupés selon une succession temporelle qui est toujours la même. L'expérience humaine la plus banale et la plus instantanée est la société d'une multitude presque infinie d'occasions, réunies selon un ordre successif de causalité (15). Si donc l'événement est de type monadique, il est également synthèse d'occasions. Dans notre existence quotidienne, nous ne sommes conscients d'aucun événement individuel ; nous ne faisons l'expérience que de sociétés d'occasion.

C'est par le phénomène de la *préhension* que différents événements entrent dans la conjonction d'une quelconque occasion. La préhension est un processus d'appropriation selon lequel une entité s'empare des multiples données qui l'entourent (16) ; plus précisément, c'est un processus selon lequel une occasion saisit celle qui l'a précédée. Ce qui est préhendé est toujours antérieur à ce qui préhende. Il ne peut y avoir de préhension entre occasions simultanées. Les préhensions sont seulement et toujours préhension du passé, spécialement du passé immédiat. Toute entité réelle naît sur l'immense passé du monde. Ce passé est composé d'un nombre incalculable d'occasions qui ont péri, mais ne sont pas pour autant anéanties. Au contraire, elles ont un mode d'existence propre ; elles jouissent de « l'immortalité objective » (17). Cela explique pourquoi elles peuvent être préhendées par de nouvelles occasions et pourquoi ces nouvelles occasions possèdent des caractéristiques spécifiques (18). Dans une société d'événements, deux occasions ne peuvent exister en même temps. A tout moment une occasion naît, préhendant les occasions passées dans la société, réincarnant les caractéristiques spécifiques de la société et les transmettant à sa descendance. C'est donc par la préhension que toute entité réelle est reliée au passé ; mais c'est par le projet, le but qu'elle est reliée au futur. Chaque occasion est contiguë au passé et à l'avenir.

(15) Voir à ce propos l'analyse que fait J.-B. COBB de l'expérience suivante qui est tout à fait banale : je suis subitement déçu de la couleur de ma cravate. Elle est verte alors que je voudrais qu'elle soit brune, cf. *A Christian Natural Theology Based on the Thought of A.-N. Whitehead*, Londres, Lutterworth Press, 1966, pp. 29-39.

(16) Cf. A.-N. WHITEHEAD, *Modes of Thought*, pp. 150-151.

(17) Cf. A.-N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, pp. 89, 94.

(18) Cf. *ibid.*, pp. 28-29.

Le futur est immanent dans les événements actuels ; ceux-ci sont des potentialités pour le devenir de nouvelles occasions. Le présent contient des relations susceptibles de se développer dans le futur. Parce qu'il est contigu au passé, tout événement est préhendant et parce qu'il est contigu au futur, il est préhendé. Ce phénomène de préhension assure le devenir de l'univers, ce devenir n'étant qu'un « processus de développement de préhension en préhension » (19).

Le *devenir* est l'avance générale des événements de l'univers vers de nouvelles synthèses. Tout événement est dynamique parce qu'il est potentialité pour une nouvelle occasion. Dans le devenir chaque occasion actualise ses possibilités qu'elle sélectionne dans le vaste éventail des possibles. Elle vise à la réalisation de sa fin en évacuant les possibilités qui sont sans rapport avec cette fin ou qui la contredise. L'entité est auto-créative. Dans son élan vers des intégrations plus poussées et vers une « satisfaction », une réalisation finale, elle détermine quelles préhensions doivent être admises ou rejetées, selon qu'elles sont intégrables ou non dans le projet d'ensemble. Les préhensions négatives ont un effet réel sur le résultat final du devenir des entités réelles. C'est ainsi que l'homme, par le libre choix de préhensions négatives, peut compromettre gravement son propre accomplissement, sa propre « satisfaction » (20).

Le devenir de l'univers est un processus génétique, créateur. Tout événement *émerge* d'un monde où se trouve une masse d'occasions qui ont déjà émergé. L'émergence n'est pas la répétition mécanique, la photocopie exacte des événements passés. Le devenir est un jaillissement d'infinies nouveautés. Aucun événement particulier n'est absolument identique à un autre. « La créativité, écrit Whitehead, est le principe de la *nouveauté*. Une occasion actuelle est une entité nouvelle, différente de toutes les entités de la multiplicité qu'elle unifie » (21). Toutes ces nouveautés, aussi minimes qu'elles puissent être, s'accumulent sans cesse et ainsi préparent l'éclosion d'une nouveauté plus merveilleuse. Eventuellement voici qu'apparaît une entité radicalement nouvelle et différente. La différence

(19) Cf. F. CESSÉLIN, *op. cit.*, p. 77. Sur la dialectique passé-présent-futur, voir A.-N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, pp. 191-208.

(20) Cf. A.-N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, pp. 35, 66.

(21) *Ibid.*, p. 31.

qualitative est le produit de l'émergence et non le fruit d'une intervention étrangère ; elle apparaît comme le résultat d'une longue série de différences quantitatives (22).

L'émergence génétique implique l'importance inégale des événements. Là où il n'y a pas de nouveauté, tout est également important ; donc rien n'est important. L'importance est, pour Whitehead, une catégorie ultime, échappant à toute classification et partant indéfinissable, qu'on aurait tort de restreindre à la religion, à la morale ou à l'art, mais qui s'applique à toute réalité. « Le but général du devenir, écrit Whitehead, est d'atteindre l'importance, de la façon et selon le degré possible dans le cas en question » (23). Lorsque l'émergence génétique fait apparaître un événement nouveau qui permet au devenir d'accéder à un échelon qui le rapproche de l'importance, cet événement participe de cette importance ; il devient important. Il nous fournit la clé d'interprétation de ce qui l'a précédé et nous ouvre de nouvelles perspectives sur l'avenir (24).

Le système philosophique de Whitehead s'achève sur une théodicée originale. Dieu est indissociable de la structure de l'univers et du devenir cosmique. On doit se garder d'appliquer à Dieu aucune caractéristique qui en ferait une exception au système théorique par lequel toutes les entités réelles de l'univers sont comprises et expliquées. « Dieu ne doit pas être considéré comme une exception à l'ensemble des principes métaphysiques, exception à laquelle on aurait recours pour les préserver de l'effondrement. Il est l'exemplification suprême de ces principes » (25). L'univers est construit selon un modèle dynamique ; il faut donc se garder de faire de Dieu le principe immuable ou le moteur immobile du monde. Dieu est essentiellement vie, activité, dynamisme, créativité.

En Dieu, flux et permanence sont étroitement liés. Poser Dieu, c'est affirmer la coïncidence des opposés. Ceci est fortement exprimé dans les fameuses antithèses whiteheadiennes :

(22) Cf. *ibid.*, pp. 31-32 ; voir W.-N. PITTENGER, *Alfred North Whitehead*, pp. 20-26.

(23) Cf. *Modes of Thought*, p. 12.

(24) Cf. *ibid.*, pp. 1-19 ; W.-N. PITTENGER, *Process Thought and Christian Thinking*, pp. 18-19, 42.

(25) *Process and Reality*, p. 521.

« Il est aussi vrai de dire que Dieu est permanent et le monde fluant que de dire que le monde est permanent et Dieu fluant. Il est aussi vrai de dire que Dieu est un et le monde multiple que de dire que le monde est un et Dieu multiple. Il est aussi vrai de dire que le monde est immanent à Dieu que de dire que Dieu est immanent au monde. Il est aussi vrai de dire que Dieu transcende le monde que de dire que le monde transcende Dieu. Il est aussi vrai de dire que Dieu crée le monde que de dire que le monde crée Dieu » (26).

Ces antithèses doivent être comprises à la lumière de la bipolarité du concept de Dieu. Dieu est à la fois abstrait et concret, éternel et temporel. En termes whiteheadiens, il est à la fois primordial et conséquent.

Comme entité primordiale, Dieu est source de toute possibilité ; il est l'évaluation conceptuelle infinie de la potentialité. Il préhende les « essences » éternelles et en fait des possibilités d'insertion dans le devenir. Dieu est le royaume des possibles et ce n'est que par rapport à eux qu'il existe. Dieu conçoit tous les possibles et « en les concevant synthétiquement dans leurs relations mutuelles possibles il les rend aptes à se réaliser, selon des degrés de convenance (*relevance*) divers, dans les entités actuelles » (27). Cette nature primordiale de Dieu est abstraite et elle sépare Dieu du monde. Dieu ne devient concret, il ne se réalise qu'en créant. C'est sa nature conséquente.

En tant qu'entité conséquente, Dieu actualise une partie de la potentialité éternelle. Dans sa nature conséquente, Dieu préhende les entités actuelles constitutives de l'univers. Recevant ainsi la réaction du monde, il se trouve enrichi par lui. Il s'objective à nouveau pour chaque entité actuelle. Cette préhension ne change rien à la nature primordiale de Dieu. Il reste toujours le même tout en étant essentiellement influencé, enrichi, « achevé (*completed*) par les satisfactions individuelles, fluantes, du fait fini » (28). Dieu sans le monde ne serait pas Dieu, tel qu'il est.

(26) *Ibid.*, p. 528.

(27) A. PARMENTIER, *op. cit.*, p. 351.

(28) *Process and Reality*, p. 527.

Par son activité créatrice. Dieu est la source du devenir de l'univers entier, du plus petit événement jusqu'au plus important.

Mais comment Dieu préhende-t-il les événements de l'univers ? « Dieu est *dans* le monde, ou il n'est nulle part, exerçant continuellement son activité créatrice en nous et autour de nous. Ce principe créateur est à l'œuvre partout, dans les êtres animés et dans la matière soi-disant inanimée, dans l'air, dans l'eau, dans la terre et dans le cœur de l'homme. Cette création est un processus continu » (29). Grâce à son activité créatrice immanente, Dieu conduit les entités actuelles vers la pleine réalisation de leur but initial.

Dans sa conduite « providentielle » des événements, Dieu n'a jamais recours à la force, à la coercition, à la contrainte. Il n'agit que dans la « tendresse » (30), la « patience » (31), la « persuasion » (32). « L'élément divin dans le monde, écrit Whitehead, doit être conçu comme un agent de persuasion et non de force » (33). Cette idée qu'il emprunte à Platon, Whitehead la considère comme une des plus importantes découvertes philosophiques de l'histoire. En ce monde, la persuasion finit toujours par triompher de la force. C'est ainsi que « la création du monde, c'est-à-dire du monde civilisé, est la victoire de la persuasion sur la force » (34). Dieu n'est pas un despote ; il ne peut être qu'amour et « l'amour ne commande jamais » (35). Dieu agit non par poussée, mais par attrait en fixant un but aux entités actuelles, en suscitant chez elles le désir de la plénitude et en les attirant par la « satisfaction » qui découle de l'accomplissement de soi. Cette activité persuasive de Dieu ne se limite pas au monde de l'homme, elle est éminemment à l'œuvre dans tout l'univers. La persuasion divine est « le fondement de l'ordre du monde » et la force qui assure l'« évolution ascendante » de l'univers (36). Voilà le dernier mot de la philosophie de Whitehead.

(29) *Dialogues of A.-N. Whitehead*, p. 297.

(30) Cf. *Process and Reality*, p. 525.

(31) Cf. *ibid.*, p. 526.

(32) Cf. *Adventures of Ideas*, p. 166.

(33) *Ibid.*, p. 166.

(34) *Ibid.*, p. 25.

(35) Cf. *Process and Reality*, p. 250.

(36) Cf. *Adventures of Ideas*, p. 70.

II. LA CHRISTOLOGIE ORGANIQUE DE W.-N. PITTENGER

Quel parti W.-N. Pittenger tire-t-il de cette philosophie pour l'élaboration de son discours christologique ?

Disons-le clairement, Pittenger est absolument convaincu de la pertinence du recours à la pensée organique pour l'interprétation du mystère de Jésus. Les formulations christologiques traditionnelles, pense-t-il, sont devenues totalement inadéquates. En effet, l'exégèse critique a ébranlé les fondements bibliques des doctrines les plus traditionnelles ; une vision scientifique du monde s'est substituée à la conception mythique à l'intérieur de laquelle la personne de Jésus a été interprétée dans les siècles passés ; enfin, les catégories grecques dans lesquelles la doctrine a toujours été formulée sont devenues incompréhensibles pour l'homme contemporain (37). Pour demeurer fidèle à l'enseignement traditionnel, il ne faut pas se contenter de le reproduire ou de le reformuler à l'intérieur des mêmes catégories de pensée. Il faut radicalement quitter l'antique réseau conceptuel qui a perdu toute pertinence (38) et traduire la doctrine dans des catégories familières à l'homme d'aujourd'hui afin de combler le fossé entre le christianisme et la culture moderne. Le problème du langage revêt à l'heure présente une acuité particulière. Il faut inventer un nouveau discours christologique (39).

Or, Pittenger et les autres théologiens de l'école organique estiment que la pensée organique est l'instrument le plus adéquat qui nous est offert pour reformuler la théologie, précisément parce qu'il conçoit le monde en terme d'événement, de processus évolutif et d'activité créatrice (40). La science nous a habitués à une vision dynamique du monde. Les concepts de « substance », de « nature », « d'être », « d'essence » ne nous parlent plus parce que ce sont des

(37) Cf. *Christology Reconsidered*, Londres, SCM Press, 1970, pp. 14-17.

(38) Cf. *Love is the Clue*, Londres, Mowbray, 1967, pp. 35-36.

(39) Cf. *The Word Incarnate*, Londres, J. Nisbet, 1959, pp. XV, 16-19 ; *Process Thought and Christian faith*, pp. 13-17.

(40) Cf. *God in Process*, Londres, SCM Press, 1967, p. 24 ; *Reconceptions in Christian Thinking*, New York, Seabury Press, 1968, p. 73 ; *God's Way with Men*, Londres, Hodder and Stoughton, 1969, p. 42 ; *Christology Reconsidered*, pp. 145, 151-152 ; *What is « Process Thinking » ?* dans *The Modern Churchman*, 15 (1972), pp. 159-169.

notions statiques. C'est donc uniquement sur l'arrière-fond dynamique de la pensée organique que nous pouvons comprendre la signification théologique de la personne et de l'œuvre du Christ. Toute christologie qui ne met pas l'incarnation en relation étroite avec le devenir cosmique est pour le moins très contestable (41).

De plus, les catégories de la philosophie organique, telles les notions de préhension, d'événement, d'importance, d'organicité, etc., se révèlent très aptes à exprimer différents aspects du mystère du Christ (42). Que dire maintenant de l'idée de Dieu élaborée par la philosophie organique ? Cette idée d'un Dieu actif, dynamique, relationnel, dont la qualité fondamentale est l'amour, est en parfaite harmonie avec l'image que la Bible nous en donne (43) et nous permet de considérer l'amour comme clé d'interprétation du Christ, de l'homme et de tout l'univers (44).

C'est sur cette notion whiteheadienne d'un Dieu extrêmement actif et relationnel que le discours christologique de Pittenger prend son point d'appui. Dieu est *dans* le monde, faisant jaillir sans cesse de perpétuelles nouveautés et actualisant d'inédites possibilités. Et le monde est *en* Dieu qui le conduit vers son but initial. C'est le parfait panenthéisme. Dieu est toujours là dans le monde. Il n'a pas à « inter-venir », à « s'im-miscer » dans les affaires de l'homme et dans les structures du cosmos. C'est là son lieu de résidence, le champ de son activité. Cette activité reste toujours *incognito* (45) : elle s'insère discrètement, par mode de persuasion, dans les structures de l'univers et dans le jeu de la liberté humaine. C'est donc dans, à travers et dans les occasions créées que l'efficacité divine s'exerce. Cette activité créatrice est la racine et le *fondement ultime* de toute occasion, de toute entité actuelle, car c'est elle qui change la possibilité en actualité.

(41) Cf. *Christ and Christian Faith*, New York, Round Table, 1941, pp. 63, 177 ; *Word Incarnate*, pp. 15, 45-46, 165 ; *God's Way with Men*, p. 42 ; *Process Thought and Christian Faith*, p. 74 ; *Christology Reconsidered*, p. 17.

(42) Cf. *Word Incarnate*, pp. 155-156 ; *God's Way with Men*, pp. 73-74 ; *Christology Reconsidered*, p. 32 ; *The Christian Church as Social Process*, Philadelphie, Westminster Press, 1971, pp. 18, 22-23, 39-43.

(43) Cf. *Christology Reconsidered*, p. 17 ; *Process Thought and Christian Faith*, p. 20.

(44) Cf. *ibid.*, pp. 20-21 ; W.-N. PITTENGER, *Secular Faith in Christ, Without the Belief in God: Alister Kee's Proposal*, dans *The Modern Churchman*, 15 (1972), p. 115.

(45) Cf. *Christ and Christian Faith*, pp. 46, 84-85 ; *Process Thought and Christian Faith*, pp. 53-54 ; *God in Process*, p. 56.

Or, la foi nous apprend que c'est par son Verbe, son Logos que Dieu agit dans le monde créé. Le Verbe est l'Activité auto-expressive de Dieu dans le tissu de l'univers. Chaque occasion est un lieu d'incarnation du Verbe. L'incarnation n'est pas limitée à la personne historique de Jésus, mais elle constitue la manière et le mode de toute action de Dieu dans le monde. Par son Verbe Dieu est en continuel processus d'incarnation dans le monde : son Activité auto-expressive y est à l'œuvre dans la nature et dans l'histoire jusqu'à ce que tout l'univers créé « devienne le corps de Dieu » (46).

L'homme est le lieu privilégié de l'Activité incarnationnelle de Dieu. L'homme est un être responsable et libre. L'Activité divine dans l'humanité est conditionnée par la libre réponse de l'homme à la volonté de Dieu. L'homme ne devient lui-même que dans la mesure où sa réponse est pleine et entière. Par nature, il est appelé à devenir, dans le cadre de sa situation existentielle, l'instrument de l'Activité auto-expressive de Dieu. Ce dernier se réalise dans la mesure où il répond à Dieu. L'action « responsoriale » de l'homme sert donc d'instrument, d'*organon* à l'Action divine. Tout fils d'homme, à quelque degré, fait partie de « l'Incarnation de Dieu dans l'humanité » (47).

Or, c'est l'Esprit Saint qui partout et toujours est à la source de la réponse de l'homme à l'Action créatrice. L'Esprit est la réponse que Dieu donne à son Activité auto-expressive dans le monde ; il est le grand « Amen » qui, à travers la création, est adressé à Celui par qui toutes choses ont été faites. Et la qualité de cette réponse en ce monde est proportionnelle à l'intensité de l'Action créatrice. La réponse ne sera complète que le jour où l'Activité divine sera pleinement manifestée (48).

Il va sans dire que chez l'homme cette réponse est fort imparfaite à cause du péché qui le domine. Il n'est toujours qu'un instrument fort imparfait de l'Activité divine. Certes, chez les génies reli-

(46) Cf. *God in Process*, p. 20 ; *Christ and the Christian Faith*, pp. 60, 73, 124 ; *Theology and Reality*, p. 103 ; *Christology Reconsidered*, p. 50.

(47) Cf. *Christ and the Christian Faith*, p. 101 ; *God in Process*, pp. 27-29.

(48) Cf. *Christ and the Christian Faith*, pp. 143-144 ; *Word Incarnate*, pp. 230-235 ; *God in Process*, pp. 41-42.

gieux, les mystiques et les grands représentants de l'humanité, comme Socrate, Bouddha, François d'Assise et Gandhi, qui ont répondu avec grand empressement à l'Action de Dieu, il s'est instauré entre leur agir et l'Activité divine l'union la plus parfaite qu'on puisse concevoir. On peut les considérer comme les meilleures incarnations du Verbe dans l'humanité. Cependant la foi nous apprend qu'ils sont loin d'épuiser toutes les possibilités incarnationnelles du Logos. Ils restent, malgré leur réussite, des instruments fort inadéquats de l'Activité auto-expressive de Dieu dans le monde (49).

C'est en Jésus de Nazareth que cette Activité divine s'exprime en toute perfection et que le processus incarnationnel atteint son apogée et sa visée ultime. En lui la réponse à l'Activité divine est entière puisqu'il est sans péché et que l'Esprit lui a été donné sans mesure. En Jésus se trouvent concentrées en un foyer unique et l'Activité divine qui est le Verbe éternel à l'œuvre dans le monde et la réponse divine qui est l'Esprit Saint à l'œuvre dans toute action « responsoriale » de l'homme. Cela veut dire que la vie et l'action humaine de Jésus deviennent l'*organon* parfaitement adéquat du Logos (50).

Jésus est l'Incarnation par excellence parce qu'en lui l'Activité divine diffuse partout dans le monde est concentrée d'une façon si décisive qu'on peut dire qu'*ici* et nulle part ailleurs nous sommes en présence du Verbe fait chair. On ne peut parler de Dieu et de l'homme en Jésus comme des « ils » mais comme d'un « il » ; tellement l'union du divin et de l'humain s'avère profonde et circoncessionnelle. Il n'y a pas chez Jésus de dédoublement de la personnalité. Le regarder comme un être chez qui Dieu et l'homme sont tour à tour actifs dans le monde, c'est compromettre la qualité de cette union humano-divine ; c'est, au mieux, la réduire à une donnée sporadique et occasionnelle.

Comment concevoir cette union ? Dans la perspective de la philosophie organique, cette union ne peut s'exprimer en termes de « substance » ou de « nature », mais en termes dynamiques, opérationnels. Jésus est un événement qui, comme toute occasion, est en relation organique avec le reste de l'univers. Ainsi donc ce qui

(49) Cf. *Christ and the Christian Faith*, pp. 54, 67-73, 101.

(50) Cf. *God in Process*, pp. 27, 42 ; *Reconceptions in Christian Thinking*, p. 66 ; *Christ and Christian Faith*, p. 73 ; *Theology and Reality*, p. 100.

se passe partout dans toutes les occasions de l'univers doit se retrouver chez Jésus. Et ce qui se passe en Jésus doit se retrouver partout dans le monde. La loi de la généralisation extensive s'applique à l'événement-Jésus comme partout ailleurs. Le mode de présence et d'action du Verbe en Jésus est à l'instar de celui que Dieu utilise partout dans le monde et spécialement dans l'humanité. L'action de Dieu dans l'univers se déploie toujours selon un schéma univoque. L'Incarnation est l'exemplification suprême, le premier analogué pour parler en langage scolastique, de l'Activité auto-expressive de Dieu dans le monde. C'est donc à la lumière de ce principe qu'il convient de comprendre la nature de l'union de Dieu et de l'homme en Jésus (51).

La divinité de Jésus est « ce qui est acte de Dieu en lui, ce qui est acte de Dieu à travers lui ; ou mieux, c'est Dieu agissant dans et à travers lui » (52). Cet acte de Dieu n'est pas identique à l'action humaine de Jésus ; mais il ne devient tangible et visible que dans cette action humaine. L'unité de la divinité et de l'humanité en Jésus « est la *coïncidence* de l'activité divine et de l'action humaine » (53). En Jésus, le divin et l'humain sont reliés d'une façon telle que chaque acte de sa vie est à la fois action de Dieu et action de l'homme. L'humanité de Jésus est le véhicule des projets et l'activité divine dans le monde. L'événement-Jésus est le foyer où se rencontrent l'activité descendante de Dieu et l'action responsoriale ascendante de l'homme. Ce que la tradition chrétienne désigne par union hypostatique n'est en réalité que la rencontre « providentielle » d'une intention divine qui sollicite et d'une volonté humaine qui répond. Cette rencontre qui est survenue historiquement dans l'événement-Jésus, est une donnée dynamique qui se réalise progressivement grâce à l'envoi de l'Esprit suivant le degré d'obéissance amoureuse et filiale de Jésus à la volonté divine. L'Incarnation est donc un devenir. Amorcée à la Conception, elle s'approfondit au baptême, se développe à mesure que Jésus apprend et qu'il souffre, elle naît de son obéissance pour s'achever enfin dans la Résurrection où Jésus devient Fils de Dieu en puissance et dans la

(51) Cf. *Process Thought and Christian Faith*, p. 73.

(52) *Christ and the Christian Faith*, pp. 45, 60-67.

(53) *Word Incarnate*, p. 181.

Parousie où l'action incarnationnelle du Logos se déploiera ultimement en parfait panenthéisme : Dieu tout en tous (54).

Cette conception ne réduit-elle pas l'union hypostatique à une communion par complaisance, à une pure conjonction de deux volontés ? Pittenger s'en défend bien. « Si on dit que cette union n'est que morale et si on la condamne pour ce motif, on ne peut que répondre : dans ce cas le moral, c'est le métaphysique » (55). La confusion découle de la fausse présupposition qu'on ne peut parler de métaphysique qu'en termes statiques d'essence, de substance, de nature. La pensée organique affirme que l'activité, le mouvement, le devenir sont des notions métaphysiquement plus fondamentales que les concepts statiques. L'Activité persuasive de Dieu est le fondement même de l'univers et de son devenir créateur. Si bien que « l'union la plus *complète*, la plus totale, la *plus organique* et la *plus intégrale* que l'on puisse concevoir entre la divinité et l'humanité est précisément celle par laquelle, grâce à l'activité gracieuse de Dieu dans l'homme et à la réponse libre, obéissante et amoureuse de l'homme, se trouve établie une relation qui n'est ni accidentelle ou fortuite, ni mécanique ou physique » (56). Voilà ce qu'est l'unité de la divinité et de l'humanité en Jésus ; c'est une interpénétration intime, stable, « métaphysiquement réelle » (57), et « ontologique de caractère » (58).

Ces affirmations paradoxales ne sont possibles que dans le cadre de la philosophie organique et elles ne sont compréhensibles qu'à la lumière de la théorie de la préhension selon laquelle une entité actuelle peut être immanente à une autre.

(54) Dans ses derniers écrits, Pittenger utilise les catégories de l'amour pour expliquer l'union de Dieu et de l'homme en Jésus. Cf. *Christology Reconsidered*, p. 21 ; *God's Way with Men*, p. 50 ; *A Strictly Personal Account*, dans *Process Studies*, 1 (1971), pp. 132-133. Pour une excellente présentation de l'Incarnation dans les catégories de l'amour, voir l'ouvrage de D.-D. WILLIAMS, lui aussi de l'école de théologie organique : *The Spirit and the Forms of Love*, Londres, Nisbet, 1968.

(55) *Christology Reconsidered*, p. 143.

(56) *Word Incarnate*, p. 188.

(57) Cf. *Christ and Christian Faith*, pp. 74, 76-77.

(58) Cf. *Reconceptions in Christian Thinking*, p. 94.

La théorie de la préhension nous permet de faire un pas de plus dans une autre direction et d'affirmer la complexité surprenante de l'événement-Jésus. La philosophie organique nous apprend que c'est la préhension d'un ensemble d'occasions qui donne naissance à un événement particulier. L'événement est toujours le fruit d'une préhension du passé, de l'environnement immédiat et du monde en général. L'événement est indissociablement lié à son propre passé, à son entourage immédiat et à son développement futur. Passé, présent et futur sont, pour ainsi dire, constitutifs de l'événement. Ainsi l'événement-Jésus déborde les limites de la personnalité historique. En un certain sens, cet événement comprend l'héritage d'Israël, les conditions historiques qui l'ont entouré et la réponse que les hommes lui ont donnée au cours des siècles : Jésus dans l'A.T., Jésus en son temps, Jésus en Eglise. L'expérience d'Israël, la vie diaconale de Jésus, la foi de l'Eglise sont constitutives de l'événement complexe qu'on désigne par le nom Jésus. Cet événement est précisément appelé Jésus, parce que celui-ci en est le centre personnel. C'est pourquoi ce qui vient d'être dit de la présence et de l'activité du Verbe en Jésus et de l'union qui les relie peut être prédiquée de l'ensemble de l'événement, aussi bien de la communauté d'Israël que de l'Eglise, en tant qu'elles sont des Epouses sans taches et immaculées. La présence et l'activité spéciales du Logos en Jésus sont à l'œuvre, selon des degrés divers, dans la constellation des instances formatrices de l'événement-Jésus. L'Incarnation du Verbe ne peut se confiner à Jésus. Le *locus* de l'Incarnation, c'est l'événement global ; le *focus* de l'Incarnation, c'est Jésus (59). Le logos fait chair en Jésus, s'incarne proleptiquement en Israël et il continue de s'incarner dans l'Eglise.

L'Incarnation du Logos en Jésus qui est amorcée en Israël et continuée dans l'Eglise se situe dans le prolongement du processus incarnationnel à l'œuvre dans le monde. L'Incarnation n'est pas une venue de l'extérieur, une intervention du dehors, une « intrusion *ab extra* » (60). Le Verbe qui s'incarne en Jésus n'a pas à venir, il est déjà à l'œuvre dans le monde depuis les origines, déployant une activité créatrice infiniment diversifiée. De temps à autre se produisent des émergences qui provoquent dans le devenir universel un bond en avant. Jésus émerge du processus évolutif du

(59) Cf. *Christology Reconsidered*, pp. 66-85 ; *Word Incarnate*, pp. 25-33.

(60) Cf. *Theology and Reality*, p. 102.

monde ; il est en continuité avec l'ordre cosmique au niveau humain et historique. « Il est un émergent authentique, écrit Pittenger, parce qu'il apporte une « réalité nouvelle » dans laquelle les hommes sont introduits pour une vie plus profonde et plus riche » (61). En Jésus s'est produite la plus parfaite émergence du processus évolutif, c'est-à-dire de l'Activité créatrice de Dieu.

D'où l'importance exceptionnelle de l'événement-Jésus, au sens où l'entend la philosophie organique. Il a la qualité de l'une fois pour toutes. Une fois, parce qu'il a eu lieu avec son caractère singulier et dans des conditions spatio-temporelles précises. Pour toutes, parce qu'il illumine tous les moments et tous les champs du processus évolutif : il explique le passé qu'il résume et cristallise ; il éclaire le présent et ouvre des possibilités nouvelles pour l'avenir. Parce qu'il est suprêmement important, Jésus devient la clé d'interprétation de l'ensemble du devenir cosmique et de l'histoire de l'humanité (62).

Selon la philosophie organique, tout événement, fût-il le plus banal, nous révèle ce qui se passe dans l'univers. La qualité révélatrice d'un événement est proportionnelle à son importance. Aussi Jésus est-il la révélation suprême de l'Activité de Dieu en ce monde (63). Il nous révèle l'Amour de Dieu à l'œuvre partout dans l'Univers. L'Amour-à-l'œuvre est la force motrice qui assure le devenir évolutif de la création. L'activité divine est toujours, tant dans le monde humain que dans la nature physique, une œuvre d'amour, jamais de coercition. Dieu agit par attraction, sollicitation, attirance et persuasion, dans le respect de l'ordre et de la liberté humaine (64).

Une dernière remarque s'impose. Une telle vision de l'Incarnation suppose qu'une parfaite harmonie organique existe entre Jésus et l'ordre fondamental de l'univers, entre l'activité du Logos en

(61) Cf. *Word Incarnate*, p. 191.

(62) Cf. *Christ and the Christian Faith*, pp. 110-111 ; *Word Incarnate*, p. 23 ; *God's Way with Men*, pp. 73-77 ; *The Christian Church as a Social Process*, pp. 56-59.

(63) Cf. *Word Incarnate*, pp. 20-25 ; *God's Way with Men*, p. 20 ; *The Christian Church as Social Process*, pp. 60-61.

(64) Cf. *Christology Reconsidered*, pp. 134-141 ; *The Christian Church as Social Process*, p. 61 ; *Secular Faith in Christ, Without the Belief in God : Alister Kee's Proposal*, dans *The Modern Churchman*, 15 (1972), p. 115.

Jésus et l'action créatrice de Dieu dans le monde. L'événement-Jésus appartient au processus évolutif ; il en est même l'émergence suréminente. S'il en était autrement, Jésus serait un météore tombé du ciel, une anomalie dans la structure du monde, une exception au devenir universel. Il perdrait alors toute signification pour l'homme (65). Pittenger s'insurge avec véhémence contre cette tendance à faire de Jésus une monade isolée ou un intrus divin. Une telle conception est non seulement « absurde, mais blasphématoire » (66) ; c'est un « non-sens » (67) ; c'est une doctrine « irrationnelle » (68).

Jésus est l'exemple classique et suprême de l'activité divine en ce monde. Entre lui et les autres instances de l'activité divine, il y a une différence de degré et non d'espèce. Mais cette différence de degré est si considérable qu'elle nous conduit à adorer Jésus comme Sauveur, Maître et Modèle (69).

S'il en est ainsi, comment peut-on encore dire que l'événement-Jésus est unique, décisif, final ? Il faut reconnaître que tout homme est unique en son genre, tout en communiant à une humanité commune. Cette « unicité » est proportionnelle à la qualité humaine de chacun. Chez les grands hommes et les génies, elle peut être si prononcée qu'ils nous semblent étranges, inquiétants, « anormaux ». Jésus est déjà unique en ce sens. Mais il faut s'empresse d'ajouter ceci : il y a dans l'histoire de tout homme et de tout peuple des moments d'une importance décisive. Ils sont uniques parce qu'ils marquent un nouveau départ et ouvrent des possibilités nouvelles pour l'avenir. Jésus est unique spécialement en ce sens : il révèle adéquatement le mystère de Dieu et la densité de l'homme, et il permet d'accéder à une existence humaine authentique. S'il est la révélation finale de Dieu et de l'homme, ce n'est sûrement pas au sens d'une révélation exclusive et dernière. Le Dieu qui parle en Jésus a parlé autrefois et parle encore aujourd'hui de mille manières. Jésus est la révélation définitive de Dieu : il couronne toutes les autres révélations ou manifestations de Dieu et il est le critère

(65) Cf. *Word Incarnate*, pp. 144-145 ; *Theology and Reality*, p. 102 ; *Christology Reconsidered*, p. 3.

(66) Cf. *Christology Reconsidered*, p. 69.

(67) Cf. *Word Incarnate*, pp. 15, 144.

(68) Cf. *ibid.*

(69) Cf. *Christ and Christian Faith*, pp. 101-104 ; *Word Incarnate*, pp. 188-189, 286 ; *Christology Reconsidered*, pp. 111-134.

qui doit servir à les évaluer. « Nous devons revendiquer pour notre Seigneur, écrit Pittenger, non pas le *monopole*, mais la *suprématie* de la vérité » (70). C'est en ce sens qu'on peut dire de Jésus qu'il est unique, final, décisif.

III. EVALUATION CRITIQUE

La christologie de Pittenger peut prêter flanc aux attaques des défenseurs de l'orthodoxie qui la trouvent infidèle aux données de la tradition chrétienne. Ainsi, J. Hick, suivi par E. Mascall, l'estime inacceptable parce qu'elle minimise le caractère unique de Jésus, qu'elle est difficilement conciliable avec l'enseignement du N.T. et qu'elle contredit les principes d'Athanase (71). D'aucuns accusent Pittenger d'être un libéral qui enseigne l'immanence totale de Dieu en Jésus (72) ou qui identifie pratiquement la divinité de Jésus à son humanité (73). D'autres le qualifient d'antiochien et même de nestorien parce qu'il réduit la divinité de Jésus à l'activité révélatrice de Dieu en lui (74), ou parce qu'il interprète l'union hypostatique en termes d'union morale (75), ou encore parce qu'il traduit *hypostasis* par « centre des expériences humaines » (76). Pittenger a lui-même répondu à ces accusations (77). Il accepte l'épithète d'antiochien et même de nestorien parce que, selon lui, la perspective antiochienne est la seule qui permette d'éviter et le monophysisme et le docétisme qui nient l'humanité de Jésus et le kénotisme qui réduit sa divinité (78). Toutes ces accusations sont faites d'un

(70) *Theology and Reality*, p. 210. Cf. *Christ and Christian Faith*, pp. 109-118 ; *Word Incarnate*, p. 256 ; *Theology and Reality*, pp. 204-205 ; *Christology Reconsidered*, pp. 90-110.

(71) Cf. J. HICK, *Christology at the Cross Roads*, dans *Propects for Theology*, éd. F.-G. HEALY, Londres, Nisbet, 1966, pp. 143-149 ; E. MASCALL, *Theology and the Future*, Londres, Darton-Longman, 1968, p. 112.

(72) Cf. R.-G. CRAWFORD, *The Two-Nature Doctrine of Christ*, dans *Expository Times*, 79 (1967), p. 6.

(73) Cf. E. MASCALL, *op. cit.*, p. 104.

(74) Cf. F.-G. DOWNING, *A Man for us and a God for us*, Londres, Epworth Press, 1968, p. 61.

(75) Cf. E. MASCALL, *op. cit.*, p. 104.

(76) Cf. J. MCINTYRE, *The Shape of Christology*, Londres, SCM Press, 1966, p. 97.

(77) Cf. *Christology Reconsidered*, pp. 40-44, 113-115.

(78) Cf. *Word Incarnate*, pp. 76-144, 187-188 ; *Christology Reconsidered*, p. 41.

point de vue étranger à celui de Pittenger. Elles sont très vagues et peuvent toujours être récusées facilement.

Mais la critique devient plus grave lorsqu'elle conteste l'habileté de la philosophie organique à servir de base à la théologie et à la christologie. A.-J. Kelly et R.-J. Blaikie estiment, en effet, que la philosophie de Whitehead est un instrument inadéquat pour l'élaboration du discours théologique spécialement à cause de son concept de Dieu qui, à leur avis, serait incompatible avec la notion biblique de Dieu et qui ouvrirait la voie à un nouvel athéisme. Cette critique sape à la base la christologie de Pittenger puisqu'elle en conteste le premier présupposé. Mais heureusement pour Pittenger et les théologiens de l'école organique, leur salut est assuré, selon R.-J. Blaikie, par leur inconséquence logique. Leur discours théologique reste possible parce que de fait ils demeurent plus fidèles au Dieu de la Bible qu'à celui de Whitehead (79).

La principale critique qu'on a pu faire à la christologie organique de Pittenger se situe dans cette ligne de l'inconsistance logique. D. Griffin parle de « son utilisation inconsistante et imprécise des catégories de pensée de Whitehead, en particulier des notions de « préhension » et de « but initial » (80). En outre, il pense que la distinction entre « Action et Réponse divines » implique deux types d'activité divine dans le monde, ce qui ne cadre pas avec le système de Whitehead (81).

Dans le cadre de cet article, il n'est pas de mon propos d'entrer dans cette controverse de spécialistes. Je dirai simplement que Pittenger n'a pas tiré toutes les conséquences christologiques de la philosophie de Whitehead. Son discours théologique manque de cette rigueur scientifique qui est la marque du spécialiste. Il se déroule davantage comme une série d'intuitions brusquement interrompues que comme un raisonnement logique faisant la synthèse de toutes les données disponibles. Je serais facilement d'accord avec D. Griffin pour dire que l'intention première de Pittenger « est moins d'ar-

(79) Cf. R.-J. BLAIKIE, *Being, Process, and Action in Modern Philosophy and Theology*, dans *ScotJournTheol*, 25 (1972), pp. 153-154 ; A.-J. KELLY, *Trinity and Process*, dans *Theological Studies*, 31 (1970), pp. 394-396.

(80) D. GRIFFIN, *The Process Theology of Norman Pittenger*, dans *Process Studies*, 1 (1971), p. 137.

(81) Cf. *ibid.*, p. 143.

river à un exposé pleinement adéquat de la théologie organique que de stimuler d'autres chercheurs à poursuivre cette tâche » (82).

Pour terminer, je voudrais souligner certains aspects plus importants de la christologie de Pittenger. D'abord l'organicité. Jésus n'est pas une monade isolée dans l'univers ; il n'est pas une exception à la marche générale des choses. Entre lui et l'univers, il y a une harmonie organique qui permet de le comprendre à partir du monde et de l'homme et de comprendre l'univers à partir de lui. Un rapport réciproque existe entre l'Action du Logos en Jésus et l'activité persuasive de Dieu dans le monde. Cette organicité permet de considérer Jésus comme l'un d'entre nous non seulement par son humanité mais aussi par sa divinité. Le Logos habite en Jésus et y agit de la même manière qu'il habite et agit en chaque homme selon la qualité de sa réponse, sauf qu'en Jésus la totalité du Logos est donnée. L'organicité permet donc d'affirmer une continuité réelle entre le monde de la nature et celui de la grâce, entre l'ordre créationnel et l'ordre rédemptionnel. En fait, l'activité créationnelle du Logos est rédemptionnelle et son action rédemptionnelle est créationnelle. L'œuvre du Logos préexistant est la même que celle du Logos-Serviteur et Seigneur : conduire l'univers et l'homme au but initial que Dieu leur a fixé afin que Dieu soit tout en tous. Cette doctrine a une forte saveur scotiste que Pittenger ne manque pas de souligner à l'occasion (83).

Le deuxième point qui mérite d'être souligné, c'est la notion d'événement. Jésus est événement. Cette affirmation permet de libérer la question de la divinité de Jésus de la problématique qui l'emprisonnait et de l'envisager non plus en termes statiques, mais dans une perspective dynamique. Selon la perspective organique, l'Incarnation n'est pas l'adjonction métaphysique de la nature divine et de la nature humaine et la plénitude de la divinité n'est pas conférée d'un seul coup au premier moment. On ne doit pas voir la divinité de Jésus par rapport à sa personne et en parler en termes essentialistes ; on doit au contraire l'envisager par rapport à son événement et en parler en termes dynamiques. Cela nous permet de dire que la divinité de Jésus est la dimension divine de son événement et d'expliquer cette divinité en termes d'Activité divine et de réponse de l'homme. Cela permet également de concevoir l'Incarna-

(82) *Ibid.*, p. 149.

(83) Cf. *Christ and Christian Faith*, p. 127 ; *Word Incarnate*, pp. 1, 4, 190 ; *Christology Reconsidered*, p. 64.

tion comme un processus, comme une réalité en devenir, sans tomber dans l'adoptianisme. Cela nous permet enfin de rattacher le caractère révélateur de Jésus non plus à sa nature humaine, mais à l'ensemble de son activité et de sa vie.

Evidemment on pourra toujours contester l'orthodoxie de telles affirmations au nom de la fidélité à la tradition. Et on pourra en contester la solidité ontologique au nom d'une philosophie qui considère le mouvement et l'événement comme des actes seconds, comme des épiphénomènes sous lesquels se cache l'essence des choses. Mais en admettant avec la philosophie organique que l'événement est la réalité ultime du monde, nous aurons moins de mal à nous réconcilier avec la christologie organique en général.

Ce qui nous gêne particulièrement dans la christologie de Pittenger comme dans toute christologie organique, c'est qu'elle nous semble limoger Jésus de sa position privilégiée, qu'elle cesse de le considérer comme un être extra-ordinaire, un prodige. La christologie organique a raison d'exorciser une certaine conception de l'unicité de Jésus qui se ressent encore du monophysisme. Toutefois, la position de l'école de théologie organique sur ce point ne manque pas de susciter quelque malaise. Car le Christ des Évangiles n'est pas seulement parmi les hommes comme l'un d'eux ; il est aussi et *devant* les hommes avec le pouvoir de les interpeller tous avec autorité. La christologie organique ne réussit-elle pas à sauvegarder ce deuxième aspect qu'au prix d'un minimalisme dangereux ? Ni Pittenger, ni les autres théologiens de l'école organique n'ont réussi à formuler la question de l'unicité de Jésus d'une façon qui soit pleinement satisfaisante.

A vouloir insister unilatéralement sur l'organicité, à vouloir ne faire de Jésus qu'un cas particulier d'une loi générale, ne risque-t-on pas d'oublier la discontinuité et le contraste qui existe entre Jésus et l'humanité ? Or, selon C. Hartshorne, le grand commentateur de Whitehead, « il y a deux façons de compromettre l'harmonie, par trop peu de contraste (insipidité, monotonie) ou par trop peu de similitude (désaccord, incohérence, chaos) » (84). Pour être harmonieuse, toute christologie doit tenir en constant équilibre le contraste et la similitude.

Richard BERGERON

(84) *The Divine Relativity*, New Haven, Yale University Press, 1948, p. 46.