NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 5 1980

«Un signe en butte à la contradiction» Luc 2,34. La christologie dans quelques ouvrages récents

Léon RENWART (s.j.)

p. 716 - 755

https://www.nrt.be/it/articoli/un-signe-en-butte-a-la-contradiction-luc-2-34-la-christologie-dans-quelques-ouvrages-recents-1017

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Un signe en butte à la contradiction »

(*Lc* 2, 34)

LA CHRISTOLOGIE DANS QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

La prophétie de Syméon ne cesse de se vérifier tout au long des siècles. Il nous semble qu'elle caractérise fort bien le large éventail d'opinions que nous découvrons dans la quarantaine d'ouvrages que les éditeurs ont eu l'obligeance de nous envoyer. Pour aider le lecteur à retrouver plus rapidement les livres qui l'intéressent davantage, donnons ici le plan que nous avons adopté (non sans nous rendre compte du fait qu'un classement, même s'il n'est pas un palmarès, risque toujours d'avoir un aspect arbitraire).

Une première section sera consacrée à deux ouvrages qui étudient les débuts du christianisme et les grands conciles christologiques. Leur feront suite, dans la section II, sept thèses doctorales sur des auteurs anciens et modernes, catholiques et non catholiques. Nous enchaînerons, dans un troisième groupe, avec des études (ou groupes d'études) sur les tendances actuelles de la christologie et les auteurs qui les représentent ; nous y joindrons l'exposé, par un athée et par un juif, de leur point de vue sur Jésus. Cette série s'ouvrira par le travail de H. Bourgeois, qui livre un panorama remarquable sur l'ensemble des courants actuels en ce domaine et leurs présupposés.

Après ces travaux d'allure plus scientifique, nous en viendrons à des livres qui, sans être moins solides, s'adressent directement au lecteur cultivé qui n'est pas un spécialiste. Mérite ici une mention spéciale l'ouvrage de Jean-Noël Bezançon, digne en tous points de retenir l'attention. La section suivante ne comportera que deux livres, dont l'un est une attaque passionnée, au nom de la raison, contre la foi en l'Homme-Dieu, et l'autre une présentation romancée qui, malgré ses bonnes intentions, passe à côté du vrai visage de Jésus.

Nous avons été amené à grouper en finale trois auteurs qui ont en commun, malgré leurs différences, de faire partie de ce que l'on a appelé les « nouvelles christologies » : van Beeck, Schillebeeckx et Küng. Après avoir situé les *Vingt propositions* ... de cet auteur et son échange avec P. Lapide, nous donnerons aussi la parole à ceux

qui le critiquent. Enfin, par manière d'appendice (car c'est plutôt une question d'ecclésiologie), nous dirons un mot de *L'Eglise assurée dans la vérité ?* et des publications sur ce qui est devenu « l'affaire Küng ».

I

L'ouvrage que le P.A. Grillmeier nous donne sous le titre *Jesus der Christus im Glaube der Kirche* [1] est plus qu'une simple traduction de *Christ in Christian Tradition* (cf. *NRT*, 1977, 208). Un indice simple est l'accroissement du nombre de pages (dans un format et une justification semblables) : le texte actuel compte deux cents pages de plus que la seconde édition anglaise. Ceci provient de remaniements et de développements dont certains sont fort importants. Le premier chapitre, notamment, « De la Bible aux Pères », a quintuplé : les titres donnés au Christ sont étudiés plus en détail ; une quinzaine de pages sont consacrées à Jésus « prophète » (titre qui, pour Schillebeeckx, constitue le credo primitif de toute chrétienté) et constituent une bonne mise au point de l'état des recherches actuelles et de ce que l'on peut en tirer pour la christologie ; les formules et les hymnes du corpus paulinien sont l'objet d'une étude plus poussée (quarante pages). Il en va de même pour les expressions « Verbe » (*Logos*) et « Verbe incarné ». Dans le reste de l'ouvrage, l'auteur s'est constamment efforcé de toujours mieux unir l'analyse et la synthèse et de faire ainsi ressortir les lignes maîtresses de chaque christologie. Il reste fidèle à la présentation adoptée dès son premier article sur le sujet : christologies de type « Logos-Sarx » (le Verbe uni à une chair humaine) et de type « Logos-Anthropos » (l'homme-Dieu). Cette division a été critiquée, mais, après réexamen du dossier, l'auteur a estimé, à bon droit croyons-nous, devoir la maintenir : non seulement elle est éclairante pour la période patristique, mais elle garde son utilité aujourd'hui encore.

Grâce notamment aux rencontres œcuméniques auxquelles il a pris part, le P. Grillmeier a pu vérifier que la distance existant réellement entre les Eglises qui se sont séparées après Chalcédoine est moindre que ne le donnaient à croire certains textes de manuels ;

1. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Band I. *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Fribourg-en-Br., Herder, 1979, 23 × 16, XXIV-829 p., 98 DM.

les éditions successives de son livre en ont tenu compte pour un jugement plus nuancé sur ces « schismes ».

Ces quelques indications suffisent à faire pressentir l'importance de pareil travail à notre époque, aussi bien pour un dialogue œcuménique sur des bases vraies que dans les discussions christologiques qui secouent notre monde occidental. Il ne devrait plus être possible, par exemple, lorsqu'on a parcouru attentivement ces pages, d'accuser les Pères d'avoir donné le pas à une christologie « ontologique » sur l'économie salvifique : tout montre que, durant toute cette période, « la sotériologie reste le vrai moteur des questions théologiques, même lorsqu'elles portent sur la nature du Christ (ou de l'Esprit Saint) » (12). Ces pages font apparaître aussi que, pour les Pères, « le dogme n'est en définitive rien d'autre que le kérygme réfléchissant sur lui-même, s'éclairant par la théologie et porté par une conscience ecclésiale qui s'approfondit » (11). C'est tout autre chose que « l'hellénisation du dogme » dont on nous rebat les oreilles, avec une parfaite ignorance de la situation réelle : loin de canoniser les philosophies hellénistiques qui étaient à la base des hérésies, les conciles christologiques ont défendu contre elles le message évangélique dans sa pureté et sa plénitude. Avec toute notre reconnaissance au P. Grillmeier pour l'avoir mis en lumière avec tant de compétence, redisons-lui notre espoir de voir paraître bientôt les deux autres volumes annoncés, qui doivent nous conduire jusqu'à la fin de la période des conciles christologiques (794).

Il est intéressant de rapprocher du livre de Grillmeier le fascicule du *Handbuch der Dogmengeschichte* [2] consacré à la sotériologie dans l'Ecriture et la Patristique. On y lit en conclusion : « Bien que l'Eglise primitive ne se soit pas intéressée à définir dogmatiquement le sens de l'œuvre salutaire du Christ, cependant ses enseignements que l'on regarde communément comme des dogmes et, avant tout, la consubstantialité du Père et du Fils, l'unité du Christ en deux natures et la nécessité du secours intérieur de la grâce ne peuvent pleinement se comprendre que sur leur arrière-fond sotériologique. Il n'est même pas exagéré de dire que toute l'annonce de la foi et toute la pensée théologique des Pères était orientée vers le salut en Jésus-Christ. Dans son fond, leur théologie n'était rien d'autre qu'une sotériologie : un enseignement sur le salut donné par Dieu en Jésus-Christ » (224). C'est ce que montrent l'étude de Br. Daley sur l'Ecriture et les chapitres que B. Studer consacre à la période antérieure à Nicée, à celle qui suit ce concile, puis à celle qui se développe dans l'ambiance de Chalcédoine. — Comme dans les autres volumes de la collection, une bibliographie sélective en tête de chaque chapitre et de nombreuses références font de cette livraison un excellent manuel, apte à favoriser un approfondissement de la recherche.

2. B. STUDER & B. DALEY, *Soteriologie in der Schrift und Patristik*, coll. Handbuch der Dogmengeschichte, III/2a, Fribourg-en-Br., Herder, 1978, 26 × 18, VII-225 p., 79 DM ; en souscr. 68 DM.

II

En théologie, l'intérêt pour saint Augustin s'est jusqu'ici porté principalement sur trois thèmes majeurs : sa doctrine de la grâce, sa théorie de la connaissance et sa présentation de l'Eglise comme *Christus totus, caput et corpus*. Mais sa christologie était plutôt restée à l'arrière-plan, malgré les études de Scheel et de van Bavel. Pour aider à combler cette lacune, l'auteur s'est rendu compte qu'il était indispensable d'étudier aussi la prédication d'Augustin, en tenant compte assurément de la différence de genre littéraire entre l'homélie et le traité de théologie. La thèse doctorale *Christus Exemplum* [3] nous livre le résultat de sa recherche. Un premier chapitre présente la doctrine d'Augustin sur Dieu et la Trinité. Cette doctrine part de l'unité de Dieu, fortement marquée en réaction contre le manichéisme. De là découlent comme propriétés divines l'éternité et l'immutabilité (concepts hérités de la Bible, mais fortement imprégnés de platonisme). Autre conséquence, qui a marqué la théologie occidentale : la doctrine trinitaire d'Augustin met l'accent sur l'unité du Dieu trine (où les Personnes divines n'apparaîtront que comme « relations subsistantes », selon la terminologie scolastique) ; plus proches de la Bible, les Pères grecs nous parlent du Père, du Fils et de l'Esprit, mais se trouvent affrontés au mystère de leur unité en un seul Dieu. C'est d'Augustin aussi que vient la célèbre formule de l'*inseparabilis operatio Trinitatis ad extra*, que l'on a eu tendance à durcir, dans notre théologie, en y lisant que rien, pas même la révélation, ne nous permettrait de déceler dans cette opération une la manière d'agir propre à chacune des Personnes. L'auteur relève deux « faiblesses » de cette théologie : la forte cohérence systématique de la doctrine se paie par une perte de chaleur religieuse : il n'existe, nous dit-il, ni chez Augustin ni dans la tradition qui s'inspire de lui, aucune prière à la Trinité qui soit passée dans le patrimoine commun des fidèles. De même, Augustin n'a pas, à proprement parler, de doctrine de l'Esprit Saint (vu sa grande influence sur la théologe latine, ceci expliquerait peut-être que celle-ci n'ait guère développé la pneumatologie).

Le chapitre II dégage les principes dogmatiques de la christologie d'Augustin. L'incarnation découle de la volonté absolument libre de Dieu : celui-ci a choisi, parmi d'autres, ce moyen particulièrement adapté de sauver l'humanité déchue. Ceci donne à sa christologie sa note « infralapsaire » : Augustin la lit dans l'hymne

3. M. GEERLINGS, *Christus Exemplum*. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, coll. Tübinger theologische Studien, 13, Mayence, Matthias Grünewald, 1978, 23 × 14, x-278 p., 42 DM.

christologique de *Ph 2*, 6-8 (qu'il cite plus de 1.000 fois). Le parallèle entre Adam et le Christ, principal argument de convenance, établit pour Augustin un premier lien entre la création et la rédemption. Dans celle-ci, c'est l'aspect guérison qui est surtout mis en valeur : Jésus est avant tout, pour lui, *Christus medicus*. Pour décrire sa personne, il s'inspire de la doctrine stoïcienne de l'union de l'âme et du corps et il l'applique à l'union entre le Verbe et une humanité complète, corps et âme. Dans son système, l'âme humaine du Christ joue le rôle d'agent d'unification entre la divinité et le corps matériel (théorie de l'*anima mediatrix*, disparue de la théologie occidentale avec Fulgence de Ruspe). Ceci lui permet de sauvegarder l'immutabilité et l'impassibilité divines, l'âme servant en quelque sorte d'« état-tampon » entre Dieu et le corps. Augustin attribue aussi au Jésus terrestre une science qui est une participation directe à l'omniscience divine, sans possibilité d'erreur morale, et dont les « ignorances » sont des feintes pédagogiques. La nature impeccable de Jésus est donnée aux pécheurs que nous sommes comme exemple et avertissement, car elle montre de quelle hauteur Adam est tombé et à quel idéal nous sommes appelés. Néanmoins, comme, pour lui, seule la grâce intérieurement agissante procure le salut, le corps du Christ ne joue qu'un rôle réduit dans cette médiation.

Cette considération nous introduit aux deux derniers chapitres, sur l'exemplarité et son rôle dans la christologie d'Augustin. L'emploi de l'exemple est une catégorie connue de la rhétorique ancienne. Celle-ci a pénétré dans l'Eglise via Tertullien et Ambroise, qui interprètent à sa lumière la typologie de l'Ancien Testament, mettent en valeur ces exemples qui nous sont propres (*exempla nostra*) et déprécient d'autant ceux qui viennent du monde païen. Augustin hérite de ce procédé, que ses études lui avaient fait connaître, mais lui fait subir une nouvelle restriction, due à sa théorie : seule la motivation interne donne aux actes leurs valeur morale ; ce qui apparaît au dehors est donc toujours ambigu (on comprend, dans ce contexte, les *splendida vitia* des païens, même si l'expression ne se retrouve pas, telle quelle, dans ses œuvres). Aussi les exemples vertueux de l'Ancien Testament sont-ils essentiellement des exemples de foi, foi au Christ présent de façon cachée dans l'histoire. Car c'est à l'exemple du Christ que l'homme a été créé ; c'est à l'exemple du Christ, maintenant connu, qu'il doit être re-créé : c'est pourquoi, dans sa vie humble comme dans sa résurrection, Jésus est l'exemple suprême, celui qui démontre la présence du salut et renforce l'espérance humaine. Néanmoins, l'exemple seul ne suffit pas, il faut qu'il soit précédé et accompagné du secours intérieur de Dieu. Le baptême joue ici un rôle essentiel,

continué par les autres grâces que Dieu nous donne pour que la vie terrestre du Christ, qui nous insinue sa divinité, soit pour nous *exemplum vivendi,* doctrine englobante et secours pour l'ascension de l'homme à la vraie vie.

Dans sa recherche, l'auteur s'était proposé un double but : montrer que la théologie d'Augustin ne peut être dite christocentrique (c'est le Dieu un qui est au centre de ses préoccupations et de sa piété) ; expliquer pourquoi Augustin ne peut être qualifié de théologien de l'histoire. Sur ces deux points, il nous semble avoir apporté des arguments de poids. Mais le plus grand intérêt de ce travail fort méthodiquement mené réside à notre avis dans la lumière qu'il projette sur un certain nombre de thèses et d'options qui ont profondément marqué notre théologie occidentale, catholique et réformée.

En prenant comme sujet de thèse doctorale *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin* [4], Gérard Remy s'est proposé l'étude systématique de ce thème, dont l'importance dans la doctrine augustinienne avait déjà été signalée ou pressentie ; mais il manquait encore un travail d'ensemble qui mette en lumière « cette structure et cet office également essentiels au Christ rédempteur » (H. Bouëssé, o.p.). La démarche prend le livre IV du *De Trinitate* comme point de départ et texte de base. Pour bien le comprendre et tenir compte des diverses couches rédactionnelles dont Augustin lui-même nous avertit, l'auteur a été amené à élargir son enquête, notamment aux *Confessions,* au *De civitate Dei* et aux autres livres du *De Trinitate,* à la lumière de la double conversion d'Augustin, à la philosophie d'abord, puis de celle-ci au Christ médiateur.

C'est pourquoi nous sommes invités en premier lieu à étudier le conflit de la foi au Christ médiateur avec le platonisme dans la vie et l'œuvre d'Augustin : sa conversion l'amène à déceler l'ambiguïté de la philosophie platonicienne et à lutter, avec toute l'ardeur d'un polémiste, contre la dégénérescence du platonisme religieux, notamment dans sa croyance aux médiations démoniaques. L'auteur remarque à ce propos qu'Augustin a bien compris qu'il en allait de la gratuité du salut. Mais « avocat plus dévoué à la cause de la foi qu'interprète méthodique du platonisme, (il) n'est pas allé jusqu'à la racine de son litige avec la philosophie . . . les postulats métaphysiques du platonisme le rendent réfractaire à la conception chrétienne de la médiation » (174-175). De même, « si Augustin avait l'esprit suffisamment philosophique pour se familiariser avec la pensée d'un Platon ou d'un Plotin . . ., il avait en revanche l'âme

4. G. Remy, *Le Christ médiateur dans l'œuvre de saint Augustin.* I-II, 2 vols, Paris, H. Champion, 1979, 24 × 16, 801 & 309 p., 125 FF.

trop peu païenne pour saisir de l'intérieur les courants religieux dont Apulée, Porphyre ou Hermès se font l'écho » (267). Ces doctrines lui ont seulement fourni des arguments apologétiques et polémiques au bénéfice de la médiation chrétienne : refus des croyances ou des pratiques inconciliables avec les exigences de la foi et réinterprétation des éléments qui présentent quelque analogie, fût-elle verbale, avec le donné chrétien.

La seconde partie est consacrée au Christ médiateur artisan de notre réconciliation avec Dieu. C'est lui qui réintègre les hommes dans l'unité (cette notion fournit à l'auteur l'occasion de préciser la portée théologique des nombres pour Augustin). C'est le Christ qui est le seul médiateur authentique entre Dieu et les hommes. Mais l'est-il comme « Homme-Dieu » ou comme « homme juste » ? Les deux affirmations se retrouvent simultanément chez Augustin et l'auteur en propose une conciliation intéressante : si c'est bien l'homme Jésus qui vainc le démon et réconcilie les hommes pécheurs avec Dieu, c'est l'union hypostatique, don gratuit accordé à son humanité, qui l'élève à l'apogée de la sainteté, condition de possibilité de sa médiation. Quant à son œuvre salvifique, elle est victoire libératrice par son sacrifice, dont Augustin rappelle la nature propre : hommage à Dieu pour le bonheur de l'homme ; elle est triomphe par sa justice, qui, sans exclure la puissance, a cependant ici-bas priorité sur elle.

Une troisième partie, enfin, étudie le Christ médiateur et l'économie temporelle du salut : rencontre du temps et de l'éternité (cet examen permet de préciser l'orientation globale de la démarche des quatre premiers livres du *De Trinitate*) ; œuvre réconciliatrice du Christ médiateur à travers le temps et l'espace. Ce point amène G. Remy à s'interroger sur les principes dont dérivent les thèses augustiniennes sur la prédestination et le nombre limité des élus, affirmations qui ont pesé d'un grand poids sur notre théologie occidentale, catholique et réformée. Il relève notamment cette faiblesse que constitue, chez Augustin, l'absence d'une relation suffisamment élaborée entre le Christ médiateur et son Esprit (insuffisance qui se retrouve dans la théologie latine).

« Pas plus qu'aucune autre construction théologique, celle de l'évêque d'Hippone ne saurait se prétendre complète », nous dit l'auteur par manière de conclusion. On lui saura gré d'avoir recueilli et mis en lumière sur un point essentiel « un héritage ... précieux d'un témoin de la foi ... (dont) l'apport ne peut nous laisser indifférents ».

Bien que l'Esthétique théologique (*Herrlichkeit,* traduite en français sous le titre *La gloire et la croix*) ne constitue que le premier tiers, le seul paru, de l'œuvre projetée par H.U. von Balthasar, le P. Marchesi, dans *La cristologia di*

Hans Urs von Balthasar [5], a réussi ce tour de force d'en dégager les grandes lignes de sa christologie. Il l'a fait avec un tel bonheur que Balthasar reconnaît, dans la préface qu'il donne à cette thèse : « De ce que le P. Marchesi a exposé de façon si objective et réussie comme étant mon projet, je pense n'avoir rien d'essentiel à reprendre. »

Marchesi divise son travail en deux parties, commandées par les mots-clés qui lui servent de guide de lecture : *Gestalt* et *Ausdruck*. Le Christ est la « figure » (*Gestalt*) historique, « l'universel-concret » qui, en révélant totalement l'amour de Dieu, réalise en plénitude et de façon définitive le salut de l'homme. Aussi est-il la norme et le centre de l'histoire. Il est aussi l'*analogia entis* devenue concrète. Cette formule fait écho à la discussion qui opposa Balthasar à K. Barth. Celui-ci, dans un texte célèbre, déclara que la raison suffisante, pour lui, de ne jamais devenir catholique était la doctrine de l'*analogia entis*, à laquelle il opposait son *analogia fidei*. Pour le théologien luthérien, loin que l'homme soit capable, par sa réflexion, de remonter à la connaissance du vrai Dieu (position définie par Vatican I), c'est Dieu qui se donne à connaître dans la foi et nous donne en même temps la possibilité de le connaître. Fidèle à la position christocentrique qui est la sienne, Balthasar montre que, si l'homme est réellement capable de reconnaître le vrai Dieu par son intelligence, c'est que le Dieu créateur, qui est aussi le Père du Verbe incarné, n'a créé l'homme que pour lui offrir son amour.

Une seconde partie nous montre dans le Christ « l'expression » (*Ausdruck*) adéquate et visible du Dieu invisible. C'est l'occasion pour Marchesi d'étudier le rôle que joue, chez Balthasar, l'humanité concrète de Jésus et pourquoi ce théologien préfère le rendre par *Ausdruck* plutôt que de recourir à la notion d'instrument (saint Thomas parlait d'*instrumentum coniunctum*). Ceci amène également notre auteur à rechercher comment cette christologie « d'en haut » se conjugue, chez Balthasar, avec une christologie « d'en bas » et comment c'est dans l'obéissance de Jésus à son Père que se noue ce double aspect. Le mystère pascal est au centre du dernier chapitre : il permet de montrer comment la personne de Jésus, Verbe incarné, est, dans son obéissance jusqu'à la mort de la croix, l'expression ultime de l'amour de Dieu pour nous. Y apparaît clairement aussi la continuité entre le Jésus terrestre et le Christ ressuscité, l'identité entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi.

On saura gré au P. Marchesi de cette présentation « critico-interprétative », fort bien menée, de la pensée, si riche et si féconde, d'un grand théologien encore trop peu connu.

Le sous-titre donné par Michael J. Walsh à sa thèse *The Heart of Christ in the Writings of Karl Rahner* [6] (Le cœur du Christ dans les écrits de Karl Rahner) explicite bien la démarche envisagée : « une recherche de ses fondements christologiques comme exemple de la relation entre théologie et spiritualité ». Un premier chapitre est consacré à la place occupée par le cœur du Christ dans les écrits de Rahner. L'auteur nous y présente d'abord sa doctrine du symbole : pour Rahner, « tous les êtres sont symboliques par nature, parce qu'ils 's'expriment' nécessairement eux-mêmes afin d'atteindre leur propre

5. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio, coll. Analecta Gregoriana, 207. Ser.Fac.Theol., Sectio B, 66, Rome, Univ. Grégor., 1977, 24 × 16, XIX-418 p., 12.500 lires.

6. M.J. WALSH, *The Heart of Christ in the Writings of Karl Rahner*, coll. Analecta Gregoriana, 209. Ser. Fac. Theol., Sectio B, 67, Rome, Univ. Grégor., 1977, 24 × 16, 145 p., 5.000 lires.

nature ». Et le « cœur », qui fait partie des « mots primordiaux » du langage, est le centre personnel de l'homme et donc le symbole le plus apte à traduire la totalité de sa réalité intérieure dans sa relation au monde. Or l'œuvre salvifique de Dieu consiste toujours à ce que Dieu lui-même soit cette réalité salvifique donnée à l'homme et saisie par lui au moyen d'un symbole dans lequel cette réalité se communique réellement. Cette réflexion nous amène à l'étude de la christologie de Rahner sous ses deux formes. La « première manière » est une christologie « d'en haut », partant de Chalcédoine pour découvrir les conditions a priori de l'incarnation salvifique en évitant le danger inhérent à cette présentation, celui d'un monophysisme latent pour lequel Dieu, à la limite, « tirerait les ficelles » d'un pantin humain appelé Jésus de Nazareth. La « seconde manière » est un essai de christologie « d'en bas » partant de l'homme-Jésus pour remonter à ce qui peut seul rendre compte de son caractère unique et définitif : sa filiation divine. L'auteur exprime quelques réserves sur le succès de cette seconde approche telle que la présente Rahner (qui d'ailleurs en est encore resté, dans ce domaine, à des suggestions plus qu'à une théorie systématiquement élaborée). Mais, dans les deux visées, le cœur de Jésus, étant le symbole réel (*Realsymbol*) de sa personne, mérite de rester au centre de la dévotion au Christ. Ceci amène l'auteur, en conclusion, à dégager les rapports qui unissent dans la foi la spiritualité et la théologie, appelées à se féconder mutuellement.

Cette étude bien conduite nous a paru spécialement intéressante par la manière dont elle met en lumière, chez le P. Rahner « première manière », le lien entre les présupposés philosophiques et les diverses affirmations des traités classiques de la christologie et de la sotériologie.

Que la christologie soit en mouvement à un rythme « presque fiévreux » (Balthasar), il suffirait à qui en doute de parcourir cette chronique, pour incomplète qu'elle soit. Par ailleurs, la philosophie de Hegel marque de plus en plus la réflexion de notre époque, même chez ceux qui n'en sont pas conscients. C'est dire l'intérêt de la thèse d'Emilio Brito sur *Hegel et la tâche actuelle de la christologie* [7]. L'enjeu de cette étude est double : situer les plus significatifs des essais contemporains et mesurer certaines de leurs insuffisances grâce à un recours à Hegel qui ne compromette pas nécessairement l'équilibre d'une christologie catholique ; et, par ailleurs, discerner la limite cruciale de la puissante et omniprésente formalisation que Hegel a donnée à l'intuition christologique de Luther.

Tel fut l'objet de la thèse dont Brito publie aujourd'hui les chapitres de conclusion, réservant pour une publication ultérieure ceux qui commentent en détail les textes hégéliens. Ce livre se divise en deux parties. La première nous invite à partir de la christologie de Hegel (christologie en perspective historique des *Leçons de Berlin*, christologie en perspective subjective de la *Phénoménologie*, christologie absolue de l'*Encyclopédie*) pour étudier la forme et le contenu de la christologie. A cette lumière l'auteur examine alors

7. E. Brito, S.J., *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, coll. Le Sycomore. Série Horizon. Paris, Lethielleux - Namur, Culture et Vérité, 1979, 22 × 14, 394 p.

les christologies de la subjectivité (Bultmann, Rahner), celles de l'histoire (Pannenberg, Moltmann) et celles de l'Absolu (Balthasar, Barth). Dans un mouvement complémentaire, la seconde partie s'interroge, à partir de la tâche actuelle de la christologie, sur les alternatives christologiques. L'auteur en dénombre trois : Jésus de l'histoire ou Christ de la foi, christologie ou sotériologie, christologie « d'en bas » ou christologie « d'en haut ». Sur chacun de ces points, il présente la réponse de Hegel, sa « dissolution » chez certains des penseurs qui l'ont suivi et l'actualité que l'on doit reconnaître aux questions que les affirmations hégéliennes posent aujourd'hui à la théologie.

Ce travail mené avec grand soin comble une lacune dans les études systématiques sur la philosophie hégélienne de la religion. Sa haute technicité en réservera toutefois la lecture à des spécialistes bien au courant du langage et de la pensée de ce philosophe.

Le livre de Johannes Heinrich Schmid, *Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei Martin Kähler und bei Adolf Schlatter*[8] s'intéresse à deux théologiens qui enseignèrent la théologie, l'un à Bonn, puis à Halle, l'autre successivement à Greifswald, Berlin et Tübingen au seuil du XX^e siècle. Depuis l'*Aufklärung*, la question cruciale que se pose la christologie, surtout dans les milieux protestants de langue allemande, est celle du rapport entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Sommes-nous acculés à choisir ? Or les recherches exégétiques et historiques du siècle dernier ont sonné le glas des « vies de Jésus » (Reimarus, Strauss). Devrons-nous donc nous résigner à ne connaître et prêcher que le Christ de la foi ? Ni l'un ni l'autre des auteurs ici étudiés ne l'a pensé. Partant de la Bible, chacun à sa manière, ils ont montré que c'est Jésus de Nazareth qui est le Christ de la foi. Loin d'être un obstacle pour la foi, la vie terrestre de Jésus fonde celle-ci, c'est pourquoi la foi chrétienne ne peut se désintéresser de cette histoire, qui est normative pour elle.

Les deux monographies ici réunies suivent l'une et l'autre le même plan, ce qui permet de comparer les auteurs étudiés, qui ont chacun leur manière d'aborder et de résoudre le problème posé. Une première partie décrit ce que chaque auteur dit du Christ, de sa personne, des titres que lui attribue le Nouveau Testament, de la place de la mort et de la résurrection dans sa vie. Une seconde se demande comment ces auteurs ont été amenés à se faire cette image du Christ : expérience du salut et de notre communion avec le Dieu vivant et son Christ dans l'Esprit, rôle de la foi. En conclusion, l'auteur fait saisir l'intérêt toujours actuel de ces penseurs : sans être des « biblicistes » (si l'on nous permet ce néologisme), ce sont des théologiens qui nous donnent, l'un et l'autre, une christologie croyante, solidement ancrée dans l'Ecriture et l'histoire. La rançon de cette « voie moyenne », nous dit J.H. Schmid, est évidemment l'absence d'une conceptualisation rigoureuse : une christologie « d'en bas » peut prétendre à une formulation historique irréprochable, une christologie « d'en haut » peut se targuer d'un langage dogmatique impeccable. Mais les auteurs étudiés montrent avec raison que la Bible ne connaît qu'une christologie, qui est à la fois d'en bas et d'en haut. Reconnaître que cela empêche d'enserrer

8. J.H. SCHMID, *Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei Martin Kähler und bei Adolf Schlatter*, coll. Theologische Zeitschrift. Sonderband V, Bâle,

notre discours sur le Christ dans la rigueur de nos concepts, ne serait-ce pas une manière de percevoir que pour nous le Jésus de l'histoire, objet de notre foi, est et restera toujours aussi un mystère ?

Le temps n'est plus des discussions sur les questions secondaires de notre théologie. Il nous faut aller résolument au centre de la foi et de la prédication de l'Eglise : la résurrection du Christ. Tel est l'esprit dans lequel Ricardo Blazquez Pérez s'est proposé d'étudier *La résurrection dans la christologie de Wolfhart Pannenberg* [9]. En appendice à sa Préface, l'auteur nous dit : « notre étude n'a pas été affectée par les publications ultérieures de Pannenberg. Les points insatisfaisants que nous avons reconnus dans son œuvre n'ont pas trouvé de réponse jusqu'à présent. C'est pourquoi nous avons à peine eu besoin de retoucher notre travail, défendu comme thèse doctorale le 15 décembre 1972 à l'Université Pontificale Grégorienne. »

Le livre s'ouvre par deux chapitres d'introduction. Le premier situe Wolfhart Pannenberg dans le mouvement théologique actuel, le second est consacré aux présupposés et à la méthode du théologien de Heidelberg. Les quatre chapitres centraux présentent la résurrection comme point de départ et cœur de la christologie de Pannenberg et son rôle relativement aux trois thèmes essentiels en ce domaine : la divinité de Jésus, son humanité, le problème de Chalcédoine. Un chapitre de conclusion s'efforce de nous donner une évaluation critique.

Marqué par l'*Aufklärung* et les principes protestants, Pannenberg estime que la théologie ne peut ni procéder par voie d'autorité ni partir de l'expérience religieuse ; elle doit et elle peut, comme les autres sciences, descendre sur le terrain de la critique historique, c'est pourquoi sa recherche aura pour horizon dernier l'histoire universelle. Ici intervient un principe important : ce n'est qu'à partir de la fin que l'histoire peut s'unifier. Dieu, qui est « en avant de nous », fonde à la fois la contingence (il est absolument libre) et la continuité de l'histoire (il est le Dieu fidèle). Aussi la fin dernière, le « futur ultime », doit-il être conçu de manière transcendante (et ceci donne à l'ontologie de Pannenberg une orientation eschatologique). Ces considérations permettent à notre théologien de formuler son hypothèse christologique : Jésus est l'anticipation définitive et insurpassable dans l'histoire de sa propre fin. Aussi ne peut-on ni séparer la christologie de la sotériologie ni distinguer la figure historique de Jésus du « principe Christ ». Pour maintenir leur unité et dégager la valeur universelle du Jésus historique pour tout homme, Pannenberg procède en trois étapes : il étudie l'unité de

9. R. BLAZQUEZ PÉREZ, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*, coll. Victoriensia, 39, Vitoria, Ed. Eset, 1976, 24 × 17, 511 p.

Jésus avec Dieu, il examine comment ce Jésus, dans son humanité, est la réalisation de « l'être-homme » (sotériologie), il s'efforce enfin de voir comment peut s'expliquer que cet homme est Dieu. R. Blazquez Pérez suit le même chemin, mais il précise d'abord dans quel sens la résurrection de Jésus, que Pannenberg considère comme un fait historique, est le fondement de la christologie : c'est parce qu'elle apparaît dans le contexte apocalyptique, parce que l'on peut prouver que Jésus est ressuscité comme anticipation de la fin, comme « premier-né de ceux qui sont morts » (*1 Co 15,* 20). C'est la résurrection aussi qui, par sa force rétroactive, fonde la divinité de Jésus sans faire tort à sa parfaite humanité. Pannenberg croit avoir trouvé là l'instrument conceptuel qui lui permettra d'élaborer la christologie à partir de la résurrection sans tomber dans l'adoptianisme. Notre auteur pense qu'il y a probablement réussi. Ici nous avons peine à le suivre (si du moins nous le comprenons correctement). Nous admettons volontiers que « par la résurrection Dieu se *révèle* (nous soulignons) Père, Fils et Esprit » (326), mais il nous paraît difficile, pour ne pas dire plus, de tenir que « si l'incarnation est accomplie dès le premier instant de la conception, on pourra difficilement valoriser l'histoire de Jésus comme l'histoire réelle d'un homme réel ... le poids propre de la mort de Jésus se perd si l'unité de Jésus avec Dieu était assurée dès le principe : de même la résurrection est privée de force constitutive et devient un appendice sans importance » (460). Nous craignons que ces énoncés ne reposent sur une confusion de plans. On ne *devient* pas Dieu, pas même par la force rétroactive de l'histoire : on l'est ou on ne l'est pas. Autre chose est de croire que, si Jésus est le propre Fils de Dieu dès le premier instant de sa conception (et donc qu'il préexiste à celle-ci), cela doit se traduire par la négation, pour lui, d'une humanité en tout semblable à la nôtre. Cela, c'est l'explication monophysite, qui déduit a priori que, si une personne divine s'incarne, son humanité doit nécessairement avoir toutes les perfections possibles (et donc n'être plus qu'un robot mû par la divinité). Il y a une autre « explication » (c'est à dessein que nous employons le mot) : un homme bien réel, qui grandit, apprend, exerce sa liberté, cherche sa voie et que Dieu, à cause de ses mérites ou pour tout autre motif, reconnaît pour son « fils » : c'est l'adoptianisme. Il n'y a que ces deux « explications », symétriquement erronées. A égale distance de ces deux écueils, il y a la foi chrétienne, qui n'explique pas, mais confesse le mystère d'un seul et le même Jésus-Christ, consubstantiel au Père en sa divinité, consubstantiel à nous, hormis le péché, en son humanité. Mais peut-être ne fallait-il pas comprendre les explications de Pannenberg au niveau de l'être, mais à celui du connaître. Dans ce cas, il n'y aurait aucune difficulté, bien au

contraire, à admettre que c'est dans la résurrection que Dieu manifeste que ce Jésus mort sur la croix est son Fils, à l'humanité duquel il communique tous les dons et privilèges auxquels le Christ, dans sa kénose, avait renoncé durant sa vie terrestre, pour être vraiment un homme comme nous, le péché excepté.

R. Blasquez Pérez mérite nos remerciements pour la présentation très soignée et très érudite qu'il nous donne de ce théologien marquant, qui s'efforce de découvrir des voies nouvelles pour présenter en toute vérité Jésus à l'homme moderne et reconnaît, dans une confidence à l'auteur, « qu'il est toujours en recherche ».

III

Henri Bourgeois est loin d'être un inconnu pour les lecteurs de la *NRT*, qui leur a déjà présenté *Mais il y a le Dieu de Jésus-Christ* (1971, 755), *Dieu selon les chrétiens* (1975, 756) et *Revoir nos idées sur Dieu* (1976, 174). C'est à un effort analogue que nous invite *Libérer Jésus* [10] : cet ouvrage pose avec grande netteté, une large information et un sens aigu des réalités et des exigences de la foi, le problème des christologies actuelles, « où la diversité est grande ». Car « l'identité de Jésus dépend en partie de ce que nous pensons de lui . . . nous *contribuons* à le faire être, c'est-à-dire à lui donner une signification actuelle » (9). Au vague pluralisme à la mode, l'auteur reproche à bon droit de collectionner les points de vue et de les grouper côte à côte en dissimulant les enjeux et les urgences. Et, par là, on évite le risque du choix, on diminue le tranchant de l'Evangile dans une multitude d'interprétations que rien ne départage, parce qu'on ne sait plus sur quoi pourraient porter les choix (cf. p. 23).

Néanmoins, H. Bourgeois nous invite d'abord à ouvrir les yeux sur la diversité des présentations du Christ. Pour cela, il nous faut faire preuve de réalisme dans l'appréciation des questions qui se posent, dans l'estimation des difficultés propres à chaque christologie, dans la détection des idoles qui les menacent toutes. Il convient aussi de nous ouvrir aux courants de pensée des autres pays : l'auteur présente successivement les christologies de langue allemande, qu'il caractérise par leur sérieux et leur courage face aux exigences du temps, puis la souplesse et l'empirisme qui marquent les théologies américaine et britannique, la dépendance intellectuelle et l'attention en éveil des christologies de langue française, actuellement dans l'hésitation et occupées pour l'essentiel à répercuter les essais allemands ou américains et à les discuter dans des cercles relative-

10. H. Bourgeois, *Libérer Jésus*. Christologies actuelles, Paris, Ed. du Centurion, 1977, 21 × 13, 276 p.

ment restreints. Puis il signale à notre attention les travaux en langue néerlandaise, qu'il caractérise par un solide enracinement ecclésial et une volonté de réfléchir et de parler selon les catégories de la pensée occidentale contemporaine. Nous passons ensuite à la christologie latino-américaine, qui unit la libération politique et la foi en Jésus-Christ (ce qui doit être compris dans le contexte propre à ce continent). La tradition byzantine et russe est assez mal connue en Occident ; sa christologie « descendante » envisage Jésus comme l'incarnation de Dieu, le représente volontiers comme le Pantocrator, mais le voit aussi comme un Christ souffrant. Cette théologie est consciente de sa différence par rapport aux présentations occidentales, ce qui l'amène à souligner les dangers de celles-ci (abstraction, idéologie, activisme) et à percevoir ses propres limites (absence du souci de la systématisation, manque d'insistance sur « l'humanité si simple de Jésus », danger de diluer l'action dans la contemplation). La rencontre de ces tendances complémentaires ne pourra qu'être bénéfique. Quant à la théologie africaine, il faut d'abord constater qu'elle n'est pas unifiée, bien que, depuis vingt-cinq ans, l'on commence à employer l'expression, sans doute pour marquer un souci « d'authenticité », qui se caractérise entre autres par une volonté de retrouver les traditions propres à l'Afrique et d'échapper à la domination de la culture occidentale. C'est dans un contexte et avec un style très différents que se présentent les essais asiatiques de christologie, soucieux certes eux aussi de prendre leurs distances par rapport aux modèles occidentaux et de s'inscrire dans le contexte des situations locales. Ceci les amène à devoir assumer l'écart manifeste entre la foi chrétienne et les grandes religions de l'Asie : dégager la signification du christianisme pour les Asiatiques est l'une des questions clés de la théologie de ce continent. En conclusion de cette partie de son livre, l'auteur constate qu'il semble bien y avoir une ligne de séparation entre Jésus vu par les Européens et Jésus tel que le voit le reste du monde. Et ceci pourrait bien nous amener, les uns et les autres, et les uns grâce aux autres, à devoir redécouvrir la signification du christianisme aujourd'hui. Mais il nous faudra éviter le danger de l'imaginaire et ne pas oublier que le Christ de la foi s'ancre dans le Jésus de l'histoire. Pour définir la particularité de celui-ci, l'auteur a une suggestion intéressante : le voir comme un Méditerranéen.

L'auteur propose alors d'élargir l'enquête (sans snobisme, car l'étrange n'a pas comme tel les paroles de la vie éternelle). A l'intérieur de chacune des entités nationales ou linguistiques, les chrétiens ne sont pas effectivement situés de la même manière quant à leur pouvoir et donc quant à leurs possibilités d'expression théologique ; c'est pourquoi il existe une christologie dominante (avec un

double visage, celui de la théologie officielle et celui des courants « novateurs »), il y a aussi, minoritaires, des christologies d'opposition (les unes de tendance conservatrice, les autres d'inspiration progressiste), il y a enfin la christologie populaire : elle est centrée sur Jésus Sauveur, enracinée dans la vie cosmique et sociale et marquée par une forte accentuation eschatologique. Sans se dissimuler les déficiences de cette christologie, l'auteur estime qu'on devrait davantage lui donner la parole. Dans une recherche qui recoupe en quelque sorte la précédente, nous sommes ensuite introduits à une brève analyse des mentalités profondes, sous-jacentes aux expressions claires de la foi. Il y a, en gros, une sensibilité orthodoxe, qui met l'accent sur le caractère cosmique du Christ incarné et ressuscité, une sensibilité catholique, qui insiste sur le Christ sauveur, sur le péché dont il nous délivre et sur la responsabilité humaine, une sensibilité réformée, qui s'intéresse à un Christ prophétique, libérateur et sauveur, mais se préoccupe davantage de son rôle que de spéculations sur son identité. Mais il y a aussi des différences supra-confessionnelles : Jésus est-il ressenti avant tout comme politique ou comme poétique, comme déterminé ou comme symbolique (et sous des formes multiples), comme ecclésial ou sans Eglise, comme anthropocentrique ou cosmique, comme celui vers qui l'on va ou celui de qui l'on vient, en Dieu ou sans Dieu, uni à Dieu ou Dieu lui-même, etc. ? Le chapitre se termine par quelques indications sur les lignes selon lesquelles ces données auront à être mises en œuvre.

Nous sommes ensuite appelés à écouter les voix venues d'ailleurs, sans céder à la naïveté, car « les interprétations non chrétiennes de Jésus ne sont pas *a priori* plus importantes ou plus intéressantes que ses interprétations chrétiennes, mais elles ne sont pas sans valeur » (165). Que disent de Jésus le judaïsme, l'Islam, les non-croyants post-chrétiens ? Chacun des trois groupes nous est présenté en un exposé qui met bien en valeur leur apport positif, mais marque non moins clairement les points de désaccord.

En un dernier chapitre, H. Bourgeois nous engage à porter notre attention sur la culture et sur la difficulté de bien poser le problème culturel en christologie. Tout en reconnaissant qu'il avance une hypothèse, l'auteur suggère de distinguer dans notre monde occidental trois (et non deux) types de culture : il les appelle l'humanisme, la culture rationnelle (terme qu'il préfère à scientifique) et, faute d'un meilleur terme, la « nouvelle culture ». Si l'humanisme en christologie va de soi pour la plupart des chrétiens, si nous sommes relativement bien informés des « relations difficiles » entre la christologie et la culture rationnelle (ou scientifique), l'exposé que l'auteur consacre aux pensées à propos de Jésus dans la nouvelle culture aborde

sans doute un domaine beaucoup moins connu et fort mal exploré jusqu'à présent.

En conclusion de ces pages, qui nous proposent « une tâche... et une tâche qui n'est pas facultative, comme si elle relevait d'un luxe d'intellectuels ou de l'effort d'un christianisme en basses eaux » (270), l'auteur nous répète que « la libération de Jésus n'entraîne pas la répudiation des convictions chrétiennes et ne canonise aucun syncrétisme hétéroclite... Mais elle demande que la signification de Jésus soit mieux pensée, mieux reconnue, mieux dite, par tous ceux qui s'intéressent à lui » (*ibid.*). Et c'est pourquoi nous eussions préféré comme titre du volume « Le mystère de Jésus ». Car, l'auteur le note, « le mystère de Jésus *déborde* les mots, les systèmes et les catégories, bref, le plan des expressions... La relation à Jésus passe par eux, mais, comme disaient les anciens théologiens, elle ne se termine pas à eux. C'est l'honneur de la christologie, mais aussi son combat permanent, de ne pas le perdre de vue » (57). Tel est aussi, et nous voudrions terminer par cette réflexion, le critère qui permet d'apprécier images, concepts et langages : peuvent nous enrichir et « libérer Jésus » en nous tous ceux (mais ceux-là seuls) qui visent, fût-ce de points de départ différents du nôtre, le même et vrai Jésus-Christ. L'enquête de H. Bourgeois aura fourni ample matière à pareil enrichissement de notre approche.

« On dit que Dieu a créé l'homme à son image ; l'homme le lui a bien rendu. » C'était déjà l'avis de Xénophane (VI^e^ s. av. J.C.) et Voltaire lui fit écho. Quoi d'étonnant dès lors que chaque génération se soit bâti un Christ à sa mesure ? *Jésus-Christ à l'image des hommes* [11] nous invite à parcourir les siècles chrétiens. Ce livre nous fait découvrir dans l'antiquité deux déviations antithétiques : un Christ qui n'est pas réellement homme, un Jésus qui n'est pas le vrai Fils de Dieu. Puis il dessine l'image que s'en firent les temps modernes : Jésus, sage de l'humanité et maître de vérité, Jésus récupéré par les tendances politiques, Jésus « réduit » par les historiens libéraux. Une troisième partie choisit quelques images contemporaines de Jésus : celle que diffusent les mass-media, celle de la science-fiction, le Jésus « post-chrétien ». Le plus intéressant dans ces pages n'est pas l'information, très riche, qu'elles nous livrent, mais le fait qu'elles amènent à réfléchir, à partir de ces déformations, sur l'image que nous-mêmes nous faisons de Jésus : elles nous aident par là à purifier notre foi en celui qui est tout ensemble vrai Dieu et vrai homme.

A la fois bilan et prospective, *Théologiens du Christ aujourd'hui* [12] est le fruit d'une recherche menée par A. Schilson dans un séminaire de théologie dogmatique à l'Université de Tübingen. Un premier chapitre dégage les perspectives communes de la christologie actuelle : elle subit l'influence de la pensée historique

11. B. Sesboüé, S.J., *Jésus-Christ à l'image des hommes.* Brève enquête sur les déformations du visage de Jésus dans l'Eglise et dans la société, coll. Croire aujourd'hui, Paris, Desclée De Brouwer - Bellarmin, 1978, 20 × 13, 161 p.

12. A. Schilson & H. Kasper, *Théologiens du Christ aujourd'hui,* coll. Jésus et Jésus-Christ, 9, Paris-Tournai, Desclée, 1978, 20 × 13, 221 p.

des temps modernes, elle bénéficie de la recherche scripturaire, elle s'ouvre sur la responsabilité publique de la foi. Nous sont ensuite présentés, en quatre chapitres, les grands types des christologies d'aujourd'hui : la christologie comme fonction au service de la foi (R. Bultmann, H. Braun, J. Ebeling), la christologie comme déploiement de la théologie trinitaire (K. Barth, H.U. von Balthasar), la christologie dans un cadre universel (cosmologique : Teilhard de Chardin — anthropologique : K. Rahner — historique : W. Pannenberg et J. Moltmann), enfin les christologies sans dualité de P. Schoonenberg et D. Sölle. Les auteurs étudiés sont présentés avec clarté, dans des exposés assez brefs qui donnent un bon aperçu de leurs positions ; les remarques finales, qui situent celles-ci avec beaucoup de bienveillance, en signalent les forces et les faiblesses. Un chapitre de conclusion, écrit par le Prof. W. Kasper (dont A. Schilson est l'assistant) précise les trois grandes tâches de la christologie actuelle : elle doit être narrative et se baser sur l'unique histoire du Jésus qui a vécu en Palestine et est ressuscité (et ceci élimine le faux dilemme entre une christologie « d'en bas » et une christologie « d'en haut » — toute vraie christologie comporte les deux aspects) ; elle doit se situer dans un horizon universel (ce qui n'est possible que grâce à la doctrine de la Trinité, fondement ultime et dernière vérité à découvrir en toute christologie) ; elle doit surtout mettre en lumière la valeur universelle d'une histoire unique (ce qui implique la redécouverte de sa dimension pneumatologique). Un lexique christologique et une bibliographie détaillée (l'un et l'autre revus et amplifiés pour cette traduction) complètent utilement ce volume et en font un bon guide pour des recherches ultérieures.

Zugänge zu Jesus[13] (Accès à Jésus) se propose d'aider les croyants à s'orienter dans le flot des publications récentes. Celui-ci est tel cependant que les éditeurs ont dû se borner à cinq grands thèmes. D. Wiederkehr marque d'abord l'importance du contexte (théologique, sociologique, anthropologique, spirituel) pour tout nouveau projet de christologie, puis il nous présente cinq contextes, et les différents auteurs qui y situent leur recherche sur Jésus : attente humaine du salut (Schillebeeckx), émancipation et libération (Kessler), expérience de la souffrance (Metz, Moltmann), spécificité chrétienne (Küng), expérience humaine de la transcendance (Rahner), expérience de l'Esprit (Kasper). W. Kern nous décrit Jésus tel que le voient des marxistes (Bloch, Gardavský, Kolakowski, Machovec, Belo) et la psychologie des profondeurs (disciples de Freud et de Jung, R. Girard). J. Pfammatter nous donne un bilan de la recherche catholique sur Jésus en langue allemande deux cents ans après Reimarus (dont l'œuvre fut à l'origine des recherches modernes en ce domaine). Cl. Thoma étudie les approches juives de la personne de Jésus, surtout à l'époque récente, et montre les progrès réalisés de part et d'autre vers une meilleure compréhension réciproque. Enfin K.H. Neufeld décrit les récents « mouvements de Jésus » et conclut que, s'il y a peu à en tirer pour des recherches scientifiques sur le Christ, ces mouvements sont un éloquent témoignage de l'impact toujours actuel du message évangélique et de sa puissance transformante. Accompagnées de bibliographies sélectives et complétées par un index des noms propres, ces diverses études aideront ceux qui veulent s'orienter dans l'abondante littérature christologique de ces dernières années.

Visages insolites de Jésus[14], recueil publié par le Centre théologique de Meylan sous la direction de Louis Boisset, qui en assure la présentation d'en-

13. *Zugänge zu Jesus,* coll. Theologische Berichte, VII, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1978, 20 × 15, 208 p.

14. L. Boisset e.a., *Visages insolites de Jésus,* Paris, Ed. du Centurion, 1977, 21 × 14, 179 p.

semble, mérite bien son titre. M. Balladier campe « Jésus selon Nietzsche » : tel que celui-ci le reconstruit, Jésus est à la fois le premier qui ait su vivre un « oui » sans ressentiment et fût incapable de dire le « non » qui l'aurait rendu libre. M. Simon présente « le meurtre du Christ » selon Wilhelm Reich : pour lui, les vrais responsables de cette mort ne sont pas ceux qui ont joué un rôle de premier plan lors de sa condamnation ; le vrai coupable, c'est celui que Reich appelle « l'homme cuirassé », celui qui est entré dans la prison du refoulement sexuel et s'est séparé d'avec la libre vie amoureuse du jardin d'Eden. Dans cette même ligne, la foi à la résurrection n'est autre que la foi en l'indestructibilité de la Vie (avec un grand V). Plus étrange encore est « ce Christ qui fascinait Hemingway » (P. Fournier) : c'est le Christ crucifié, réellement mort, qui appartient non à une religion d'immortalité, mais à une promesse de résurrection, et que le chrétien rencontre dans une démarche initiatique, celle des sacrements.

Avec les chapitres suivants, nous entrons dans une zone un peu plus familière aux chrétiens. G. Maurice situe « Jésus dans la tradition juive » : presque universellement ignoré jusqu'au XIX^e siècle, il commence à intéresser certains penseurs, qui portent une attention privilégiée à son identité juive. A. Klein décrit « Jésus dans la foi musulmane », le profond respect de celle-ci pour ce grand prophète, né de la Vierge Marie (mais ce n'est pas lui qui est mort sur la croix), mais son refus non moins net de faire de Jésus le Fils de Dieu, car il n'en est que le serviteur, un des chaînons prophétiques chargés de rappeler aux hommes l'engagement au monothéisme. Avec les deux derniers chapitres, nous passons en terre chrétienne. A. Barral-Buron esquisse le Christ dans les « théologies de la libération » telles qu'elles fleurissent en Amérique latine et Br. Chenu décrit « le Messie noir aux Etats-Unis » : la « théologie noire » qui apparaît de nos jours formule ce qui était déjà présent dans les chants des esclaves (les *Negro Spirituals*) et dans les exhortations de leurs prédicateurs : cette théologie est raciale (Jésus est un « Noir »), politique (Jésus est un messie noir prêchant la libération des captifs et des opprimés). expérientielle (christianisme festif, lyrique, cultuel, de conversion et d'expérience intime) et protestante (marquée par les traditions piétistes et congrégationnalistes). De brèves conclusions à la suite de chacun des chapitres et en fin de l'ouvrage aideront le lecteur à s'y retrouver dans ces « visages insolites », qui nous interpellent et sont par là-même une invitation pressante à revenir au mystère de l'Incarnation dans toute sa splendide vérité et aux exigences pratiques qui en découlent.

Jésus : raison et foi[15] comporte deux parties. La première est une étude de sept lectures contemporaines et non chrétiennes de la figure de Jésus ; nous y sont présentés K. Jaspers, pour qui Jésus est l'homme qui a donné la mesure de l'humain, E. Bloch, qui base sur lui son « principe espérance », trois athées marxistes (Kolakowski, Gardavský et Machovec) ; E. Fromm, qui relie la théorie psychanalytique de Freud à la critique marxiste de la société et analyse l'évolution qui va de l'entrée en scène de Jésus à la foi en lui comme Fils incarné de Dieu, S. Ben-Chorin, qui montre dans « le frère Jésus » le fils prodigue de la parabole rentrant, après deux mille ans d'errance à l'étranger, dans la maison paternelle, le

15. Th. PRÖPPER, *Jésus : raison et foi.* Théologiens et philosophes dans le débat christologique contemporain, coll. Jésus et Jésus-Christ, 5. Paris-Tournai,

peuple juif, son propre peuple. Ces diverses images de Jésus sont brièvement considérées dans le cadre de leurs présupposés méthodologiques et théoriques ; elles sont éclairées à partir de leur situation sociale et de leurs intérêts pratiques.

La seconde partie reprend et synthétise les remarques et interrogations critiques qui terminent chacun des exposés de la première partie. Elle le fait en six thèses, groupées en deux sections : l'une s'efforce d'éclairer l'intelligence que la christologie a d'elle-même, l'autre essaie de déterminer les critères généraux d'un dialogue sur Jésus. Le premier groupe de thèses établit qu'on ne peut dissocier la résurrection de la vie terrestre de Jésus, il précise la nécessité du développement de la christologie et les conditions de validité de ses formulations : s'efforcer de dégager le contenu spécifique et la signification unique de la venue de Jésus en explicitant leurs implications et leurs présupposés ; il montre enfin que c'est en Jésus-Christ que la création se révèle comme étant déjà un fruit de l'amour : « Parce que Dieu est venu dans sa *propriété* (la création), l'homme pouvait le recevoir ; pourtant, il devait venir *lui-même,* si son amour devait rester libre, et il devait venir comme *homme,* s'il voulait établir le règne de son amour et achever en lui la vocation de l'homme à la liberté » (167). Dans l'autre groupe de thèses, l'auteur marque les conditions requises pour que la prédication chrétienne soit soutenus par la théologie scientifique. Outre les réflexions sur l'originalité de la foi et son harmonie interne, la théologie se trouve devant une triple tâche : une recherche historique qui mette en lumière le Jésus terrestre et la prétention définitive que sa résurrection justifie, une argumentation philosophique qui expose dans quelle mesure tout homme est (en droit) interpellé par cet événement, même si le sens ainsi révélé dépasse ses possibilités et peut-être même ses espérances actuelles, un lien avec la praxis, qu'il faut rappeler sans relâche à son devoir de suivre pleinement l'exemple de Jésus.

L'intérêt de cette contribution vient non seulement des renseignements qu'elle fournit sur les tendances contemporaines, mais surtout du fait qu'elle attire l'attention sur les présupposés, philosophiques et autres, des diverses options et montre la nécessité, pour la christologie, de recourir elle-même à un instrument philosophique valable, sans négliger la mise en pratique de ce que la foi nous enseigne.

L'intérêt majeur de *Jésus pour les athées* [16] réside dans le fait qu'un marxiste authentique (athéisme compris) y révèle un intérêt passionné et positif pour Jésus, son message et sa réalité historique. Un premier chapitre, fondamental,

16. M. MACHOVEC, *Jésus pour les athées,* coll. Jésus et Jésus-Christ, 5. Paris-Tournai, Desclée, 1978, 20 × 13, 306 p., 365 FB.

précise bien quelles sont les évidences (les « dogmes *sui generis* », dit l'auteur) d'un vrai marxiste et quelle est sa méthodologie (explication par les circonstances socio-économiques) ; il étudie aussi les raisons qui ont provoqué l'apparition du « marxisme moderne » : fidélité à Marx et faits nouveaux apparus dans l'histoire du monde, spécialement en Occident. Les succès mêmes du marxisme ont révélé de nouveaux problèmes et rendu plus d'un penseur attentif à la personne et au message de Jésus. Certes, la présentation que Machovec nous en donne se tient toujours à l'écart de l'hypothèse du « surnaturel » et du « miraculeux », mais elle prétend bien ne dévaluer en rien le « phénomène Jésus » (cf. p. 282). Si la foi chrétienne ne trouve pas son compte dans ces pages, cela ne veut pas dire pour autant que le croyant ne puisse se mettre à l'écoute d'un athée sincère qui retrouve, au prix d'une recherche patiente et digne de notre respect, un certain nombre de ces vérités qui nous paraissent tellement aller de soi que nous négligeons parfois d'essayer d'en vivre. De s'ouvrir à ce qu'autrui peut apporter (règle d'or de tout dialogue) permettra sans doute aux chrétiens, convaincus de la valeur de notre foi et soucieux pourtant de ne pas discréditer les expériences significatives vécues par d'autres, de frayer la voie à une annonce de Jésus-Christ qui puisse être entendue aujourd'hui.

Conformément au plan de la collection « Jésus et Jésus-Christ », désireuse d'aider à un échange serein et constructif entre tous ceux qui se réfèrent à Jésus de Nazareth, *Fils de Joseph ?* [17], de Pinchas Lapide, nous décrit Jésus dans le judaïsme, aujourd'hui surtout, mais avec quelques incursions dans le passé. L'ouvrage comporte trois parties : une enquête sur cent quatre-vingt-sept publications concernant Jésus parues en hébreu depuis la fondation du nouvel état d'Israël ; une analyse de la figure de Jésus à travers dix manuels d'histoire actuellement utilisés dans les écoles israéliennes ; une présentation de l'attitude de quarante personnalités juives, de la naissance du christianisme à nos jours, par rapport à Jésus et aux chrétiens.

A plus d'un parmi nous cet ensemble révélera des aspects inconnus ou méconnus de l'histoire des faits et des idées dans notre monde occidental. Plus d'une fois, ils feront rougir de honte les disciples du Christ devant les horreurs que des chrétiens ont pu commettre au nom de la foi en celui qui a prêché l'amour des ennemis (sans vouloir excuser ces atrocités, souvenons-nous qu'elles sont le fruit normal du fanatisme religieux : qu'on se rappelle l'Inquisition, la Saint-Barthélemy, les querelles religieuses qui déchirent actuellement l'Irlande, pour n'en donner que quelques exemples). Mais, comme le dit Joseph Doré, directeur de la collection, il serait désastreux que nous ne sachions que nous offusquer. En effet, l'intérêt porté à Jésus correspond à un revirement considérable (et relativement récent) de l'attitude juive envers lui. Si nous croyons sincèrement au réalisme de l'incarnation, l'enracinement juif de Jésus dans son peuple, sa langue, sa foi, ne peuvent que nous éclairer davantage sur sa personne et son œuvre. Mais cette découverte par les Juifs d'aujourd'hui d'un Jésus plus proche d'eux qu'ils ne le croyaient, loin de masquer la différence entre eux et nous, fait mieux apparaître le nœud du problème œcuménique, fort bien résumé dans ces lignes du rabbin Stephen S. Wise (1874-1949) : « Jésus était un homme, et non pas Dieu. Jésus était un Juif, pas un chrétien. Les Juifs n'ont jamais rejeté Jésus, le Juif. Les chrétiens, dans l'ensemble et au fond, n'ont pas accepté Jésus le Juif et ils ne l'ont pas suivi » (cité p. 8). Comment donnerons-nous une réponse proprement chrétienne à ces propositions (sans oublier la dernière) ?

17. P. LAPIDE, *Fils de Joseph ?* Jésus dans le judaïsme d'aujourd'hui et d'hier, coll. Jésus et Jésus-Christ, 2. Paris-Tournai, Desclée, 1978, 20 × 13, 192 p.

Constitué par un choix de textes parus dans la revue *Jésus*, le *Dossier Jésus* [18], les éditeurs nous en préviennent, est un recueil « hétéroclite (qui) présente, à côté d'articles scientifiques, un essai ou le compte rendu d'un livre ». Ces contributions sont groupées sous trois rubriques : Jésus aux origines, Jésus aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, Jésus aujourd'hui (dans les chemins actuels du savoir — dans les consciences). Certaines contributions historiques ne manquent pas d'intérêt, car elles révèlent des aspects moins connus d'auteurs tels que Renan, Loisy, etc. A d'autres essais, par contre, on serait tenté d'appliquer la conclusion qu'A. Lion donne à sa contribution sur les « Christs utopiques » : « pour que Jésus puisse vraiment vous servir, commencez par le refaire à votre image » (57). En nous aidant à prendre conscience d'une certaine diffusion de ces opinions, même parmi des catholiques, ce livre aura sans doute quelque utilité.

IV

Dès la première ligne de son beau livre *Le Christ de Dieu* [19], Jean-Noël Bezançon nous accule à l'essentiel : « Jésus, Fils de Dieu, est-ce une vraie question ? . . . Est-il vital pour nous que Jésus soit ' le Fils de Dieu ' ? » En des pages simples, claires et solides, il campe d'abord l'Eglise face à la divinité du Christ : vérité transmise, vérité qui est le dernier mot de l'identité de Jésus de Nazareth, vérité dont nous vivons ; il montre que ces trois approches sont indissociables pour nous comme elles l'ont été tout au long de l'histoire de l'Eglise. L'auteur nous invite ensuite à réfléchir au salut que Jésus nous apporte : s'il est vraiment partage, en lui, de la vie trinitaire elle-même, alors oui, il nous importe « que ' le même ', comme se plaît à le répéter Cyrille d'Alexandrie, soit à la fois notre Dieu et notre frère, il y va alors de notre salut » (34). Le point de départ de cette découverte, c'est Pâques, c'est la résurrection : c'est à partir d'elle que les apôtres, qui en ont été les témoins, ont puisé « dans l'arsenal de leur expérience de quoi cerner le moins mal possible ce qui, de toutes façons, reste indicible » (39). Et l'auteur de remarquer avec grande justesse : « C'est pourquoi, même si certaines expressions ont été privilégiées par la Tradition, il ne faut pas s'y attacher comme si elles étaient la foi elle-même : la foi ne porte pas sur les mots, mais sur ce qu'ils visent humainement, maladroitement » (*ibid.*). A partir de la résurrection et de la lumière qu'elle projetait sur la vie terrestre de Jésus, les disciples ont de mieux en mieux compris les attitudes et les paroles du Maître, sa fidélité à ce qu'il est (le Fils de Dieu) jusqu'à en mourir : cette

18. G. Bessière e.a., *Dossier Jésus. Recherches nouvelles*, Lyon, Ed. du Chalet, 1977, 22 × 18, 173 p., 37 FF.

19. J.-M. Bezançon, *Le Christ de Dieu*. Jésus Fils de Dieu, Comment réaffirmer sa divinité. Un chemin pour aujourd'hui, coll. Croire aujourd'hui, Paris, Desclée De Brouwer - Bellarmin, 1980, 20 × 13, 188 p.

prétention, blasphématoire pour un Juif croyant, fut la cause décisive de sa mise à mort. Approfondissant, à la lumière de l'Esprit, leur méditation, les disciples se rendront compte que Jésus est le Fils de Dieu dès le début (ce que met en lumière sa conception virginale) et même qu'il est au commencement de tout, comme le proclament l'hymne aux Colossiens et le Prologue de saint Jean. L'enjeu, l'auteur nous le rappelle, « n'est pas secondaire : invités à partager la vie de Jésus et pas seulement à le suivre, nous pouvons partager en lui la vie même de Dieu. Il y va donc de notre idée du « salut », c'est-à-dire de ce à quoi l'homme est appelé ; il y va de notre idée de l'homme » (93). Et pourtant, les chrétiens n'ont qu'un seul Dieu, même s'ils proclament que Jésus est le Fils de Dieu et lui est « consubstantiel ». On n'apprendra pas sans intérêt que ce mot, « difficile et un peu barbare... l'était déjà pour ceux qui décidèrent de l'insérer ainsi dans l'expression de la foi » (123), parce qu'il était le seul à situer clairement « la limite de l'orthodoxie entre ceux qui professaient que le Fils de Dieu n'était qu'une créature... et la foi traditionnelle » (*ibid.*). Ce qui est en jeu, de nouveau, dans ce mystère le plus profond de notre foi, l'auteur le résume en ces lignes : « Un Dieu qui ne serait pas Trinité ne serait plus partage. Or c'est ce partage qui est pour nous la vie et le salut » (121). Et cependant ce Jésus, vraiment Dieu et vraiment homme, est un seul Christ, ce que l'auteur exprime en cette formule frappante : « la divinité de Jésus, ce n'est pas Jésus vu de dos : c'est la vérité de son visage d'homme » (130). Et ce visage est vrai, comme est réelle son humanité : sur la « foi » de Jésus, son obéissance, sa liberté, sa conscience, on trouve des pages que nous regrettons de ne pouvoir citer, mais qu'il faut lire, tant elles sonnent juste. Telle est bien la qualité maîtresse de ces pages admirables qui retrouvent, avec un grand bonheur d'expression, l'élan qui anima, dès les débuts, la recherche passionnée des disciples et de l'Eglise sur Jésus : si la grande tradition n'a jamais séparé la personne de Jésus (christologie) de son rôle pour nous (sotériologie), c'est que, dans les deux cas, il y va de notre salut, qui est participation à la vie même de Dieu.

Le problème christologique actuel [20] présente, en une brève synthèse, ce qui reste fondamental dans le visage du Christ en ce XX^e^ siècle. Il le fait dans les termes mêmes dans lesquels l'Eglie présente traditionnellement cette vérité à notre foi. Un premier chapitre esquisse les enjeux du débat autour de la personne de Jésus ; il précise la foi de l'Eglise telle qu'elle s'est formulée dans les grands conciles christologiques, dont la doctrine est normative aujourd'hui encore, puis il examine le donné évangélique : valeur des textes, paroles et

20. J. GALOT, *Le problème christologique actuel*, coll. Esprit et Vie, 6, Chambray-les-Tours, C.L.D., 1979, 20 × 13, 109 p.

gestes authentiques du Seigneur, témoignage de Jésus sur lui-même, conscience de sa mission rédemptrice, miracles et résurrection, conception virginale, unité de la christologie des divers auteurs du Nouveau Testament. Ce chapitre se conclut par des réflexions sur « Christologie et anthropologie » : le P. Galot y précise que la révélation et l'œuvre rédemptrice, si elles rendent l'homme plus homme, le font en lui offrant un idéal qui dépasse le plan de l'humanisation, et qui est une participation réelle à la divinité (la « divinisation » chère aux Pères grecs). Un second chapitre étudie l'œuvre de Jésus, il montre que celle-ci est fondée sur sa nature : c'est parce que le Christ est le Fils de Dieu incarné que la libération qu'il nous offre dépasse, en les incluant, toutes les libérations humaines ; c'est pour le même motif que son sacrifice a valeur expiatoire pour l'humanité entière et que sa résurrection a une portée sotériologique. Un troisième chapitre examine, par manière d'appendice, la doctrine de l'Epître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ. Conformément au plan de la collection, l'exposé est simple, sans abus de termes techniques ni de références (encore que l'on pressente toujours, derrière les énoncés, une vaste information). Quelques indications bibliographiques aideront à poursuivre l'étude. Cette présentation claire et cohérente de la doctrine traditionnelle aidera ceux qui souhaitent mieux connaître et comprendre celle-ci.

Après avoir reconnu, dans un autre ouvrage, notre angoisse et notre lutte pour l'espérance « contre toute espérance », et constaté ensuite le terrible pouvoir du mal, le P. Bro nous donne dans *Jésus ou rien* [21], en des entretiens vibrants de foi, la seule réponse qui existe pour lui : Jésus-Christ. Pas une idée, pas un projet, mais quelqu'un. De ce Jésus, l'auteur nous dit : « Le Christ est ma vie. C'est tout... C'est précisément parce que je ne suis pas un saint que j'ai envie de parler du Christ » (7-8). C'est ce qu'il fait en des pages solides, savoureuses, dont les exemples nous touchent par leur simplicité et la foi vécue qu'ils révèlent. Il n'est guère possible de résumer ces brefs chapitres, qui abordent avec franchise les questions même les plus brûlantes (par exemple : « Et si le tombeau n'était pas vide ? ») et leur donnent la réponse d'une foi éclairée s'appuyant sur une théologie sûre, qui affleure sans cesse mais n'alourdit jamais le texte.

L'homme de Dieu [22] achève la trilogie projetée par Bernard Ronze, qui avait déjà publié *L'homme de quantité* (cf. *NRT*, 1978, 925 s.) et *L'homme de foi*. Le but de ce livre est de nous faire saisir l'événement du Christ « par les racines et non en surface ». Que le voyage à travers l'histoire auquel l'auteur nous convie soit déroutant pour nos modes habituels de penser, il ne nous le cache pas : dès l'introduction, nous sommes avertis que la clé de compréhension sera le paradoxe, pierre angulaire de la vie de Jésus et de notre foi en lui. Aussi sommes-nous d'abord amenés à considérer l'histoire de Jésus comme déchirure de l'histoire (première partie) pour découvrir, dans la seconde partie, que la déchirure de l'histoire est la venue du royaume en Jésus, vrai Dieu et vrai homme. L'inconvénient du genre littéraire adopté par l'auteur est de déconcerter parfois le lecteur, voire de le choquer çà et là par une expression moins nuancée qu'on ne l'attendrait. Mais, pour qui accepte le défi, l'avantage de cette présentation est de l'obliger à réfléchir et « à briser l'os pour en sucer la substantifique moelle ».

---

21. B. Bro, O.P., *Jésus-Christ ou rien*, coll. Epiphanie, Paris, Ed. du Cerf, 1977, 19 × 13, 375 p., 39 FF.

22. B. Ronze, *L'homme de Dieu*, coll. Connivence, Paris, Desclée De Brouwer, 1979, 21 × 14, 220 p., 499 FB.

Dans son *Jésus* [23], Franco Zeffirelli raconte comment il s'est décidé à entreprendre son film sur Jésus de Nazareth ; il décrit de façon fort vivante les recherches auxquelles il se livra pour trouver les endroits et les personnages qui lui permirent de le réaliser. Ce qu'il y a de plus intéressant dans cette relation du point de vue de notre chronique, c'est la nécessité qui s'est imposée à l'artiste de se faire une image de Jésus et de son entourage pour pouvoir porter ces réalités à l'écran. Et ce qui laisse pressentir que cette image est fondamentalement juste, c'est l'aveu, qu'il nous fait, des limites qu'il a senti ne pouvoir dépasser : il y a, dans la vie et la personne de Jésus, quelque chose d'indicible, son mystère.

V

Troisième volume de la trilogie consacrée par Georges Morel à ses *Questions d'homme, Jésus dans la théorie chrétienne* [24] est un examen critique du dogme chrétien central, la divinité de Jésus, vrai homme et vrai Dieu (et l'auteur a parfaitement raison de voir dans cette affirmation le cœur même du christianisme et de sa révélation). Le premier et le dernier chapitres de ce livre contiennent des passages où Morel fait preuve de beaucoup de finesse dans l'interprétation et d'une réelle sympathie pour Jésus de Nazareth (la couverture du livre parle de « quelque chose comme une immense sympathie déçue, mais qui demeure »). Mais ce qui rebute et finit par lasser dans cet ouvrage d'une érudition étonnante, c'est le préjugé rationaliste qui affleure sans cesse. Donnons-en quelques exemples. Affirmer que Dieu « s'est offert autant à tous, parce qu'il s'est offert intégralement et sans réserves, et qu'il ne pouvait s'offrir davantage » (69) et parce qu'il est « cet amour, dont l'essence est de se révéler intégralement, sans privilèges et sans acception de peuple ou de personne » (104), n'est-ce pas céder à ce que Paul Hubin, dans un autre contexte, a qualifié de « tentation scientifique de prêter à Dieu l'anonymat universel d'une grande loi » ? Sans compter qu'il y a quelque suffisance à prétendre savoir de façon apodictique que ce Dieu, qui est amour, ne pouvait s'offrir davantage (et ne jouissait donc, sans doute, d'aucune liberté, d'aucune spontanéité dans le don).

Quant aux pages où l'auteur pense démontrer que, si le Christ est vraiment homme (ce que montrent à l'évidence les évangiles), « il n'est pas Dieu et ne peut pas l'être, puisqu'il ne peut pas être deux sujets à la fois », cet argument, basé sur l'identification pratique entre sujet et liberté, rappelle étrangement les difficultés

23. Fr. ZEFFIRELLI, *Jésus*, Paris, P. Belfond, 1978, 22 × 14, 187 p.
24. G. MOREL, *Questions d'homme. Jésus dans la théorie chrétienne*, coll. Présence et pensée, Paris, Aubier, 1977, 22 × 14, 220 p.

auxquelles se sont heurtés les premiers siècles chrétiens ; dans un autre vocabulaire, c'est le même problème de distinguer entre « personne » et « nature » (comme on le disait alors) et d'admettre que le cas unique de Jésus puisse nous inviter à affiner nos concepts philosophiques.

De même, c'est une bien pauvre théorie du signe qui sous-tend la critique, que l'auteur estime radicale, de l'Eucharistie sacrement et présence réelle du Christ. Morel semble ignorer ici les études pénétrantes, de Karl Rahner notamment, sur le *Realsymbol*, ce symbole au sens le plus riche du terme, dans lequel la personne se donne réellement dans et par son « faire signe ». De plus, si l'auteur manifeste une connaissance encyclopédique des écrits théologiques chrétiens, qu'il ne se fait pas faute de citer pour en montrer les faiblesses, voire les contradictions, nous n'oserions pas affirmer qu'il le fait toujours en respectant la pensée de ces auteurs ; mais l'examen de ceci nous mènerait trop loin. A supposer même qu'il ait raison dans chacune de ses critiques, on n'échappe pas à l'impression qu'il est en train de juger de l'océan d'après l'écume et les débris que celui-ci laisse sur la plage. Le plus triste, c'est que la première victime de cette « myopie » est celui qui se prive ainsi de la possibilité de découvrir « la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur (de) l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance » (*Ep 3*, 19).

Ce n'est pas sans tristesse que l'on referme *Les mémoires de Jésus* [25], livre dans lequel Jean-Claude Barreau déploie un réel talent pour nous faire découvrir « un personnage fascinant et l'arracher au faux respect qui le momifie » (230). Celui qu'il campe devant nous est un Juif pieux, fils de Marie et de Joseph, qui se marie, comme tout bon Juif était normalement tenu de le faire, perd très tôt une épouse tendrement aimée et sent petit à petit grandir en lui l'appel à être le Messie qui sauvera son peuple en le convertissant. Ceci amène l'auteur à donner un certain nombre de « coups de pouce » au texte évangélique. Par exemple, le récit de l'Annonciation est compris par Marie comme l'ordre divin d'inaugurer sans tarder sa vie conjugale avec Joseph. Ce que nous appelons « la multiplication des pains » aurait consisté à forcer quelque peu la main à une famille riche qui pique-niquait aux environs avec de nombreuses provisions. Certes, aucune de ces « retouches » n'est de mauvais goût. Barreau pense même tenir compte ainsi des recherches des historiens et des exégètes qui « savent aujourd'hui décrypter le genre littéraire 'évangile' » (229). Donnons-lui acte de cette intention et de la déclaration où il se dit, pour sa part, croyant (*ibid.*), car c'est là, sans doute, que se joue son drame personnel : n'aurait-il pas découvert ou redécouvert la parfaite humanité de Jésus, que lui avait peut-être masquée un enseignement sclérosé, avec un tel enthousiasme que ceci lui a voilé ce qu'a d'unique celui qui est bien l'un des nôtres : ce Jésus est, en même temps et dans l'unité d'une même personne, le propre Fils de Dieu. Puisse l'auteur progresser dans sa recherche, relire les Ecritures en se guidant sur d'autres

25. J.-Cl. BARREAU, *Les mémoires de Jésus*, Paris, J.-Cl. Lattès, 1978, 21 × 13, 231 p., 38 FF.

exégètes, non moins valables que ses maîtres à penser actuels, et y découvrir que « la divinité de Jésus... c'est la vérité de son visage d'Homme » (Jean-Noël Bezançon).

VI

Quatre convictions sont à la base de *Christ proclaimed* [26], nous dit le P. Frans Jozef van Beeck : le désir, largement répandu, d'une expérience de l'identité chrétienne ; l'assurance que celle-ci s'exprime premièrement dans le culte et le témoignage ; le principe selon lequel les assertions doivent être comprises à la lumière des intentions, des sentiments et des situations de ceux qui les profèrent et les entendent ; le fait que le culte et le témoignage chrétiens vivants sont inspirés par la présence du Christ vivant dans l'Esprit.

Une première partie nous invite à trois conversions : passer d'une théologie de l'Eglise à une considération sur l'identité chrétienne ; accorder moins d'importance à un discours sur Dieu qu'à une étude du fait que représente le Jésus de l'histoire ; attendre plus de la rhétorique que de la logique. L'auteur introduit ici un concept qui joue un rôle essentiel dans son livre, celui de « rhétorique » : « celle-ci est la somme de tous ces éléments et aspects du langage qui montrent que celui-ci est premièrement une activité située et, sur cette base seulement, un acte de connaissance... c'est le langage en tant qu'il manifeste le processus de l'articulation intelligente de ces expériences de situation, de rencontre, de transcendance et de changement » (101).

Dans une seconde partie, nous sommes conduits à remonter à la source, à retrouver les aspects rhétoriques du Nouveau Testament. L'auteur y met, entre autres, en évidence que la réponse chrétienne au Christ surpasse la connaissance : « aucun discernement pris en lui-même ne peut être autorisé à mener à des conclusions qui restreignent ou démentent l'engagement et aucun discernement ne peut prétendre à être le seul porteur de l'engagement » (128). Au long de ces chapitres, l'auteur explique et développe les trois aspects qu'il découvre dans la rhétorique christologique du Nouveau Testament : elle est une rhétorique d'inclusion (rien d'humain n'est étranger au Christ), d'obéissance (tout ce qui nous intéresse doit perdre son auto-suffisance et se soumettre à la présidence du Christ) et d'espoir (dans cet abandon au Christ, tous nos centres d'intérêt deviennent le matériau d'un espoir plein de confiance). A la fin de cette partie, l'auteur établit ce qui est pour lui

26. Fr.J. VAN BEECK, S.J., *Christ Proclaimed.* Christology as Rhetoric, coll. Theological Inquiries. New York, Paulist Press, 1979. 20 × 13, XIII-616 p., $ 8.95.

un principe fondamental : « aucune assertion faite en christologie ne peut être autorisée à atténuer (*qualify*) la résurrection du Christ » (253). « L'acte direct de foi est le corrélatif de la présence du Christ dans l'Esprit en vertu de son exaltation » (cf. *ibid.*).

Une troisième partie nous oriente vers une synthèse ouverte (*open-ended*) où l'on retrouve les trois rhétoriques décrites ci-dessus. A cause de la place unique occupée par la résurrection, le fait chrétien originel est l'auto-expression de l'Eglise en réponse à la présence, dans l'Esprit, de Jésus vivant (rhétorique de l'espoir). Cette même place centrale de la résurrection doit nous servir de point de départ pour la christologie, si nous entendons montrer que « Jésus, dans sa personne même, est absolument irréductible à sa propre individualité concrète » (Vl. Lossky). Pour saisir son identité « relationnelle », il faut avoir présents à l'esprit à la fois la nature concrète, factuelle et donc gratuite de sa relation à Dieu et, en conséquence, le motif adéquat de sa propre présence active à tous. C'est en vertu de la réalité de Dieu pour lui qu'il est en vérité l'Homme pour les autres (rhétorique de l'inclusion). Et parce que l'Eglise y est appelée en vertu de son espoir engendré par le Christ ressuscité, elle ne peut se dispenser, même en christologie, d'imiter le Christ dans sa patience et son hospitalité pour les centres d'intérêt de ce monde, sans toutefois se vendre à eux. Un dernier chapitre esquisse deux cas où cette hospitalité a été exercée en dehors de la tradition classique, celui de Jean Eudes dans la dévotion aux cœurs de Jésus et de Marie comme brûlants foyers d'amour, et la présentation par Fr. Schleiermacher du Christ comme médiateur de notre connaissance de Dieu.

Nous espérons que ce résumé n'aura pas été trop infidèle à une pensée difficile à cerner pour qui n'est pas un familier des théories modernes du langage. A cette première difficulté s'ajoutent l'abondance et la variété de l'information de l'auteur : théologiens, philosophes, poètes, littérateurs, etc., sont fréquemment cités, voire exposés et discutés en plusieurs pages. Sauf erreur, nous nous trouvons devant un essai, remarquable d'érudition et de finesse, d'utiliser les ressources de la linguistique moderne pour réinterpréter le dogme christologique autrement que ne l'a fait la théologie classique du Verbe incarné, s'appuyant sur les définitions de Chalcédoine. Mais ceci nous paraît précisément constituer les pieds d'argile de cette colossale statue. Et cependant nous avions espéré jusqu'au bout, car l'intention de l'auteur est bien de respecter tout ce qu'il y a de valable dans la grande tradition. A plusieurs reprises, nous nous sommes demandé si la formule de Lossky, qu'il affectionne : « L'homme-Jésus est absolument irréductible à sa propre personne humaine » ne lui ouvrirait pas la voie. Nous craignons qu'il ne l'ait

fermée lui-même en recourant au « retournement » proposé par Schoonenberg pour rendre justice à la pleine humanité de Jésus. Certes, van Beeck se sépare en partie de son collègue et ami (dont il trouve la christologie trop centrée sur l'individu Jésus). Mais il écrit : « Ce que la tradition présente comme ' nature humaine enhypostasiée ', nous l'appelons ' la personne humaine de Jésus-Christ dans sa nature individuelle concrète ' ; ce que la tradition nomme ' l'hypostase (ou la personne) du Logos ', nous l'appelons ' l'irréductibilité absolue de Jésus à sa propre nature concrète en vertu de son abandon total au Père '. Cet abandon-en-relation dénote la qualité interne de ce que la tradition a désigné comme la consubstantialité du Christ avec le Père » (422-423). Et encore : « Si nous définissons le mystère de Jésus dans les termes de son être-en-relation avec le Père, nous devons également dire que sa divinité est une affaire de réalité et de grâce » (427 ; « *a matter of actuality and grace* », nous serions tentés de dire : une question de présence gracieuse). Reprenant aux scotistes notamment leur distinction de *modus realis essendi,* l'auteur précise ainsi en quoi il se distingue d'eux : au lieu d'une union entre le Logos et l'humanité concrète de Jésus, il propose « de considérer le Logos comme ce *modus* de l'humanité concrète de Jésus en vertu duquel il est irréductible à sa propre nature et totalement référé au Père dans l'Esprit Saint » (432). « L'identité relationnelle de Jésus — sans être en elle-même de nature substantielle, mais un *modus* absolument gratuit — détermine totalement son individualité humaine » (437-438). « L'être-relié au Père de Jésus est global et total, réel et gracieux. Ceci signifie que le *modus essendi* de Jésus, son être-relié au Père, son identité relationnelle, qui est le pinacle de la grâce et qui révèle la nature divine comme grâce, est le facteur décisif dans sa personne, et non sa réalité de créature. Le mode d'être-relié encastre, intensifie et porte totalement la personne humaine individuelle de Jésus » (457).

Nous avons tenu à citer longuement ces textes nuancés mais qui ne laissent, nous le craignons, guère de doute sur la pensée de l'auteur : Jésus est une personne humaine unie au Père par grâce, de telle sorte que sa « divinité » est identique à son attitude de totale réceptivité (cf. p. 418). Si telle est bien la thèse de l'auteur, nous ne voyons vraiment pas comment elle échappe au reproche d'adoptianisme. Nous ne voyons pas non plus — et sans doute l'auteur sera-t-il plus sensible encore à cette remarque — comment il échappe lui-même au reproche d'avoir atténué la résurrection et l'acte direct de foi qu'elle a suscité dans la communauté primitive : d'où tire-t-il en effet que c'est « dans une exagération audacieuse que la *parrhesia* (audace confiante) chrétienne a pu arriver à ren-

verser les termes » (436), c'est-à-dire à traiter comme une hypostase ce qui, pour notre auteur, ne peut être qu'un mode d'être ? Nous qui n'avons pas été témoins directs de la résurrection, ne devrions-nous pas faire confiance à ceux qui en ont été les bénéficiaires et y ont eu la révélation que ce Jésus, dont l'humanité bien réelle ne pouvait faire aucun doute pour eux, était cependant personnellement le propre Fils de Dieu ?

S'il y a beaucoup d'excellentes choses dans ces pages, tout ce qu'elles ont de bon et d'enrichissant pourrait être conservé dans une saine christologie traditionnelle (non pas dans les déviations que l'auteur semble seules connaître et qu'il se plaît à lui reprocher, ce qui l'amène, nous le craignons, « à jeter le bébé avec l'eau du bain »). Il suffirait d'y tenir compte d'une pénétrante réflexion de K. Rahner : plus une créature est proche de Dieu, plus elle est libre ; l'humanité de Jésus étant le sommet de la création, elle est donc nécessairement libre d'une liberté parfaite. Le « comment » de cette liberté, que l'auteur s'efforce de scruter, est précisément le mystère de l'incarnation.

Lorsqu'un auteur consacre à Jésus deux volumes de 800 à 900 pages chacun, dans une langue d'une technicité que relèvent même ses meilleurs amis, et qu'il conclut le second par l'aveu qu'il n'est pas encore arrivé à expliciter la pneumatologie et l'ecclésiologie sous-jacentes à cette double recherche, il y a de quoi expliquer (et excuser sans doute) les réactions en sens divers que provoque cette œuvre imposante par sa masse, son érudition et le succès de librairie qu'elle représente. Cela se comprend d'autant mieux que le P. Schillebeeckx a parfois des énoncés qui, pris en eux-mêmes, semblent vouloir dire tout ce qu'est Jésus, tout ce que représente être chrétien aujourd'hui. Par exemple : « D'après la foi chrétienne, Jésus est, de ce fait a) la révélation décisive et définitive de Dieu, et b) en cela, il nous fait voir en même temps ce que nous, les hommes, pouvons et proprement devons être et comment »[27]. C'est très vrai, mais est-ce le tout de notre foi ?

Le premier volume du P. Schillebeeckx (cf. *NRT*, 1977, 224-228) se présentait comme une recherche, au moyen de toutes les données de la science, sur le Jésus historique tel que nous pouvons le retrouver dans les documents et leur préhistoire. Le second prend les textes néo-testamentaires comme tels et s'efforce de découvrir comment les premiers chrétiens ont vécu et thématisé le sa-

27. H. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*. Zwischenbericht über die Prolegomene zu einer Christologie, coll. Quaestiones disputatae, 78, Fribourg-en-Br., Herder, 1979, 21 × 14, 150 p., 28,50 DM. — Les chiffres placés entre parenthèses dans notre texte renvoient aux pages de ce volume, que nous avons reçu pour recension. Ici, p. 148.

lut en et par Jésus, et il se demande à travers quelles médiations historiques (alors et aujourd'hui) ce témoignage néo-testamentaire constitue une orientation normative pour notre expérience et notre interprétation du salut en Jésus. Ceci laisse pressentir les divisions de ce volume : une première partie compare l'autorité de nouvelles expériences et celle du Nouveau Testament ; une seconde présente la (ou les) théologies néotestamentaires de l'expérience de la grâce. Après une brève réflexion sur les éléments structurels de ces théologies (3e partie), une quatrième partie s'intitule : « L'honneur de Dieu et l'être-homme avec vérité, bonté et bonheur ».

Dans un petit livre intermédiaire, l'auteur annonce un troisième ouvrage et nous livre quelques réflexions sur les présupposés, les principes de compréhension et la méthode d'interprétation qui sont à la base de sa recherche. Il conclut celle-ci par la remarque suivante : « Dans le déploiement par étapes qui va d'une expérience de salut en Jésus à une christologie explicite, cette question (« Oui ou non, Jésus tel que vous le voyez est-il Dieu ? ») arrive encore trop tôt » (146).

Chacun a le droit d'avancer au pas qui est le sien. Ce qui, finalement, sera décisif, pour le rythme adopté et le chemin qu'on aura pris, c'est le terme auquel on parviendra. Entre temps, on ne peut guère que soumettre à l'auteur quelques points d'interrogation (d'inégale importance) sur sa méthode et marquer quels sont les espoirs que l'on place dans le troisième volume qu'il annonce.

Il arrive fréquemment au P. Schillebeeckx de parler de vues « divergentes », qu'il s'agisse de la christologie des divers auteurs du Nouveau Testament, de leur présentation du salut, etc. On peut se demander si l'emploi de pareille expression n'inclut pas un « préjugé ». Que les mots par lesquels les divers auteurs s'efforcent de caractériser Jésus et de décrire son œuvre soient « différents », nul ne le niera. Autre chose est de les déclarer « divergents ». Est-ce que, même comme historien, l'on ne doit pas reconnaître que ces expressions ont convergé (sans être nivelées) dans la constitution du canon des Ecritures ? Et, comme théologien (ce que le P. Schillebeeckx prétend bien être), ne doit-on pas reconnaître que l'Eglise, sous la conduite de l'Esprit, a sanctionné toutes les ébauches qui visaient, fût-ce maladroitement, le seul et unique Jésus dans son mystère indicible (tandis qu'elle écartait les apocryphes, dont plusieurs divergeaient vraiment) ? Mais peut-être est-ce anticiper sur la pneumatologie qui nous est promise ?

A propos de la source « Q », l'auteur, dans son petit livre, se défend de l'avoir privilégiée aux dépens de saint Jean et de la tradition ecclésiastique. Reste néanmoins qu'il y fait largement appel. Or cette source « Q » est une reconstruction relativement ré-

cente. Et ceci fait question, quelle que soit la valeur de ce travail remarquable. Comment être sûr que l'on a retrouvé par là tout ce document (et non les seuls passages qui ont servi à plusieurs évangélistes) ? Si ce document a existé comme tel, que savons-nous de l'intention de son auteur ? Dans quel but et pour quel usage s'est-il pratiquement limité aux discours de Jésus ? Quelle place peut-on valablement donner, comme historien et comme théologien, à la christologie que l'on déduit du contenu de ce recueil (et, sans doute aussi, de ce qu'il ne contient pas) ?

Puisque le P. Schillebeeckx reconnaît que la résurrection de Jésus est le fondement de notre libération (c'est le titre, en allemand, du volume intermédiaire), il serait important que, dans le livre attendu, il s'explique sur le fait de cette résurrection (pas seulement sur les récits et leur genèse). La manière dont ce fait est compris est en effet essentielle pour une théologie des réalités terrestres : si le Christ est ressuscité tout entier (« corps et âme », disait la théologie), c'est que le salut qui nous est promis est un salut de l'homme tout entier. Et ceci implique que notre travail ici-bas a un sens, non seulement parce qu'il nous donne notre « visage d'éternité », mais aussi parce qu'il prépare, d'une façon mystérieuse qu'il n'est sans doute pas utile d'essayer d'imaginer, notre univers terrestre à la transformation par laquelle Dieu le fera entrer, lui aussi, dans la liberté glorieuse des fils de Dieu (*Rm 8*, 21).

Conduire les hommes d'aujourd'hui à reconnaître en Jésus la révélation décisive et définitive de Dieu reste un premier pas de grande valeur vers la découverte du mystère de sa personne. Et c'est beaucoup d'avoir amené tant d'incroyants et de « mal-croyants » à se poser le problème. Reste une dernière étape à franchir — et nous l'espérons du troisième volume annoncé — : montrer pourquoi Jésus est nécessairement la révélation décisive et définitive de Dieu. La théologie classique répond : « parce qu'il est le propre et unique Fils de Dieu incarné pour nous et pour notre salut ». Est-ce aussi la réponse que nous donnera le troisième volume, même s'il la formule peut-être en des termes « plus acceptables pour des oreilles modernes » ? Ce sera pour l'auteur une occasion de plus de faire progresser la recherche, dans la droite ligne de la Tradition.

Ceci fait apparaître un autre problème et un autre espoir que nous plaçons dans ce troisième volume. L'auteur termine la brochure « intermédiaire » en reconnaissant que le mystère du Christ « a reçu, à Nicée et à Chalcédoine une expression adaptée, mais conceptualisée dans une problématique ancienne vieillie » (149). Or les études du P. Grillmeier et d'autres savants ont montré que ces conciles, loin de représenter une hellénisation du dogme, ont été une défense du message authentique contre le danger que repré-

sentaient pour lui les philosophies du temps. Nous espérons donc que le P. Schillebeeckx nous présentera, en langage moderne, une formulation qui recouvre tout ce que Nicée et Chalcédoine ont défendu contre les erreurs de leur temps. Et la définition de Chalcédoine, ce n'est pas d'abord « une personne en deux natures », mais bien « un seul et le même Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ, le même parfait en divinité et parfait en humanité [28] ». Et cette confession de Jésus est, pour nous, la porte qui ouvre sur le mystère de la Trinité et sur l'appel qui nous est adressé à partager cette vie et cet échange d'amour qui est la vie même de Dieu en trois Personnes. Nous espérons fermement que la note [29] dans laquelle la « divinisation » nous est présentée comme un concept grec et est « démythologisée » en une simple imitation du Christ, notre modèle, ne représente pas le dernier mot du P. Schillebeeckx sur ce point, dont K. Rahner a raison de faire remarquer qu'il est « le message central du Nouveau Testament ».

Ces quelques indications montrent les espoirs que l'on place dans le volume annoncé. S'il les réalise, l'auteur aura vraiment fait œuvre de pionnier, ouvrant pour l'homme d'aujourd'hui un accès nouveau au Christ de toujours, reconnu dans la plénitude de sa personne. Souhaitons-lui bon succès dans cette entreprise gigantesque.

L'opuscule *Vingt propositions de « Etre chrétien »* [30] est un résumé, par Hans Küng lui-même, des grands thèmes de son livre. Sans pouvoir remplacer le contact direct avec celui-ci, ces pages seront néanmoins un guide pour ceux qui entreprendront la lecture de ce volumineux ouvrage. Car l'avantage d'un résumé, surtout lorsqu'il émane de l'auteur lui-même, est de mettre en lumière les structures de la pensée et ses articulations majeures. L'on pressent, à partir de formules comme « la spécificité chrétienne réside en Jésus-Christ lui-même », les raisons de l'attrait que le livre de Küng, traduit en plusieurs langues, exerce sur croyants, mal-croyants et incroyants. Mais, à voir ainsi apparaître l'ossature de la pensée de Küng, on perçoit mieux aussi les « limites » de son œuvre (pour employer un terme qui ne préjuge pas du jugement théologique à porter sur elles) : Jésus n'y apparaît que comme un modèle (prestigieux, certes). Nous n'en dirons pas davantage ici, la revue ayant déjà par deux fois rendu compte du livre *Etre chrétien* [31] et les recensions ci-dessous nous amenant à préciser les

28. L'appel à la distinction entre la notion de personne et celle de nature est précisément le point où le concile, tout en respectant le mystère du Christ, défend celui-ci contre les philosophies du temps : il montre par là qu'en Jésus l'unité et la « multiplicité » ne doivent pas être cherchées au même niveau, sans d'ailleurs expliquer le « comment », ce qui aurait été évacuer le mystère en prétendant en rendre raison — tentation sans cesse renaissante.

29. Note 18, Deel III, sectie III-IV, p. 591 du volume *Jezus, het verhaal van een levende.*

30. H. KÜNG, *Vingt propositions de « Etre chrétien »*, Paris, Ed. du Seuil, 1979, 21 × 14, 95 p.

31. G. DEJAIFVE, S.J., *Etre chrétien selon Hans Küng*, dans *NRT*, 1975, 251-266, pour l'édition allemande ; B. SESBOÜÉ, S.J., *Histoire et foi en théologie*, dans *NRT*, 1979, 18-22, lors de la parution de la traduction française.

faiblesses que des critiques de valeur dénoncent dans cette œuvre dont ils reconnaissent aussi les grandes qualités.

Jésus en débat [32] s'inscrit dans la ligne d'une recherche d'un dialogue constructif entre un juif, Pinchas Lapide (auteur du *Fils de Joseph?* recensé ci-dessus) et le chrétien Hans Küng. P. Lapide y expose et y défend les thèmes de son livre ; il nous montre pourquoi et jusqu'où un juif croyant d'aujourd'hui s'intéresse à Jésus, ce fils éminent de sa race. La question que lui pose Küng est bien celle qui se situe au cœur du problème : Jésus n'est-il que Jésus ou bien peut-il être reconnu comme « Jésus-Christ » (et nous ajouterions : dans quel sens précis) ? Dans le dialogue œcuménique (et cet échange, par la courtoisie de son ton, est un modèle du genre), la première démarche est sans doute d'amener le partenaire à comprendre pourquoi le Nazaréen est pour nous plus que « simplement Jésus ». Mais, si nous voulons présenter toute la foi chrétienne, ce premier pas n'est qu'un minimum, un seuil à franchir pour que puisse se poser la question fondamentale : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » et que soit donnée la réponse de la foi : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », au sens plénier que la Tradition a toujours reconnu. Que ces pages, qui nous présentent fort clairement le point de vue juif, nous laissent sur notre faim en ce qui concerne le Jésus auquel nous croyons, c'est peut-être une conséquence inévitable d'un dialogue qui ne veut pas brûler les étapes. Son grand mérite et son réel intérêt est d'être devenu possible. Mais on ne peut se dissimuler que la marche vers le Jésus de notre foi est longue encore. C'est aussi une question de loyauté dans le dialogue œcuménique.

Le recueil *Comment être chrétien ? La réponse de Hans Küng* [33], présenté et traduit par J.R. Armogathe (qui le conclut par une Postface), reproduit les cinq contributions de *Diskussion über Hans Küng* et les fait précéder par un article de D.G. Schultenover (traduit de l'anglais). Tous traitent de l'œuvre maîtresse de Küng, *Etre chrétien*. Les divers auteurs, dont la plupart sont des savants de réputation mondiale, mettent en lumière ce que le projet de Küng a d'original et de valable : il a voulu « donner, à l'usage des mal-croyants et des non-croyants de bonne foi, un aperçu global de l'être-chrétien plus apologétique et missionnaire que catéchétique ». Et la très large audience qu'il a obtenue, en Allemagne et ailleurs, montre qu'il a perçu un besoin réel de notre époque et s'est efforcé d'y donner une réponse qui parle à l'homme d'aujourd'hui. C'est tout à son honneur. Toutefois, nul ne l'ignore, *Etre chrétien* n'a été accueilli sans réserves ni par la Hiérarchie, ni par les théologiens. Relevons, dans les contributions qui nous sont offertes, les points principaux sur lesquels les auteurs se séparent de Küng et les questions qu'ils lui posent. W. Kasper se demande si on peut être chrétien sans tradition et constate que, pour Küng,

32. *Jésus en débat*. Dialogue entre Hans Küng et Pinchas Lapide. Invitation au débat par Joseph Doré, coll. Verse et Controverse, 19, Paris, Beauchesne, 1979, 22 × 11, 76 p., 30 FF.

33. J.R. ARMOGATHE, *Comment être chrétien ?* La réponse de Hans Küng, Paris, Desclée De Brouwer, 1979, 21 × 14, 156 p.

« la prééminence de l'Ecriture sur la Tradition devint de plus en plus une prééminence de l'Ecriture sur l'Eglise » (55), mais il note aussi que « l'Ecriture seule ne suffit pas à garantir une juste interprétation de l'Ecriture » (57). Le Card. Ratzinger, dans une analyse serrée des présupposés de l'œuvre de Küng, se demande qui est responsable du discours théologique. Il montre avec pertinence les dangers de la position où, « pour le contenu de la foi, le savant remplace le théologien et devient la seule instance de certitude » (75). Dans une « théologie sans dogme », l'auteur, incapable de nous transmettre « une certitude pour laquelle on peut vivre et mourir » (79), « devient un écrivain qui a peut-être un public plus large que le théologien, mais ôte au christianisme son sérieux fondamental au profit de l'intérêt problématique de la littérature » (82). C'est sur l'ecclésiologie de Küng que K. Rahner fait porter son examen. Si, comme l'affirme Küng, « Jésus n'a pas fondé l'Eglise, (qui) doit uniquement et exclusivement son origine à la confession de foi à Jésus de la communauté post-pascale » (90), n'est-ce pas tenir équivalemment que l'Eglise catholique romaine n'est, d'entrée de jeu, qu'une Eglise égale en droits, sous tous rapports, aux autres Eglises qui se réclament du Christ ? Il relève aussi la question posée par Küng : « Y a-t-il encore aujourd'hui des hommes qui veulent devenir Dieu (au sens des Pères grecs)? », question à laquelle celui-ci attend manifestement une réponse négative. Et Rahner d'avouer : « *c'est cette réponse négative qui m'a le plus choqué dans tout le livre* » (souligné par lui, p. 94). Il met en évidence que cette position, fruit de la disparition radicale d'une doctrine du Saint-Esprit, atteint le christianisme au cœur. Le P. Aloïs Grillmeier, éminent spécialiste des conciles christologiques, montre que le reproche d'hellénisation doctrinale adressé à ces conciles est une erreur historique : « Ce ne sont pas les Grecs qui ont fait Nicée, c'est Nicée qui a surmonté les philosophes grecs » (128). Aussi une christologie ne peut-elle être pleinement chrétienne que si elle combine la démarche « d'en bas » et celle « d'en haut » : seule cette double voie d'approche fait apparaître que « le Christ est le vrai homme non pas bien qu'il soit le Fils de Dieu, mais précisément parce qu'il est le Fils de Dieu » (128). H.U. von Balthasar examine ensuite la théorie de la rédemption présentée dans *Etre chrétien* ; il relève qu'elle ne fait pas pleinement droit à l'affirmation traditionnelle de notre foi « crucifié *pour nous* », formule à laquelle on ne peut garder sa plénitude de sens que si l'on suppose, derrière la christologie, une doctrine de la Trinité et une doctrine de l'Eglise qui découle du *in Christo* (dans le Christ) de Paul entendu comme une réalité.

On ne peut mieux conclure cette longue recension que par les

lignes suivantes du Card. Ratzinger : « Est-il juste de tirer à boulets rouges sur un livre si positif en son projet, qui rend pour beaucoup l'accès à la réalité chrétienne ? » Et il répond : « Après avoir bien réfléchi à cette question sérieuse, je dirais que le livre de Küng *pourrait* être une précatéchèse grandiose ... Peut-être ne faudrait-il pas beaucoup de changements de détail pour que ce livre devienne une précatéchèse authentique, une *Summa pro paganis*. Mais le point de départ fondamental qui marque et soutient tout devrait être révisé ... Néanmoins, ne peut-on pas espérer que Küng transforme un jour son livre, qui contient tant d'éléments pour cela, en une véritable *Summa pro paganis ?* » (84-86). Nous ne pouvons que nous associer à ce souhait.

Hans Küng eretico [34], du P. Luigi Jammarrone, o.f.m. conv., professeur de théologie à Assise, puis à Rome, est une étude méthodique, appuyée sur une solide connaissance des documents anciens et des courants modernes de pensée, des principales positions christologiques de Küng dans son livre *Etre chrétien*. Jammarrone reconnaît la valeur et la légitimité de la christologie « d'en bas », qui a toutes les faveurs de Küng, mais il montre que celle-ci, loin de contredire la christologie « d'en haut », y conduit naturellement (mais cette dernière fait défaut chez Küng). Poursuivant son étude, notre auteur établit que les évangiles nous révèlent la divinité du Christ, Fils de Dieu au sens propre. Il défend ici, notamment, l'authenticité du logion dit « johannique » de *Lc 10,* 17-22 et *Mt 11,* 25-26 et montre que ce texte révèle en Jésus la conscience d'être le Fils du Père au sens propre du terme. D'autres chapitres sont consacrés à la prétendue « hellénisation du dogme » à Nicée et à Chalcédoine : ils montrent, une fois de plus, que ces conciles, loin d'avoir hellénisé le dogme, en ont défendu la pureté contre les déformations des philosophies régnantes. L'auteur écarte aussi de ces conciles les prétendues contradictions que Küng leur reproche. Un autre chapitre précise que la valeur normative dernière du message apporté par le Christ s'appuie sur sa divinité et marque le sens de l'authentique résurrection du Christ, dans une chair glorifiée mais semblable à la nôtre.

Mais le chapitre le plus important de ce travail, parce qu'il va aux racines de la théorie étudiée, est celui qui ouvre le livre : l'étude des présupposés philosophiques de l'œuvre de Küng. Jammarrone relève son « historicisme », selon lequel la vérité se réduirait à la situation historique de celui qui l'énonce, son rejet, après Kant, de la démonstrabilité de l'existence de Dieu (et donc de toute métaphysique), sa réduction de l'être à la conscience. Sans vouloir canoniser tous les arguments de l'auteur, disons cependant qu'il nous semble être allé à l'essentiel : sans une métaphysique cohérente (et respectueuse de ses limites), impossible de sortir de l'impasse. Faudra-t-il pour cela revenir à la Scolastique ? Faudra-t-il, comme le P. J. Maréchal l'a fait pour Kant (ce que beaucoup semblent ignorer) faire « éclater de l'intérieur » les limites des systèmes modernes ? L'avenir le dira, mais c'est à pareille profondeur que se noue le vrai débat.

34. L. JAMMARRONE, *Hans Küng eretico*. Eresie cristologiche nell'opera « Christ

VII

A lire *L'Eglise assurée dans la vérité ?* [35] on imagine sans peine le redoutable avocat que Hans Küng aurait pu devenir. Il possède l'art de mettre en valeur tout ce qui, dans le dossier, est favorable à sa cause et d'en laisser dans l'ombre les points faibles. Ainsi, il nous rappelle d'abord que, si l'Eglise subsiste en tant que communauté de foi, cela lui vient non des hommes, mais de Dieu, qui la maintient dans l'existence en dépit de ses déficiences (pérennité), lui accorde inlassablement l'indéfectibilité, malgré ses péchés et ses fautes, et lui offre avec la même constance la grâce de ne pas se tromper (infaillibilité). Qui ne serait d'accord ? Qui ne lui concéderait que personne sur terre ne peut prétendre « avoir barre sur l'Esprit » par lequel Dieu est présent auprès du croyant et de la communauté ? (Mais est-ce bien de cela qu'il s'agit dans l'infaillibilité que l'Eglise revendique ?) L'accord deviendra plus nuancé lorsqu'il affirme que marcher à la suite du Christ est plus une affaire d'orthopraxie que d'orthodoxie. (Sans orthodoxie, la prétendue « orthopraxie » ne deviendra-t-elle pas *magni passus extra viam ?*). Par contre, plus d'un historien du dogme hésiterait à avaliser purement et simplement la liste des « erreurs » que Küng reproche aux autorités de l'Eglise. Mais accordons provisoirement tout ceci à notre auteur. Quelle conclusion devraient en tirer ces « petites gens », dans la foi vécue desquels Küng met tant de confiance ? Ne serait-ce pas qu'il y a beaucoup plus de chances d'erreur du côté des théologiens que de la part du magistère ? Si c'est bien l'Esprit de Dieu qui assure l'indéfectibilité de l'Eglise, ne doit-on pas s'attendre, en vertu même des principes rappelés ci-dessus, à ce qu'il éclaire et guide davantage les pasteurs, chargés de l'orthopraxie, que les théologiens, qui peuvent seulement réclamer un rôle dans l'orthodoxie ? Et s'il fallait une vérification expérimentale de ceci, il suffirait de constater que toutes les « erreurs » relevées, à tort ou à raison, par Küng à la charge du magistère ont d'abord été des doctrines des théologiens (qui ont encore dit bien d'autres bêtises).

Mais quittons le domaine des présomptions et voyons quel est, pour le professeur de Tübingen, le critère de la vérité. Ce ne sera, nous dit-il, ni la pratique (le succès ne peut être le critère de la vérité), ni la raison (ce serait ramener la vérité chrétienne à une vérité rationnelle générale), ni la foi (sinon, il arriverait trop souvent que la superstition soit assimilée à la foi). Que nous reste-t-il ? « Le message chrétien, l'Evangile de Jésus-Christ qui a été con-

35. H. Küng, *L'Eglise assurée dans la vérité ?* Paris, Ed. du Seuil, 1980, 20 × 14, 96 p.

signé aux origines dans le Nouveau Testament..., il faut l'interpréter selon la méthode historico-critique (au niveau atteint aujourd'hui par l'herméneutique moderne » (39). Nous avouons ne pas voir comment ce critère est autre chose, en définitive, qu'un appel à la raison humaine, à une science humaine, et comment, dans ce cas, « ce n'est pas l'Eglise qui se maintient d'elle-même dans la vérité ; c'est Dieu qui la maintient, par Jésus-Christ, dans l'Esprit » (19). A moins d'admettre, peut-être, que l'Esprit Saint inspire et assiste tout théologien. Mais alors, que doivent faire et penser les « petites gens » lorsqu'ils voient les théologiens se disputer entre eux sur les points cruciaux de notre foi ?

Ceci nous amène au fond du débat, à la question que soulève nécessairement le refus de Küng de reconnaître aux autorités ecclésiastiques « la garantie de l'exemption d'erreur à titre définitif ou de façon occasionnelle » (13) : celle de l'ecclésiologie sous-jacente à ces prises de position. Pour le professeur de Tübingen : « l'Eglise est la communauté de ceux qui croient au Christ. Communauté non pas fondée par lui, mais apparue après sa mort entre ceux qui se réclamaient de lui comme du Crucifié actuellement vivant : *communauté de ceux qui se sont engagés pour la cause de Jésus-Christ et témoignent qu'elle est espérance pour tous les hommes* » [36]. Si telle est bien la pensée profonde de Küng en ce domaine (et le fait qu'il ait, depuis tant d'années, refusé de s'expliquer clairement sur la question le fait craindre), on comprend que la Hiérarchie n'ait pas pu se taire plus longtemps. On s'étonnera même plutôt de la longue patience dont elle a fait preuve.

En appendice au livre que nous recensons, les éditeurs français ont ajouté la déclaration diffusée par Küng après le retrait de son mandat canonique : « Pourquoi je reste catholique ». Donnons acte à l'auteur de cette profession de foi, mais le vrai problème est peut-être : « comment le rester ? ».

Le second texte publié en appendice par les éditeurs français de *L'Eglise assurée dans la vérité ?* nous introduit au dossier de « l'affaire Küng ». C'est la traduction de l'article que Herbert Haag a fait paraître, également en janvier 1980, sous le titre : « Hans Küng et son Eglise. Une chronologie de l'Inquisition ». Le sous-titre ne laisse aucun doute sur l'optique dans laquelle les faits sont présentés. Celui qui souhaite entendre aussi l'autre son de cloche dispose, en langue

36. *Etre chrétien*, p. 556. A propos de ce texte, K. Rahner a noté : « Je me demande si je dois dire que cette affirmation contredit la conviction de foi de toutes les Eglises chrétiennes ou si je dois seulement me plaindre, mais alors avec toute la fermeté possible, de ce Küng pose cette affirmation sans faire aucun effort pour la concilier, de façon intelligente, avec cette conviction de foi » (dans J.R. ARMOGATHE, *Comment être chrétien ?*, p. 90 ; cf. *supra*, note 33). Le fait que, depuis cinq ans, H. Küng n'ait pas encore fourni de réponse claire à cette question est malheureusement un indice bien inquiétant.

française, au moins de trois autres recueils de documents que nous allons brièvement présenter.

Le *dossier Küng* [37], volume de plus de trois cents pages, nous offre, après une introduction qui les situe, soixante-dix documents parus entre 1968 et 1979. Nous sommes ainsi mis en possession des textes les plus importants qui jalonnent la longue route s'étendant des premières questions soulevées par les opinions de Küng à la déclaration lui retirant « le mandat d'enseigner la théologie, comme maître reconnu par elle ». On sera heureux de posséder en langue française ce dossier, qui doit permettre de se former un jugement plus objectif sur cette question qui agite l'opinion. On regrettera toutefois que la traduction, sans doute trop rapidement exécutée, soit défectueuse en plus d'un point : si tel décalque de l'allemand fait sourire (« les officiels de l'Eglise doivent divulguer les vérités chrétiennes d'une manière obligeante »), il sera sans doute moins facile de comprendre exactement d'autres passages : ceci jette, hélas, une certaine suspicion sur l'ensemble du dossier et risque de fournir des armes dans un débat dont la sérénité n'est pas toujours la règle.

Le *Hans Küng* [38] de Florent Gaboriau fournit, sur cette pénible affaire, des pages claires et, pour autant que l'on puisse en juger, dénuées de passion et soucieuses de faire progresser la réflexion. Les faits nous sont d'abord brièvement relatés avec le souci de les rendre fidèlement, puis l'auteur donne un échantillon des réactions qu'ils ont provoquées. Elargissant le débat, il se demande quelle logique est à l'œuvre dans les décisions prises par l'autorité envers tel ou tel théologien. Ceci l'amène à s'interroger sur les structures de la confession de foi et sur la place qui revient dans l'Eglise (et non au-dessus d'elle) au magistère et aux théologiens. Il note à ce propos que « si les gens d'Eglise peuvent, hélas, manquer à la charité, à la prudence et à la vérité, ... il se trouve que, dans la fondation opérée par Jésus, l'Eglise comme telle n'a pas reçu le droit à l'erreur (et que), pour ce qui est de sa direction, une chose est également certaine : c'est qu'elle est assumée par les successeurs des Apôtres et par celui d'entre eux qui a le siège de Pierre » (58-59). Quant au théologien, l'Eglise, lorsqu'elle lui confie mission d'enseigner, le suppose intelligent (sans pouvoir, par sa décision, suppléer à d'éventuelles déficiences), car le rôle du théologien est d'abord « l'acte de découvrir par soi-même avant d'inviter les autres aux joies — et aux labeurs — de la même découverte » (59). A propos des interventions de l'autorité, il a ces paroles très justes : « Le fond du problème s'exprime dans un dilemme, à propos de ce qu'on pense de l'*aptitude* de l'évêque de Rome à juger de la doctrine de la foi. Ou bien il l'a — ce qui ne fait pas de doute pour ceux qui ont la foi catholique. Ou bien, il ne l'a pas — et dans ce cas, le fait de s'en séparer, qui est seul logique et courageux, n'entraîne aucune lésion des droits du dissident, lequel en revanche ne se trouve pas en situation de juger ce qui se passe, en fait de *correctio fraterna*, dans l'hypothèse de l'adhésion » (73). Comme nous l'avons noté ci-dessus, tel est bien, au-delà de toutes les questions de personnes, le point crucial sur lequel achoppe le théologien de Tübingen.

Signalons enfin la série d'articles publiés par Mgr Philippe Delhaye dans *Esprit et Vie* sous le titre très clair : *Pourquoi Rome devait parler : « L'affaire*

37. *Le dossier Küng.* Faits et Documents, coll. Communio, Paris, Fayard, 1980, 22 × 13, 318 p.

38. Fl. GABORIAU, *Hans Küng.* Problèmes posés. Paris, FAC, 1980, 21 × 14,

Hans Küng » [39]. Ils sont une présentation commentée des œuvres de Küng, des étapes de l'affaire, de la procédure utilisée (qui est loin de ressembler aux caricatures qui en ont été présentées) et des motifs impérieux qui imposaient la décision, encore très modérée, qui a été prise.

*
* *

Au terme de cette longue chronique (trop longue, assurément), qu'il nous soit permis de « nouer la gerbe » et de faire part à nos lecteurs de quelques réflexions.

La première fait écho à ce que nous écrivions dans notre chronique précédente : « la théologie est malade, parce que la philosophie est malade » (Mgr Elchinger, cité dans *NRT*, 1977, 247).

La seconde concerne une faiblesse que nous avons bien dû constater chez un certain nombre d'auteurs qui veulent se démarquer des présentations classiques. Trop souvent, ce qu'ils décrivent comme doctrine traditionnelle n'en est que la pâle caricature, empruntée à des auteurs de deuxième ou troisième ordre. Il nous est arrivé plus d'une fois d'être pris de pitié pour ceux qui ont, à ce qu'il semble, été formés par des maîtres si médiocres (et ont parfois conservé contre eux une rancœur qui affleure dans telle page amère et virulente). Certes « le nombre des sots est infini » (*Qo 1.* 15 selon la Vulgate : « la parole la plus vraie de l'Ancien Testament », disait avec humour un de nos anciens professeurs) et l'on pourrait sans peine composer un énorme « bêtisier » théologique. Dénoncer ces faiblesses, voire ces absurdités, est peut-être une manière de se mettre en valeur à bon marché, mais il serait plus utile pour tout le monde de s'efforcer de retrouver, chez les grands penseurs, ce qui fut leur intuition, quitte à la rectifier quand elle dévie, à la prolonger quand elle s'est essoufflée ou, plus souvent, à lui redonner vigueur quand elle s'est diluée chez les épigones.

Notre dernière réflexion nous ramène au mystère chrétien. Certes, il ne faut pas abuser de cette notion : le mystère n'est pas le *deus ex machina* auquel on puisse faire appel pour sauver de l'impasse une spéculation maladroite (cette tentation nous guette moins aujourd'hui). Les grands génies religieux (et les simples, parce que la foi dont ils vivent est proche du réel) savent reconnaître le mystère de Dieu là où il est et résister au désir, toujours renaissant, de le tirer au clair : on n'explique rationnellement un vrai mystère qu'en passant à côté. Ils ne cèdent pas non plus à la tentation d'édulcorer le

39. Ph. DELHAYE, *Pourquoi Rome devait parler : « L'affaire Hans Küng »*, dans *Esprit et Vie*, 1980, nos 15 (10 avril), 17 (24 avril), 18/19 (1er et 8 mai) et 20 (15 mai), 218-221, 241-248, 257-269 et 273-283.

message, même si ce qu'il annonce n'est pas au goût du jour. Il ne l'a jamais été. Saint Paul proclamait que nous prêchons « un Jésus crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens » (*1 Co 1,* 12). Aujourd'hui le scandale ou la folie pour les sages de ce monde sera plutôt qu'il est le propre Fils de Dieu et qu'il nous offre de participer réellement à la vie même de la Trinité. Mais, aujourd'hui comme hier, malheur à nous si nous n'annonçons pas « celui en dehors duquel il n'y a pas de salut » (*Ac 4,* 12), Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Dieu.

B 5000 Namur
rue de Bruxelles, 61

Léon RENWART, S.J.