NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 6 1989

«Premier-né de toute créature.» Chronique de christologie

Léon RENWART (s.j.)

p. 895 - 918

https://www.nrt.be/es/articulos/premier-ne-de-toute-creature-chronique-de-christologie-363

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

«Premier-né de toute créature»

CHRONIQUE DE CHRISTOLOGIE

Si nous donnons ce titre à l'ensemble de la vingtaine d'ouvrages que les éditeurs ont eu l'obligeance de nous remettre pour recension, c'est, comme le montreront ces pages, parce que l'affirmation de ce verset de *Col 15*, 5 et son interprétation nous paraissent au cœur du débat actuel sur Jésus.

Une classification a toujours quelque chose d'arbitraire. Il était assez facile de constituer un premier groupe avec cinq monographies consacrées à des auteurs anciens ou modernes: Arnobe le Jeune, Thomas d'Aquin, Ernst Troeltsch, Jürgen Moltmann et Edward Schillebeeckx. Il devenait plus difficile de mettre un certain ordre dans les autres travaux. Faute de mieux, nous avons d'abord réuni six traités de théologie systématique: Amato, Auer, González, Martorell, Secondin, Studer. Puis des études développant un point de vue destiné à servir d'axe à la présentation de Jésus et de son œuvre: unique Médiateur (Sesboüé), Messie crucifié (Rey), révélation ultime de l'amour du Dieu unique pour le monde (Simonis). Après quoi, nous présentons deux approches: J.L. Segundo suggère une clef «politique» pour découvrir la pensée expresse de Jésus et propose de lire les *Exercices spirituels* de saint Ignace comme une pure «théologie de l'épreuve»; A. Krieg examine le rôle des récits dans l'identification de Jésus. La série se termine avec deux recueils, l'un d'articles de T.F. Torrance, l'autre des textes d'un symposium sur le «Jésus historique».

I

Arnobe le Jeune, auquel Cebrià Pifarré consacre sa thèse de doctorat en théologie[1], est né probablement en Mauritanie Césarienne; fuyant l'Afrique lors des persécutions vandales des années 428-432, il vint à Rome et y vécut sous le règne des Papes Sixte III (432-440) et Léon le Grand (440-461). Son activité littéraire s'explique bien s'il a fait partie d'une communauté monastique attachée à un sanctuaire de pèlerinage. Un premier

1. C. PIFARRÉ, *Arnobio el Joven y la cristología del «conflictus»*, coll. Scripta et Documenta, 35, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, 23 × 17, 261 p.

chapitre décrit le personnage et son œuvre aux multiples facettes. Notons en passant que Piffaré se montre enclin à reconnaître l'authenticité du *Praedestinatus* et de plusieurs *Passions* de martyrs. Suit l'examen du *Conflictus Arnobii cum Serapione*: composé en forme de dialogue, ce texte pourrait faire écho à une discussion publique, mais il paraît plus vraisemblable d'y voir une composition rédigée selon un genre littéraire alors en voie de disparition. Conformément aux méthodes de l'enseignement chrétien du temps, Arnobe s'appuie sur la raison, l'autorité de l'Écriture et les assertions des Pères. Son exposé débute par une présentation de la doctrine trinitaire; il y rencontre les objections des ariens. Viennent ensuite des témoignages bibliques en faveur de l'Incarnation. Arnobe découvre une annonce de celle-ci dans huit «similitudes»: la pierre, le mont, la tour, la verge, l'ange, l'homme, le prêtre, l'alliance. Elles lui sont une occasion d'insister sur la réalité humaine du Verbe incarné, d'entrer par là dans le cœur du débat, la *disputatio carnis*, et de confesser l'existence dans le Christ du «vrai Dieu» et du «vrai homme» en «une seule divinité». À Sérapion qui soutient les thèses classiques des monophysites, Arnobe répond en mettant bien en lumière la nette distinction des deux natures (avec une tendance à l'emploi d'expressions archaïsantes), mais il n'arrive pas à dégager avec la même clarté le fondement de leur unité, faute de distinguer suffisamment les deux niveaux auxquels se situent ces affirmations. Le concept d'une «personne», principe d'unité des «natures», est pratiquement absent de sa réflexion. Ainsi il ne nomme jamais Marie *Theotokos* (Mère de Dieu) sans la dire en même temps *Christotokos* (Mère du Christ). Dans le concert théologique de l'époque, il fait figure de compilateur des arguments qu'une théologie encore peu évoluée pouvait opposer au monophysisme. En cela, il est révélateur de la mentalité régnant dans son milieu, médiocrement informé de la christologie des autres Églises. À Rome, on perçoit certes la gravité des débats, mais on ne saisit guère l'enjeu des controverses qui divisent l'Orient entre les Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. En comprendre la nature profonde et se familiariser avec la terminologie complexe qui se cherche dans ces discussions n'était guère facile pour un théologien latin. Pour un auteur comme Arnobe, peu doué pour la spéculation, cela présentait une difficulté quasi insoluble. Son cas, loin d'être unique, aide à comprendre la peine que Latins et Grecs auront à se mettre d'accord sur la formulation de la foi traditionnelle. Ce travail mené avec sérieux le fait bien pressentir. Signalons enfin un autre mérite de ces pages. Le *Conflictus* n'a pas encore fait l'objet d'une édition critique et l'on doit se contenter de l'édition de Feuardant, reproduite par Migne, où ne manquent pas les passages défectueux. Pour remédier quelque peu à cet inconvénient, Pifarré donne en appendice un choix d'extraits importants tels qu'il les a transcrits du *Codex Barberinus Lat. 505* conservé au Vatican.

C'est à une redécouverte de la synthèse thomiste qu'invite *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*[2]. Le P. Édouard-Henri Weber, O.P., l'expose à partir des textes de l'Aquinate, largement cités dans une traduction

2. Éd.-H. WÉBER, O.P., *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 35, Paris, Desclée, 1988, 23 × 15, 336 p., 165 FF.

qui est son œuvre. Il ne s'est pas borné aux passages classiques de la *Somme théologique* et de la *Somme contre les Gentils*; il recourt aussi à d'autres traités, notamment aux commentaires sur l'Écriture. Très au courant des progrès récents de l'histoire des doctrines philosophiques, l'A. précise les sources d'information de saint Thomas (beaucoup mieux renseigné sur les auteurs grecs que la plupart de ses contemporains); il situe la pensée du Maître par rapport aux thèses et opinions professées à l'époque; il peut ainsi préciser l'évolution de saint Thomas sur certains points, de même que les motifs et la signification de ces approfondissements.

La démarche se déroule en cinq étapes. La première décrit l'Incarnation comme l'œuvre admirable de la sagesse et de l'excellence de Dieu. La seconde présente le Verbe de Dieu, sa génération intellectuelle au sein de la Trinité et sa mission temporelle. Sous le titre «Moi en tant qu'homme», la troisième partie étudie l'homme comme nature et comme personne et applique ces considérations à la réalité humaine du Christ. Vient ensuite l'examen de l'union et de ses conséquences pour l'activité intellectuelle et volitive de Jésus ainsi que pour l'unité de son être. Une cinquième partie montre en conséquence l'œuvre du Christ, don de la vie divine à l'humanité par le moyen de la rédemption.

La pensée de saint Thomas, d'une grande profondeur, s'exprime dans une langue d'une haute technicité, et se meut dans un univers passablement différent du nôtre. Le P. Weber s'est efforcé de faciliter l'accès à cette très riche doctrine par la clarté des exposés et des commentaires sur les textes qu'il cite. À l'intention de lecteurs moins familiarisés avec le vocabulaire technique et les concepts fondamentaux de l'Aquinate, un glossaire des thèmes doctrinaux, sans être à proprement parler un lexique, renvoie aux passages où le sens de ces notions est étudié.

Relevons çà et là quelques points intéressants. Les opérations *ad extra* sont certes réalisées en commun par les trois Personnes, mais cela n'exclut pas que chacune d'elles exerce cette causalité selon la raison de sa propre procession. Aussi «attribuer la création au Verbe divin s'effectue non par appropriation (conventionnelle), mais à titre tout à fait propre» (71). Concernant le principe constitutif de la personne, la position exacte de saint Thomas, telle que l'interprète le P. Weber, est particulièrement subtile: ce qui confère à l'essence ou nature créée son accomplissement ultime et définit la personne, c'est un ajout à la fois dynamique et ontologique de caractère transcendant (il relève de la causalité créatrice de Dieu) et cependant réel et même «pratique» (cf. 128 et 129). Ni Capreolus ni Cajetan ne l'ont compris (cf. 131). Au sujet des sciences du Christ, Weber note le progrès de saint Thomas en ce qui concerne la science acquise: dans sa dernière position, Thomas met en évidence une croissance réelle du savoir expérimental chez le Christ homme; il reconnaît aussi la réalité d'un certain enseignement reçu par lui dans sa jeunesse, «âge où l'on doit être enseigné pour posséder le savoir». Mais le Christ homme est aussi doté de la connaissance immédiate de Dieu «dès le premier instant de sa conception» (l'A. suggère que cette formule «traditionnelle» serait en somme chez saint Thomas «la version dynamique de l'Incarnation elle-même»). De plus, le Christ possède, sous forme de principe latent ou virtuel, une science infuse qui, sans être l'omniscience prônée par le

courant augustinien, peut être actuée «selon ce qui convient au temps et au lieu». Nous eussions souhaité que l'auteur développe ses allusions au «motif» de l'Incarnation et présente de façon détaillée la position de saint Thomas, en la situant par rapport aux autres opinions, notamment celle de l'école scotiste.

Ce travail érudit, œuvre d'un spécialiste, aidera à redécouvrir l'une des plus prestigieuses synthèses scolastiques sur le mystère fondamental de l'Homme-Dieu.

Christ without Absolutes[3] est une version légèrement retouchée de la thèse doctorale consacrée par Sarah Coakley à Ernst Troeltsch (1865-1963) et à son apport au problème de la relation entre la foi au Christ et la recherche historique. Frappée par la variété des opinions émises sur ce théologien, Coakley s'est aperçue qu'il n'existait aucune étude d'ensemble sur sa christologie et elle s'est proposé de combler cette lacune. Pour cela, il lui a d'abord fallu préciser le développement de la pensée de Troeltsch à propos du relativisme. Après un chapitre sur la christologie des premiers écrits de Troeltsch, elle présente sa position sur Dieu, la rédemption et la révélation, puis elle étudie son argument «cumulatif» contre les théologies de l'incarnation, en précisant les divers contenus possibles de cette notion. Elle recherche enfin, dans les œuvres de la maturité de Troeltsch, sa position par rapport au Jésus historique et aux multiples images que nous nous donnons du Christ.

Dans sa conclusion, Coakley rappelle d'abord les jugements négatifs (mal fondés à son avis) de plusieurs théologiens, puis elle synthétise les faiblesses notables qu'elle a décelées chez Troeltsch. Apprécier ces remarques à leur juste valeur supposerait une étude détaillée que nous ne pouvions envisager; mais ce qui nous a paru remarquable, ce sont les pages dans lesquelles Coakley met en lumière l'apport positif de Troeltsch. Elle signale plus spécialement deux points; d'abord la manière dont il écarte l'épouvantail de la christologie actuelle: le choix entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi; il indique alors une voie qui permet de distinguer sans les séparer l'interprétation religieuse de Jésus et la recherche historique à son sujet. L'apport le plus riche lui paraît toutefois une orientation que Troeltsch lui-même n'a pas eu le temps ni la possibilité d'exploiter: la place qu'une phénoménologie de la foi au Christ, correctement menée, pourrait et devrait prendre dans une christologie soucieuse de rejoindre pleinement l'homme d'aujourd'hui.

Dans *Cristo de esperanza*[4], Bonifacio Fernández García se propose d'examiner et d'apprécier d'un point de vue doctrinal la christologie eschatologique de Jürgen Moltmann. Il s'agit d'un auteur vivant, encore en pleine activité théologique; il est donc trop tôt, estime à bon droit Fernández, pour entreprendre une recherche historique sur sa pensée, mais celle-ci est

3. S. COAKLEY, *Christ without Absolutes.* A Study of the Christology of Ernst Troeltsch, Oxford, Clarendon Press, 1988, 23 × 14, IX-214 p., £ 25.

4. B. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann*, coll. Bibliotheca Salmanticensis, Estudios, 105, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988, 24 × 17, 323 p.

déjà suffisamment précise et originale pour mériter une étude. Pour un catholique de formation thomiste, pareil travail ne va pas sans difficulté, car il s'agit de se familiariser avec le langage, les questionnements et le «discours» d'un théologien allemand de formation réformée, habitué à la tradition de Marx et de Hegel et inspiré par E. Bloch.

Un premier chapitre situe Moltmann sur son horizon théologique. Il esquisse la tradition réformée et présente trois auteurs avec lesquels Moltmann est entré en dialogue: Bonhoeffer, Bultmann et Bloch. Suit une étude du rapport entre eschatologie et histoire. Pour Moltmann, «c'est à partir de la fin que peuvent se voir et se comprendre l'histoire et son déroulement» (12). Les deux chapitres suivants sont consacrés l'un à l'orientation historico-eschatologique de la christologie, l'autre à la perspective inverse, la structure christologique de l'eschatologie. En conclusion, Fernández présente ses remarques; il note qu'elles sont nécessairement provisoires et partielles, malgré de longs contacts personnels avec Moltmann.

Le grand mérite de celui-ci est d'avoir mis en lumière la place qui revient à l'eschatologie: sans espérance de la parousie, la foi en Jésus est un contresens; ce n'est que dans le Royaume que Dieu se révèle pleinement tel qu'il est, tout en tous; la vocation finale de l'homme dévoile ce qu'il peut et doit donc être, déterminant par là l'éthique et même l'ontologie. Mais cette théologie n'est pas sans faiblesses. Fernández les indique et en cherche la source. Mettre l'Écriture au cœur de la réflexion théologique est excellent, mais comporte aussi des problèmes, fût-ce celui qui résulte de la haute spécialisation de l'exégèse actuelle: le théologien systématique, souvent incapable de pousser jusqu'au bout son investigation, risque de se «vendre» aux spécialistes dont il adopte les conclusions. Moltmann n'évite pas ce danger, notamment dans sa conception de la foi à la résurrection et dans le choix des paroles «authentiques» du Christ à l'agonie. La manière dont il comprend la mort en croix soulève elle aussi de graves difficultés. L'Incarnation et la vie terrestre de Jésus n'apparaissent plus que comme des présupposés privés de toute valeur salvifique propre; «mort du maudit», l'agonie du Christ en croix ne peut guère servir de modèle ni de fondement à notre espérance face à la mort; chose plus grave, si le Calvaire est le processus nécessaire par lequel Dieu se constitue Trinité et si la fin des temps consiste dans l'unification de Dieu et l'unité du monde avec lui, n'est-ce pas penser le mal comme nécessaire de la nécessité même de Dieu et s'orienter vers une forme de panthéisme? À la base de ces spéculations, Fernández soupçonne un manque de rigueur dans la réflexion de Moltmann sur la personne et la relation.

Tel que le voit l'auteur de ce travail, Moltmann n'est ni un théologien systématique, ni un dogmaticien, mais un chercheur, un rénovateur doué d'un talent spécial pour découvrir des aspects neufs dans de vieilles questions; il conçoit la théologie comme une activité pastorale, une aventure à la recherche de la vérité; il est en quelque manière un prophète, doué d'une sensibilité humaine et spirituelle lucide et pénétrante, mise au service d'une théologie «pathétique» jaillissant de sa passion pour la justice et le monde nouveau de Dieu. Cette étude nous est apparue comme un remarquable essai de compréhension et de rapprochement œcuménique.

La Cristologia di Schillebeeckx[5], de Franco Giulio Brambilla, reproduit intégralement le texte revu de sa dissertation doctorale, avec ses très nombreuses notes et sa bibliographie détaillée. Comme le précise le sous-titre, le fil conducteur de la recherche a été le suivant: l'œuvre de Schillebeeckx offre-t-elle les arguments qui montrent dans la singularité absolue de Jésus la raison de sa valeur universelle? La recherche, menée avec soin, amène Brambilla à esquisser les développements récents de la théologie et leur influence sur les étapes qu'il découvre dans la pensée de Schillebeeckx. Durant sa formation louvaniste, celui-ci a rencontré la phénoménologie ontologique de De Petter; son doctorat en théologie à Paris le met en contact avec l'existentialisme et le marxisme; quand il revient à Louvain, son enseignement et ses premières publications dans le domaine sacramentaire représentent la recherche d'une interprétation personnaliste de la révélation et de la tradition; de cette époque date entre autres *Le Christ, sacrement de la rencontre avec Dieu.* Les années du professorat à Nijmegen peuvent se diviser en trois étapes: — la rencontre avec les requêtes de la sécularisation; — une recherche herméneutique dans le cadre de l'eschatologie et du «Dieu futur»; — une christologie tenant compte de la théologie de la libération.

Une étude méthodique de l'œuvre de Schillebeeckx, surtout dans sa trilogie (inachevée) sur Jésus, aboutit à décrire comme suit la figure typique de sa théologie: «C'est un projet de révision du savoir historico-pratique à la lumière des exigences ontologiques, considérées comme conditions de possibilité pour comprendre l'expérience de la révélation que fait le croyant ainsi que la nature du savoir théologique qui lui répond» (590). À partir de cette hypothèse de lecture, Brambilla fait essentiellement porter ses observations critiques sur le point suivant: la révision du cadre de pensée historico-pratique opérée par Schillebeeckx, bien qu'elle soit l'une des plus poussées à l'heure actuelle, n'atteint pas encore une radicalité suffisante; celle-ci ne peut être obtenue que par une reconsidération plus profonde de l'expérience croyante replacée dans le cadre de la structure et des lois du savoir universel; à partir de la structure fondamentale de l'expérience humaine comme expérience historique de la vérité absolue, il s'agit d'élaborer une réflexion sur la foi comme modalité d'accès à la vérité, dont la foi propre au christianisme représenterait une actuation dépassant toute attente (cf. *ibid.*). Que la singularité du mystère de Jésus soit la raison de sa valeur universelle est évidemment ce qu'affirme la foi chrétienne, et ceci qualifie en conséquence le processus du savoir théologique. Or cette singularité, Brambilla le note, repose sur le fait que Jésus, dans sa vie terrestre, est authentiquement le Fils unique du Père (cf. 52). Que l'on nous permette de rappeler ici ce que Schillebeeckx a reconnu dans son *Tussentijds Verhaal over twee Jezusboeken*: «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» (141). Ce n'est donc pas

5. Fr. G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx.* La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica, coll. Pubbl. del Pont. Seminario Lombardo in Roma, 30, Brescia, Morcelliana, 1989, 24 × 17, 620 p., 60.000 lires.

la foi personnelle de Schillebeeckx qui reste en suspens à la suite de cette déclaration, mais bien la valeur probante de son approche du mystère de Jésus; il faudra attendre l'achèvement de sa trilogie pour porter un jugement définitif sur une démarche qui suscite de grands espoirs. Brambilla en est bien conscient et relève à plusieurs reprises le caractère encore «ouvert» de l'œuvre qu'il examine. Il développe, à son propos, une réflexion pleine d'intérêt. Pour justifier que Jésus est «personnellement humain», Schillebeeckx recourt à la notion d'«identification hypostatique sans anhypostase» et donc d'une personnalisation réciproque et mutuelle de l'humanité et du Verbe. Brambilla fait remarquer que, pour enlever à cette manière de parler son ambiguïté, il faut tenir que le Verbe est, au sens précis, celui qui «constitue» l'être personnel de l'homme Jésus. Ceci nous paraît une manière excellente d'aborder le mystère de l'Incarnation: on y réfléchit à partir de la personne et non des natures. Au lieu de se demander si la nature humaine du Christ est «an-hypostasiée» (privée de personnalité propre au niveau humain) ou objet d'une «en-hypostase mutuelle», on admet que le mystère consiste précisément dans le fait qu'un seul et le même (le Verbe) existe, et de façon parfaite, à deux «niveaux» d'être: on ne s'efforce pas d'expliquer; on admet que c'est le mystère, ce qui est sans doute plus vrai ...et plus sage.

II

Gesù Il Signore[6], d'Angelo Amato, s'annonce comme un traité de théologie systématique, soucieux de mettre en lumière son «caractère synthétique, organique et général... de science intégrale de la foi» (45). Il offre, par manière d'introduction, un panorama de la situation actuelle: présence du Christ dans la culture contemporaine sous ses diverses formes, modèles de christologie aujourd'hui dans l'Église catholique et en dehors d'elle, approches historiques de la figure de Jésus, interprétations dogmatiques de son mystère. Suivent les trois parties essentielles de l'ouvrage. La première traite le mystère du Christ dans l'Écriture: préfiguré dans l'Ancien Testament (l'A. précise avec bonheur en quel sens), le Christ s'est fait connaître dès avant Pâques, dans une révélation «ouverte» sur une compréhension qui s'approfondira grâce à la résurrection et à l'envoi de l'Esprit à la Pentecôte. Une seconde partie détaille l'approfondissement du mystère dans l'Église, sous la guidance de l'Esprit. L'auteur rappelle les grandes lignes de l'herméneutique conciliaire, puis il applique ces principes aux conciles christologiques, de Nicée I (325) à Nicée II (787), défenseur de la légitimité et du sens des icônes. La chose vaut la peine d'être notée, car trop de manuels latins «classiques» ont tendance à s'arrêter pratiquement à Chalcédoine, sans percevoir l'enjeu christologique des conciles qui l'ont suivi. Après un bref aperçu sur l'histoire de ce dogme au Moyen Âge, en Orient et en Occident, puis à l'époque moderne, Amato aborde, dans la troisième partie, la présentation systématique du mystère. Il l'étudie comme événement trinitaire, christologique et salvifique. Parmi les

6. Ang. AMATO, *Gesù il Signore.* Saggio di cristologia, coll. Corso di teologia sistematica, 4, Bologna, EDB, 1988, 24 × 17, 504 p., 35.000 lires.

thèmes développés dans cette partie, relevons la naissance virginale, le motif de l'incarnation, la personne du Christ, la conscience et la science de Jésus, la mort en croix et les explications de sa valeur salvifique, la descente aux enfers, la réalité et la signification de la Résurrection, de l'Ascension et de la Pentecôte.

Outre de nombreuses notes, témoignant de la vaste information de l'A., on trouve à fin de chaque chapitre des bibliographies choisies, qui permettent aux étudiants et aux chercheurs de prolonger leur travail. Ce qui frappe dans un ouvrage de cette ampleur, plus encore que l'ouverture aux opinions émises sur le sujet, c'est le souci de dégager les éléments valables de ces théories sans cacher pour autant leurs limites, voire leurs erreurs; c'est aussi la recherche d'une solution équilibrée, respectueuse du mystère et ouverte sur de nouveaux approfondissements. L'on nous permettra de terminer par deux réflexions que ces pages nous ont suggérées, même si elles étendent la discussion au-delà des positions de l'A.

La première concerne le «constitutif formel» de la personne. Dans cette discussion, qui peut paraître sibylline, Amato ne semble pas avoir perçu l'importance de l'angle sous lequel on approche le problème. La plupart des auteurs demandent: «comment une nature peut-elle être personnelle?» Quelques autres (Capreolus, Billot, de La Taille) partent de l'existant et constatent qu'il est une personne s'il existe à un niveau intelligent et libre. Les premiers relèvent, consciemment ou non, d'une philosophie des essences; les autres se réclament à bon droit d'une pensée existentielle. Pure distinction d'école? Que non! Selon l'optique choisie, on situe différemment ce qui constitue proprement le mystère de l'Incarnation et l'on se crée ou s'évite nombre de difficultés. Si le mystère est qu'une seule et même personne puisse exister divinement de toute éternité et devenir «humainement» l'un de nous, cette personne sera nécessairement consciente d'elle-même à ces deux «niveaux». Le fait est certain, le «comment» nous échappe, car c'est proprement le mystère (Lonergan). Jésus est donc conscient d'être le Fils de Dieu incarné pour nous et pour notre salut et il le sait «humainement», comme l'a rappelé Rahner: fondamentalement, au pôle subjectif de sa conscience (comme chacun de nous sait qui il est) et, en conséquence, au niveau réflexif, lorsqu'il acquiert, dans son développement et par son éducation, les moyens humains de se le dire et de le dire aux autres. Ceci permet d'économiser bien des solutions boiteuses, objet de critiques méritées, ne serait-ce que celle d'une vision béatifique et béatifiante que les auteurs ont toutes les peines du monde à concilier avec la réalité des souffrances de la Passion. Peut-on vraiment, comme Amato (385), reprocher à Rahner d'avoir éliminé ce problème? De même, on perçoit beaucoup mieux que les connaissances «extraordinaires» que l'Évangile révèle en Jésus sont toutes en rapport avec sa mission et sa nature d'envoyé du Père: ne pourrait-on à bon droit se demander si elles ne relèvent pas pour l'essentiel de sa prise de conscience, au niveau de l'explicitation conceptuelle, de celui qu'il est, le Fils de Dieu, sauveur incarné? Enfin, avantage non négligeable à une époque préoccupée jusqu'à l'indiscrétion par la conscience humaine de Jésus, son contenu et son développement, cette manière de situer le mystère pourrait rappeler utilement que, si l'Incarnation est le fruit d'une libre décision de la Trinité,

son «comment» est donc essentiellement objet de révélation: nous devons en respecter les affirmations, mais aussi les silences.

Notre seconde réflexion voudrait mettre en lumière une remarque d'une grande profondeur faite par Amato, la suggestion qu'il émet pour «sortir de l'impasse» sur le motif de l'Incarnation: «Au Moyen Âge, le monde est vu comme une œuvre de Dieu parfaite dès le début. C'est pourquoi la rédemption par le Christ, conditionnée ou non par le péché d'Adam, ne fait rien d'autre que de reconstruire l'ordre primitif perturbé par le péché. Dans la mentalité biblique et chez plusieurs Pères, orientaux et occidentaux, l'ordre et la perfection de la créature atteignent leur sommet non au début, mais à la fin de l'histoire. En conséquence, l'Incarnation du Verbe a bien sûr une fonction rédemptrice qui lui est intrinsèque. Mais ce n'est pas son seul rôle: l'événement Christ a en lui-même, indépendamment de la chute originelle, la tâche de conduire dynamiquement à son achèvement l'histoire de l'homme et du monde» (349). On voit sans peine l'intérêt de cette justification biblique et théologique de l'affirmation de *Lumen gentium*: «Le Père éternel, par la disposition absolument libre... de sa sagesse et de sa bonté, ...a voulu élever les hommes à la communion de sa vie divine; devenus pécheurs, il ne les a pas abandonnés... en considération du Christ rédempteur, ...premier-né de toute la création» (2). Telle est aussi la doctrine impliquée par la constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église *dans* le monde de ce temps (la préposition a fait l'objet d'un choix délibéré). Il est à peine besoin de souligner la richesse de cette doctrine et ses multiples applications: elle fonde la légitime autonomie des réalités terrestres et de l'activité humaine à leur sujet, mais empêche aussi celle-ci de se fermer sur elle-même; elle fournit à une saine théologie de la libération sa justification chrétienne et le principe qui la préserve des déviations, marxistes ou autres; elle est au cœur de l'intuition des Instituts séculiers, œuvrant «dans le monde et par le moyen du monde»; elle situe et fonde le rôle propre des laïcs chrétiens, «la gérance des choses temporelles, qu'ils ordonnent selon Dieu» (*LG*, 32); elle explique ce que le Christ a fait «pour nous et pour notre salut» sans recourir à des catégories critiquables: en s'incarnant, il a fait ce que lui seul pouvait réaliser, donner naissance en lui au Corps mystique, objet du plan divin, et ouvrir ainsi à chacun et à tous la possibilité de devenir fils dans le Fils, malgré le péché; enfin, cette vue fonde l'optimisme chrétien et l'ouverture sans naïveté qui devrait être celle de tous les croyants devant les progrès de la science: ils sont fondamentalement bons (de la bonté de la création, dont Dieu vit qu'elle était «bonne» et «très bonne»), mais ambigus, de l'ambiguïté même des hommes auxquels ils donnent à la fois plus de pouvoir, mais aussi plus de possibilités d'en abuser.

Avec ce huitième volume de la *Kleine katholische Dogmatik*[7], Johann Auer achève l'exposé des traités doctrinaux. Il ne lui reste plus qu'à préciser les principes qui ont guidé sa démarche et les développements que

7. J. AUER, *Jesus Christus — Heiland der Welt. Maria — Christi Mutter in Heilsplan Gottes*, coll. Kleine Katholische Dogmatik, IV/2, Regensburg, Pustet, 1988, 19 × 12, 509 p., 38 DM.

celle-ci a connus durant la rédaction de l'œuvre. Une Postface donne déjà quelques indications, fort intéressantes, à ce sujet.

Ce tome IV/2 comporte deux parties. La première est le complément de la christologie (IV/1). S'il est déjà nécessaire, pour bien comprendre les réalités de ce monde, de distinguer ce qu'elles sont et ce qu'elles signifient, cela s'indique plus encore lorsqu'il s'agit du mystère de l'Incarnation rédemptrice. C'est ce que marquait, dès les débuts, le double leit-motiv qui guidait les Pères des premiers siècles dans les luttes christologiques: «S'il n'est pas Dieu, il ne nous divinise pas; s'il n'est pas homme, il ne nous sauve pas.» Après avoir étudié l'histoire de cette doctrine depuis le Nouveau Testament jusqu'à l'époque moderne, l'A. consacre un chapitre aux thèmes fondamentaux qui s'y découvrent: le Christ médiateur entre Dieu et l'humanité, la délivrance du péché, de la mort et du démon, l'expiation, la satisfaction et le mérite du Christ. Le chapitre suivant commente, point par point, les affirmations christologiques du Symbole de Nicée-Constantinople, de la naissance virginale à la parousie et au règne sans fin du Christ dans le ciel. Un dernier chapitre tire les conséquences de ces affirmations pour l'idée chrétienne du monde: il dégage la signification de la triple fonction du Christ, roi, prophète et grand-prêtre de la Nouvelle Alliance; il montre quelle compréhension de l'homme et de l'univers en découle.

Une seconde partie situe Marie, Mère du Christ, dans le plan divin. Après une présentation des principes mis en œuvre dans ce traité, l'A. examine la place de Marie dans l'économie révélée: elle est la mère toujours vierge du Fils de Dieu, elle est immaculée dans sa conception et sans péché durant son existence, elle est la servante du Seigneur, corédemptrice, médiatrice de toutes les grâces, reine du monde et Mère de l'Église.

Comme le volume précédent, celui-ci est fortement structuré, très bien documenté sur l'Écriture, la patristique, la théologie médiévale et les recherches modernes. Restant fidèle aux grandes orientations de la *Somme théologique*, l'auteur s'efforce de les éclairer par le retour aux sources scripturaires et patristiques et de les prolonger pour aujourd'hui, en réponse aux questions de nos contemporains.

La *Cristologia*[8] de Carlos Ignacio González propose seize «thèmes» répartis en quatre sections. La première résume le message de l'Ancien Testament par ces mots: «Yahvé sauve»: le salut est œuvre trinitaire (I); il s'adresse à tous les hommes, qui expérimentent le mal et cherchent le salut dans les religions, les philosophies, la révélation (II); le peuple élu éprouve le péché, l'esclavage, mais aussi la libération (III); c'est pourquoi il vit dans l'espérance née de la promesse (IV). La seconde partie présente Jésus comme «Yahvé qui sauve»: il invite à la conversion, car le Règne de Dieu est proche (V); il offre à tous de devenir riches par le moyen de sa pauvreté (VI); il donne l'exemple de l'obéissance jusqu'à la mort en croix (VII) et devient ainsi, pour nous, sagesse, justice, sanctification et rédemption (VIII), car il est ressuscité pour notre justification (IX);

8. C.Ign. GONZÁLEZ, *Cristologia. Tu sei la nostra Salvezza*, coll. Grande Corso di Teologia Fondamentale e Dogmatica, Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1988, 24 × 17, 428 p., 45.000 lires.

c'est pourquoi nous confessons qu'il est le Christ, Fils du Dieu vivant (X). Une troisième partie étudie le développement des affirmations christologiques chez les Pères anténicéens (XI), à l'époque des grands conciles (XII), enfin dans deux présentations classiques: saint Anselme et saint Thomas d'Aquin (XIII). La quatrième partie se demande comment annoncer Jésus-Christ aujourd'hui, comment dire qui il est (XIV), comment agit l'Homme-Dieu, quelles sont sa sainteté et sa conscience humaines (XV) et conclut en cherchant comment assurer une évangélisation libératrice dans le Christ (XVI). Deux appendices présentent, l'un, des christologies nées de la Réforme, l'autre, l'œuvre christologique de deux «théologiens de la libération», Leonardo Boff et Jon Sobrino.

Cet aperçu de la démarche de l'A. montre sa volonté de proposer de façon solide et classique la doctrine traditionnelle, son souci de marquer le lien entre les diverses données de la foi et son ouverture aux questions récentes et aux théologiens qui les ont soulevées. Relevons en passant qu'il a souvent des formulations très heureuses. Ainsi, à propos du péché «prototypique» narré par la Genèse, il montre que l'essence de celui-ci consiste dans l'orgueilleuse rébellion de l'homme contre sa condition de créature (41). Sur le baptême des petits enfants, il situe exactement le nœud du problème: ce sacrement est d'abord le signe efficace de l'amour par lequel Dieu, dans l'Église, nous insère dans le Corps mystique de son Fils; ceux qui n'y voient qu'un acte d'appartenance à l'Église comme société visible sont logiquement amenés à reporter cet engagement de l'homme à l'âge adulte (167). Pour ce qui est du mérite, il rappelle à bon droit que celui-ci n'est rien d'autre que la transformation intérieure de l'homme, sa croissance dans la charité jusqu'à l'épanouissement dans le bonheur éternel.

Il est un aspect que nous n'avons guère retrouvé dans cet exposé, sinon dans de brèves allusions. C'est celui sur lequel Vatican II attirait l'attention dans *LG*, 2: «Le Père éternel, par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté, a créé l'univers; il a voulu élever les hommes à la communion de sa vie divine; devenus pécheurs en Adam, il ne les a pas abandonnés.» Si l'unique plan de Dieu a été, dès le départ, de faire de nous des fils adoptifs dans son Fils incarné, malgré le risque du péché inhérent à la création d'êtres libres, les réalités terrestres dans lesquelles nous vivons et que l'homme a reçu mission de gérer sont bonnes, mais ambiguës, et elles sont destinées, comme l'humanité et en elle, à la «révélation des fils de Dieu»; alors la libération de toutes les injustices et de toutes les oppressions est une tâche à laquelle aucun chrétien ne peut se soustraire, à la place qui est la sienne, mais elle ne peut jamais devenir le but dernier de ses efforts, si généreux soient-ils, car notre monde est destiné dès l'origine, en vertu même du plan divin, à un «épanouissement» auquel nous avons tous à collaborer, mais que Dieu seul peut réaliser. Ces vues, fondées sur des textes comme *Col 1*, 15, relèvent d'un courant de pensée qui a toujours été présent dans l'Église et elles nous semblent fournir à une saine théologie de la libération son fondement doctrinal et sa limite imprescriptible.

La Palabra encadenada, de José Martorell, O.P., est le premier tome de sa trilogie *Jesus Mesías*[9]. Voici comment l'auteur en décrit l'objectif: «*La Parole enchaînée* offre, toujours de façon synthétique, les principales questions qu'a provoquées la présence personnelle de Dieu au milieu des hommes. Questions qui, la plupart du temps, sont devenues l'affaire de petits groupes. Pauvres arguments, prémisses hâtives, préjugés qui n'ont que peu ou rien à voir avec l'essentiel, maintien de cadres trop étroits pour leurs contenus. Enfin, dans *La Parole enchaînée*, nous signalons la nécessité d'une nouvelle prise de position devant Jésus de Nazareth: nous l'offrirons dans *Le Nazaréen*. Nous faisons aussi remarquer la nécessité de reconsidérer les perspectives qui unissent Dieu et l'homme dans une même histoire, dans une recherche identique, dans une nécessité mutuelle: nous l'offrirons dans *Gloire de Dieu, gloire de l'homme*» (9-10). La démarche comporte trois étapes. La première examine des questions telles que le rapport entre les humanismes et les religions, l'herméneutique, la révélation de Dieu et la vérité de l'homme. La seconde fait le relevé des dilemmes et des questions. Faut-il choisir entre Jésus et le Christ? Que penser de Chalcédoine? Les miracles sont-ils des signes qui justifient les prétentions messianiques? Messie et prophète représentent-ils des fonctions de Jésus ou sont-ils son être même? Que peut-on connaître de sa psychologie? Comment apprécier les systématisations christologiques et la place qu'y occupent l'Incarnation, les paroles et les actes de Jésus, son mystère pascal? Une troisième partie, intitulée «Présentations», examine les conditionnements et les horizons de compréhension (méthodologie, histoire et transcendance, l'homme et son agir, l'éternité et le temps) ainsi que les perspectives (points de vue cosmique, historique, anthropologique, trinitaire).

En lisant ces pages, nous avons été spécialement intéressé par l'exposé détaillé sur Chalcédoine, ses énoncés remis dans le contexte de leur époque, les critiques récentes à leur sujet et le jugement porté sur elles par Martorell. Signalons aussi la présentation du *Milieu divin* de Teilhard de Chardin, avec lequel l'A. est largement d'accord. Celui-ci fait preuve d'une très vaste information sur l'exégèse, la patristique, le Moyen Âge, les recherches, ouvrages et tendances modernes. Çà et là, sa critique ne manque pas d'une certaine ampleur. À propos de la psychologie, de la conscience, de la foi, de la prière et de l'impeccabilité de Jésus, Martorell écrit: «Je n'ai pas rencontré thèmes plus arides que (ceux-ci). Je n'ai pu trouver de solutions satisfaisantes ni dans la patristique, qui les pose à grand-peine, ni à l'époque médiévale, qui les tient confusément pour résolus plutôt que de les poser, ni dans les fondements exégétiques de von Balthasar, ni dans les réflexions de Voegtle, ni dans les commentaires de Nicolas, ni dans les intuitions de Sobrino, ni dans les apports de L. Bouyer, ni dans la rigueur de K. Rahner, ni dans les notes marginales d'O'Collins, ni dans les délimitations de Hanna Wolf» (135-136). Face à ces manières, pensées en chambre, de poser le problème, qui aboutissent à faire de Jésus une «Parole enchaînée» (148), Martorell se propose de montrer que le principe d'unité de toute christologie est la rencontre entre Jésus et l'homme, entre le Ressuscité et celui qui cherche le salut, dans une ren-

9. J. MARTORELL, O.P., *Jesus Mesías. I. La palabra encadenada*, Valencia, J. Martorell, 1988, 24 × 17, 210 p.

contre de foi salvifique et communautaire. Ce premier volume a déblayé le terrain, non sans vigueur parfois; il donne bon espoir pour la présentation positive qui sera l'œuvre des deux tomes annoncés.

La spiritualité constitue le point de vue spécifique des deux tomes de *Alla luce del suo volto,* de Bruno Secondin, O. Carm., dont nous analysons ici le premier: *Lo splendore*[10]. Le discours christologique a été l'objet durant ces dernières décennies d'une profonde révision. Celle-ci n'a pas été sans conséquence sur la vie chrétienne; nous sommes dans une période de renouveau et d'enrichissement, qui appelle toutefois au discernement. Ce premier volume comporte deux parties. La première se demande: «Que dit-on de Jésus?» On constate en effet un retour à Jésus dans la «nouvelle religiosité», en littérature, au cinéma, dans les médias et dans les mouvements religieux. Hors du christianisme, un intérêt renouvelé pour Jésus se manifeste dans le judaïsme, l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme et même chez les néo-marxistes. Dans le christianisme, la recherche actuelle de l'Orthodoxie continue la tradition des premiers siècles sur le Christ glorieux et glorificateur; celle du protestantisme reste essentiellement une *theologia crucis*; la production catholique offre un large éventail de tendances; l'A. présente plus spécialement la théologie latino-américaine et la religiosité populaire, puis il synthétise la doctrine de Vatican II et les orientations de Jean-Paul II. Une seconde partie, «Les cent visages de Jésus», parcourt les siècles chrétiens. Le témoignage biblique est étudié chez les divers auteurs du Nouveau Testament, ce qui fait apparaître chez eux la place centrale de la personne de Jésus. Les premiers siècles suivants, sans être une période «exemplaire» à tous points de vue, voient la personne du Sauveur devenir l'objet d'âpres controverses théologiques, mais ils fournissent aussi de nombreux témoignages dans la pratique ascétique, la prière, la dévotion et les premières manifestations artistiques. Au Moyen Âge, les moines développent, avec des nuances (par exemple entre bénédictins et cisterciens), une dévotion qui se porte sur la divinité du Christ et multiplie les intercesseurs intermédiaires dans le culte des Saints; chez les théologiens, l'approfondissement intellectuel fait apparaître de nouveaux thèmes: sens de la rédemption, motif de l'Incarnation (sur lequel dominicains et franciscains se divisent), constitutif formel de la personne du Christ.

Si les grands auteurs (Anselme, Thomas, Bonaventure) maintiennent l'union entre la réflexion et la spiritualité, le divorce devient de plus en plus flagrant dans la scolastique décadente. Dans le peuple des pauvres gens, dont François d'Assise est un témoin privilégié, la piété se porte sur l'Incarnation (la crèche) et les souffrances du Crucifié; de grandes mystiques (Gertrude de Helfta, Angèle de Foligno, Catherine de Sienne) témoignent d'une dévotion centrée sur les labeurs et les souffrances de Jésus. Pour l'époque de la Réforme, l'auteur examine le christocentrisme d'Érasme et celui de trois réformateurs, Luther, Calvin et Zwingli, avec de pertinentes remarques sur les nuances qui les séparent. Il présente ensuite la christologie d'Ignace de Loyola, la spiritualité du Carmel (Thérèse de Jésus, Jean de la Croix, Marie-Madeleine de Pazzi) et celle de l'école fran-

10. Br. SECONDIN, O. Carm., *Alla luce del suo volto.* 1. *Lo splendore,* coll. Cammini dello spirito, Bologna, EDB, 1989, 21 × 14, 298 p., 30.000 lires.

çaise, intéressée par les mystères ou «états» du Verbe incarné. À l'époque moderne, la dévotion s'oriente vers la croix, le Cœur de Jésus ou le Corps mystique; quatre témoins de cette époque sont présentés: Columba Marmion, Romano Guardini, Charles de Foucauld, Georges Rouault. Le tome II mettra en lumière la constante que représente la suite et l'imitation du Christ et proposera un projet global de spiritualité christocentrique.

On appréciera ce large panorama, bien décrit, qui invite à relire l'histoire de l'Église d'un point de vue moins habituel. Au passage, on glanera aussi quelques détails intéressants ou curieux: la première représentation de Marie et de Jean aux pieds du Christ en croix date de 586 (Évangéliaire de Zagba, Mésopotamie, œuvre du moine Rabula); parmi les dévotions médiévales peu connues figure celle à Jésus «notre Mère»; dans l'état actuel de nos connaissances, c'est dans le *Pèlerinage spirituel* de J. Pascha († 1539) que sont mentionnées pour la première fois les quatorze stations du Chemin de croix telles que nous les connaissons aujourd'hui.

Dieu Sauveur[11] de Basil Studer est la traduction de *Gott und unsere Erlösung im Glaube der Alten Kirche,* reprise sur nouveaux frais du texte publié par lui dans le *Handbuch der Dogmengeschichte.* Dans la remise en question de Chalcédoine à l'époque récente, un reproche revient souvent: les conciles christologiques représentent une hellénisation du donné révélé, qui s'embourbe dans des questions «statiques» sur la constitution ontologique du Christ et laisse dans l'ombre la perspective dynamique de la Bible: Jésus est notre sauveur. De plus en plus persuadé par ses recherches et son enseignement de l'inexactitude de ces critiques, Studer a mis en œuvre une manière originale de la montrer. Il ne se borne pas à étudier, avec le sérieux requis, les conciles, leur enchaînement et leur doctrine; il les replace dans le contexte de leur époque: situation du monde gréco-romain, courants philosophiques qui l'agitent, conséquences pour l'Église de sa reconnaissance officielle par l'Empire, et surtout foi vécue du peuple chrétien et activités pastorales des champions de l'orthodoxie.

L'A. a mis à jour son texte et revu la traduction française, qui nous a paru soignée. Plus d'un lecteur appréciera notamment les références précises aux éditions en langue française des ouvrages cités par Studer (lorsqu'elles existent; cf. la remarque de la p. 325 sur *Jesus der Christus* de Grillmeier).

III

Dans le premier tome de *Jésus, l'unique médiateur*[12], le Père Bernard Sesboüé, S.J., dont la même collection a publié un remarquable *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église* (cf. *NRT,* 1984, 407), consacre sa recherche à une donnée de notre foi qu'affectent deux caractéristiques paradoxales:

11. B. STUDER, *Dieu sauveur. La rédemption dans la foi de l'Église ancienne,* coll. Théologies, Paris, Éd. du Cerf, 1989, 24 × 15, 350 p., 152 FF.

12. B. SESBOÜÉ, S.J., *Jésus-Christ l'unique médiateur.* Essai sur la rédemption et le salut, t. I, *Problématique et relecture doctrinale,* coll. Jésus et Jésus-Christ, 33, Paris, Desclée, 1988, 23 × 15, 400 p., 165 FF.

elle est au cœur de la Révélation et n'a cependant fait l'objet d'aucune définition magistérielle expresse; par ailleurs, ce mystère a connu, plus qu'aucune autre vérité dogmatique, des présentations diverses, qui n'ont pas toujours évité dérives et déformations. Pour explorer ce domaine, l'A. commence par décrire, textes à l'appui, le malaise contemporain devant l'idée de rédemption et ses explications, puis il analyse la situation doctrinale de la sotériologie et conclut en proposant comme référence fondamentale en ce domaine le Christ médiateur. Cette première partie ayant précisé la problématique du sujet, s'en ouvre une seconde, consacrée à l'esquisse théologique d'une histoire doctrinale; celle-ci s'organise autour de l'étude de neuf catégories utilisées pour décrire l'œuvre du Christ. Sesboüé les répartit en deux groupes. Le premier, la «médiation descendante», présente le Christ illuminateur nous sauvant par sa Révélation, le Christ vainqueur grâce à la Rédemption, le Christ libérateur, le Christ divinisateur, le Christ justice de Dieu. Le second groupe est consacré à la «médiation ascendante»: il examine le sacrifice du Christ, l'expiation souffrante et propitiatoire, la satisfaction, le passage de la substitution à la solidarité. Sur chacune de ces notions, l'A. interroge l'Écriture et la tradition et expose les réflexions contemporaines. Une synthèse termine le volume et annonce le tome II, qui sera consacré à une «proposition théologique» basée sur la relecture du témoignage scripturaire; elle s'efforcera, compte tenu des catégories traditionnelles, de réconcilier l'intuition et le concept et de dégager des phases de l'événement l'organicité du mystère, celui du Christ, unique médiateur de notre réconciliation.

La valeur de ces pages tient d'abord à leur information; Écriture, tradition, doctrines théologiques, opinions récentes y sont présentées avec «le préjugé favorable dû à tout auteur» (336), mais surtout au discernement que l'A. exerce à cette occasion, compte tenu de la conversion exigée du langage quand il s'efforce d'exprimer la transcendance divine et la Révélation que Dieu fait de lui-même. Une image, en effet, offre à la fois plus et moins de sens qu'un concept: elle repose sur une analogie, et seuls certains de ses aspects sont pertinents, alors que tous les éléments d'un concept adéquat peuvent entrer dans l'univers logique des catégories avec lesquelles il est en rapport; d'autre part, l'image, étant une unité sensible qui fonctionne d'elle-même à l'intérieur d'un corps de circonstances, induit des effets de sens spontanés, justes ou erronés, qui demandent une critique (cf. 153). L'image de la rançon, telle que l'emploie l'Écriture, met bien en lumière la générosité d'un amour «qui y met le prix», d'un amour que même la mort n'arrête pas; mais se demander à qui ce prix aurait été payé, c'est «filer la métaphore» et la confondre avec un concept. Il faut, d'une part, conserver la diversité des catégories dans ce qu'elles révèlent de positif, car le salut chrétien ne peut s'exprimer dans un langage unique qui le dirait tout entier; mais il faut tout autant leur faire subir la conversion qui écarte et rejette le parasitage, les courts-circuits, voire les déconversions.

L'A. est conscient du «scandale de la croix», comme le proclame saint Paul; mais ce «vrai scandale a été comme occulté par de faux scandales abusivement ajoutés par les hommes» (28). «Le charisme de l'infaillibilité de l'Église nous garantit sans doute que jamais la foi n'est tombée dans

cette perversion. Mais on ne peut pas dire la même chose de certains discours exégétiques, théologiques et pastoraux» (59). Sesboüé applique ceci à la théologie de la libération:

> Je n'ai nullement la prétention de soutenir que l'attitude de l'Église en ces domaines a toujours été parfaite. Ce serait oublier l'évidence que l'Église est en même temps sainte et pécheresse. Ce qui importe à mon propos, c'est de montrer que, pour les grands témoins de la foi, il appartient au salut apporté par le Christ de guérir non seulement la liberté intérieure, mais aussi de transformer, à travers l'intervention des libertés humaines rendues à elles-mêmes, l'ordre même de la société. Même si cette transformation s'inscrit dans un combat jamais achevé, elle demeure un signe essentiel de la réalité de l'Évangile (190).

On excusera cette longue citation, elle nous paraît toucher un problème crucial, celui du rôle du Peuple de Dieu tout entier dont les membres, à la fois saints et pécheurs, sont habités par l'Esprit de Dieu dans l'effort jamais achevé pour mieux traduire la richesse de la foi dans ses énoncés aussi bien que dans la vie de tous les jours.

Dans *Nous prêchons un Messie crucifié*[13], le Père Bernard Rey, O.P., entreprend d'examiner cette affirmation centrale de notre foi, «scandale pour les Juifs, folie pour les païens», et l'attitude du monde actuel devant cette proposition. Persuadé qu'il «est impossible de dégager la signification universelle de la mort du Christ sans se montrer attentif à ses mobiles» (14), l'A. examine d'abord les motifs de la condamnation de Jésus et la conscience qu'il en avait. Puis il décrit les réactions de la communauté primitive devant le «scandale de la croix», le plus infamant des supplices. Dans une seconde partie, il relève les références majeures de la tradition latine et retient trois auteurs qui ont marqué celle-ci: Anselme, Thomas d'Aquin, Luther. Leur héritage est étudié dans les présentations actuelles de l'œuvre rédemptrice, dans les considérations sur la solidarité et dans les perspectives christologiques différentes qui les sous-tendent. Ces deux chapitres ne se veulent pas une apologie de la théologie classique, issue des synthèses médiévales, mais ils s'efforcent «d'en manifester certaines intuitions majeures qui permettront aux lecteurs de discerner ce qui constitue la richesse de l'héritage et ce qui en est déformations dangereuses» (46). Une troisième partie s'essaie à une esquisse pour aujourd'hui, centrée sur le messianisme de Jésus: crucifié et pourtant vrai Messie, Jésus est l'auteur du salut; Dieu du crucifié, le Père se révèle dans la faiblesse et s'identifie à ceux qui souffrent. «La réflexion christologique contemporaine a pris comme axe non plus la théologie de l'Incarnation, mais celle de la résurrection... Dès lors, le salut n'est plus seulement perçu comme un passé à restaurer, mais il est présenté comme un avenir à instaurer, à la manière du Christ qui en est les prémices» (90). Ceci est particulièrement développé dans la place accordée aux pauvres et aux malheureux («c'est leur situation d'exclus qui les identifie à Jésus») et dans les théologies de la libération.

13. B. REY, *Nous prêchons un Messie crucifié*, coll. Théologies, Paris, Éd. du Cerf, 1989, 24 × 15, 156 p., 75 FF.

Les exposés de l'A., destinés «aux chrétiens non spécialisés soucieux d'approfondir leur foi», sont clairs et bien formulés; des encarts judicieux illustrent certaines positions décrites. Dans un ensemble aussi vaste, il est inévitable que se trouvent çà et là des options qui ne recueilleront pas un accord unanime. Mais notre souhait le plus cher serait que l'A. approfondisse une ligne de pensée déjà présente dans ses réflexions, mais dont il nous semble qu'il n'a pas encore mis en lumière toute la richesse. Il écrit notamment: «Telle est l'intention créatrice: faire exister une humanité pour que s'établisse une communion avec Dieu et entre les hommes» (100). En développant cette affirmation dans la ligne de *LG*, 2, qui situe bien la priorité de l'appel à la communion de la vie divine sur la prévision du péché, n'arriverait-on pas à fonder plus profondément encore «la passion de Dieu pour l'humanité»? Dans cette optique, l'unique plan de Dieu est d'offrir à l'humanité «la communion avec lui et entre les hommes». C'est par l'Incarnation que le Christ, «premier-né de toute créature» (*Col 1*, 15 — sauf erreur, Rey ne cite pas cette première partie du verset), réalise le plan divin en faisant exister, par son Incarnation, le Corps mystique dont il est la Tête; par le fait même, il se rend solidaire de l'humanité ou, plus exactement, il rend les hommes, chacun et tous ensemble, solidaires de lui-même, car il est le fondement de cette solidarité et il la réalise dans son humanité et par le moyen de celle-ci. Ceci marque la valeur d'éternité de la tâche terrestre confiée aux hommes, car sa résurrection, modèle et prémices de la nôtre, n'est pas l'abandon de son humanité, mais sa transfiguration, qui confirme la mystérieuse valeur d'éternité contenue en toute activité terrestre. Parce que ce plan divin appelle la lutte contre le péché et sa disparition, le Christ est nécessairement aussi rédempteur, mais il l'est d'abord pour réaliser le plan divin de nous donner la vie «en abondance». Développée de façon équilibrée, cette visée, sans rien perdre des valeurs traditionnelles mises en lumière par la théologie latine, permettrait de tenir compte de la part de vérité contenue dans les vues scotistes et des richesses de la tradition orientale. Comme le montre le présent ouvrage, le P. Rey nous paraît spécialement capable de tenter et de réussir cette esquisse.

Gott in Welt[14], de Walter Simonis, se propose de retrouver la manière biblique de parler de Dieu et de Jésus-Christ. Dans ce but, une première partie recherche les étapes décisives dans l'histoire théologique de ces doctrines. Paul et Jean tiennent un monothéisme strict, nonobstant l'emploi du thème de la préexistence du Verbe. C'est à Justin que l'on doit l'introduction du concept d'un Logos divin qui ne «devient» pas homme, mais s'unit à l'homme Jésus. Cette vue rentre dans l'arsenal théologique; on la retrouve chez Irénée. Aloges, monarchianistes, Paul de Samosate, Arius s'y opposent, chacun à leur façon, par fidélité au monothéisme strict de la Bible. Pas plus Nicée (325) que Chalcédoine (432) ne définissent que «la christologie du Logos serait comme telle une donnée de foi» (149), cette manière reçue de parler n'étant pas en discussion; ces conciles précisent seulement ce que la foi ne permet pas de dire lorsqu'on se place

14. W. SIMONIS, *Gott in Welt. Umrisse christlicher Gotteslehre*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1988, 20 × 12, 391 p., 38 DM.

dans cette optique. Chez les Latins, Tertullien s'en tient à une Trinité purement économique: Père, Fils et Esprit ne sont distincts que dans le processus «temporel et temporaire» du salut et leur distinction disparaît avec l'achèvement de celui-ci. Augustin réduit les personnes divines à de simples relations, sa position est donc «plus modaliste que le modalisme de Sabellius».(84). Pour Anselme, qui souligne la distance entre une divinité *quo maius cogitari nequit* et la liberté humaine, la rédemption par l'Homme-Dieu n'est qu'un «pur intermède» dans la relation entre le Créateur (qui se donne à lui-même satisfaction) et sa créature. Chez Thomas d'Aquin, «le monde est le monde des hommes. Il va de soi qu'il est aussi le monde de Dieu, car celui-ci l'a créé. Mais, à l'intérieur de ce monde, Dieu n'est pas partie prenante *(hat Gott nichts verloren)*» (110). On peut donc voir en lui un déiste avant la lettre. Le parcours s'achève avec Hegel, dont l'hyperintellectualisme fait «le scolastique par excellence».

L'A. consacre sa seconde partie à Dieu, Père de Jésus-Christ. Pour la pensée biblique, Dieu est le Dieu d'Israël, celui dont le vouloir se caractérise comme Seigneurie sans limites. Il est le créateur de l'univers, il établit avec son peuple une Alliance sans cesse maintenue. Cette seigneurie qui est amour se manifeste au suprême degré en Jésus de Nazareth. «Pour la foi chrétienne, Jésus est le Fils de Dieu; à travers lui, Dieu lui-même s'est révélé au monde en son être propre. Par son 'oui' à Jésus-Christ, la foi chrétienne professe son attachement à ce Dieu qui s'intéresse au monde *(welthaft)* et dont l'être est, de toute éternité, orientation 'vers-le-monde' et 'pour-le-monde'. Et elle professe que cette orientation vers le monde atteint en Jésus-Christ sa réalisation ultime et insurpassable» (273). Mais ceci ne requiert l'admission ni d'un Logos divin ni d'une trinité intradivine *(Exkurs* 4, *ibid.)*.

Telle nous semble être la position de l'A. Il la développe avec grande rigueur et une abondance de notes érudites (plus de cent pages). Son but avoué est de sortir la christologie de l'impasse où elle s'était fourvoyée en se limitant à un commentaire, souvent fort abstrus et parsemé çà et là de citations bibliques, des dogmes christologiques de l'Église des premiers siècles. Si le projet est louable, sa réalisation — où ne manquent pas les remarques intéressantes — nous semble révéler de notables faiblesses de méthode. Simonis aborde les textes avec le présupposé inconscient qu'il n'y a pas de monothéisme sans unicité de la personne divine. Or le Nouveau Testament est la révélation, à l'intérieur du monothéisme strict, d'une vie d'amour entre trois Personnes divines. Certes Jésus nous apprend ce que Dieu est pour nous: un Père qui nous aime, un Fils qui nous apporte la vie, un Esprit qui nous la communique. Mais cette Trinité «économique» n'est qu'un leurre, si elle ne s'appuie pas sur la réalité d'une Trinité immanente. L'histoire des écrits du Nouveau Testament et celle des premiers siècles dévoile la prise de conscience progressive de cette vérité, qui est le plus grand des mystères. S'il en est ainsi, on ne peut demander à aucun système d'«expliquer» ce qui dépasse la capacité de toute intelligence créée, mais on peut et on doit essayer de le viser le plus correctement possible. Les Pères de l'Église s'y sont efforcés avec plus ou moins de bonheur. Les conciles, eux, ont fixé les bornes que l'on ne peut franchir sous peine de perdre l'essentiel du message révélé par

Jésus; ces précisions n'ont jamais prétendu fermer la voie à un approfondissement théorique et plus encore pratique de ce qui est au cœur de la Bonne Nouvelle de l'Évangile: la Trinité bienheureuse, qui nous a créés par amour, nous appelle à devenir, dans le Fils incarné, ses fils par adoption, participants de sa vie divine. Mettre ce message en danger, fût-ce dans l'intention louable d'en revenir à une théologie plus biblique, ce serait, selon l'expression familière, «jeter le bébé avec l'eau du bain».

IV

Dans *Jésus devant la conscience moderne. L'histoire perdue*[15], Juan Luis Segundo, S.J., résume et actualise son ouvrage *El hombre de hoy ante Jesus de Nazareth.* Ce volume sera complété, nous annonce l'A., par *Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée.* Il en est résulté des remaniements: le tome I de l'original est réduit à trois chapitres d'introduction; le matériel du tome II est intégralement repris; du tome III, n'est gardé, en guise de conclusion, que le chapitre sur la divinité de Jésus-Christ.

L'introduction méthodologique, assez ardue, mais indispensable pour une compréhension correcte, précise le sens de trois notions clés. La «foi» anthropologique, caractéristique de tout homme, est ce par quoi il fait choix d'une valeur suprême ou absolue; cela ne se réalise que par la médiation de témoins auxquels il décide de faire confiance. Très proche de cette notion se trouve «l'idéologie» (au bon sens du terme) ou recherche des moyens les plus adaptés à la réalisation de la fin que la «foi» se propose. Troisième notion: les «données transcendantes» constituent «plutôt une zone à l'intérieur de laquelle foi et idéologie convergent ou s'exercent en commun» (55); ces données, sans être des valeurs, interviennent dans les options valorisantes de tout homme; elles transcendent toute expérience, car elles concernent la réalité globale de toute expérience (cf. 57).

Relevons en passant que la note 3 de la p. 81 nous semble reposer, en ce qui concerne le P. J. Maréchal, S.J., sur une erreur d'interprétation de sa position: la «preuve» de Dieu établie par celui-ci montre que l'acte même du jugement suppose, comme condition de possibilité, l'existence réelle de l'Absolu; elle ne se base donc pas sur le contenu explicité dans le jugement, comme le suggère le texte.

Une dernière remarque s'impose: l'A. dit très clairement et à plusieurs reprises que son intention est «d'entrer en dialogue avec des athées *au moins potentiels* (souligné dans le texte) à propos de la signification de Jésus de Nazareth» (p.ex. 39).

Ayant ainsi balisé sa recherche et l'optique dans laquelle il l'entreprend, Segundo part à la recherche du «Jésus historique des synoptiques». Il faut bien constater en effet qu'aucun des documents du N.T. ne raconte à proprement parler l'histoire de Jésus, même si tous s'appuient sur elle. Comment la retrouver? L'A. propose deux critères exégétiques principaux: la logique interne qui permet de distinguer le prépascal et le post-

15. J. L. SEGUNDO, *Jésus devant la conscience moderne.* L'histoire perdue, coll. Cogitatio Fidei, 148, Paris, Éd. du Cerf, 1988, 22 × 14, 399 p., 239 FF.

pascal, le recours aux documents-sources sur lesquels s'est opéré le travail rédactionnel des évangélistes.

Alors que Jean-Baptiste se présente comme le prophète de la colère imminente, Jésus apparaît comme celui qui annonce le «Royaume» ou, plus exactement le «Règne» de Dieu, «bonne nouvelle qui a un destinataire propre et exclusif: les pauvres» (189), sans que ceci ait «rien à voir avec la valeur morale, spirituelle ou religieuse de ces gens» (195, citation d'André Myre), car Jésus révèle Dieu et sa volonté «politique» de faire disparaître leur condition sociale inhumaine. Aussi une clef «politique» offre-t-elle le plus de chances de découvrir la signification prépascale de la pensée expresse de Jésus, de la vie qu'il a menée et de la mort à laquelle il fut condamné. C'est la matière de trois chapitres: l'un montre le «choix de Dieu pour les pauvres et les pécheurs» dans les paraboles, les images et l'attitude de Jésus en face de la loi; le second décrit le résultat de cet enseignement et la division en trois groupes (adversaires, disciples, la foule) qui en résulte; il aboutit à la crise galiléenne; le troisième présente la montée vers Jérusalem et la mort de Jésus. Une dernière partie traite brièvement de la résurrection et de l'attitude de la communauté face à celle-ci.

Celui qui aborde pour la première fois les écrits de J. L. Segundo sans être un spécialiste de l'exégèse ni un expert en linguistique, se fera difficilement une opinion sur un ouvrage qui, de plus, n'est que la première partie d'un ensemble. Il lui est certes facile de percevoir et d'admirer le souci de précision que révèle l'introduction méthodologique et la fidélité de l'A. à s'y tenir au long des pages. Il est frappé de découvrir une pensée très structurée et une grande habileté dans le maniement des textes évangéliques et de leurs sources. De même, il reconnaîtra et approuvera l'orientation apologétique de ce travail, qui vise à nouer le dialogue avec les athées au moins potentiels (et nous le sommes tous plus ou moins). Il trouvera un égal intérêt à la mise en lumière de l'aspect incarné du message de Jésus: la Bonne Nouvelle ne se réduit pas, comme certains ont eu et ont parfois encore tendance à le dire, à un pur message de résignation et d'espérance individualiste dans un au-delà sans continuité réelle avec cette 'vallée de larmes'»; elle concerne, dès ici-bas, tous les hommes et d'abord les plus pauvres d'entre eux. Voici donc un travail aux qualités exceptionnelles, mais qui soulève aussi un certain nombre de questions. L'A. les abordera peut-être dans le tome à venir de son ouvrage. Il nous excusera d'en signaler au moins une. Une démarche apologétique doit évidemment rencontrer l'interlocuteur visé sur un terrain commun, mais aussi lui faciliter l'accès à la question cruciale: qui est donc ce Jésus de Nazareth? Au nom de quelle «logique interne» (144) va-t-on trier le «prépascal» sans écarter, à cause de retouches «postpascales», les indices sur lesquels celles-ci se sont appuyées? Comment évitera-t-on de ne garder, dans le portrait de Jésus, que ces aspects sur lesquels les dirigeants juifs se sont fondés pour voir en lui un agitateur «politique» à éliminer? Jésus n'est pas seulement une innocente victime humaine des pouvoirs établis défendant leurs privilèges. Certes, il convient de souligner que Jésus est bien l'un des nôtres, «non un demi-dieu grec, un mélange confus de connaissances divines et humaines» (33). Mais cela autorise-t-il

à voir dans le «Mon Père, je remets mon esprit entre tes mains» de *Lc 23,* 46, une modification introduite par cet évangéliste qui aurait «inventé, pour ainsi dire, des dernières paroles plus accordées au messianisme de Jésus, Fils de Dieu» (341, en note)?

Par manière de conclusion, relevons que le fait d'amener le lecteur à se poser des questions aussi fondamentales n'est sans doute pas l'un des moindres mérites de ce livre stimulant.

The Christ of the Ignatian Exercises[16] est le quatrième volume de *El Hombre de hoy ante Jesus de Nazareth,* de J. L. Segundo, S.J. (traduction anglaise: *Jesus of Nazareth Yesterday and Today*). Après un rappel des principes méthodologiques (mentionnés dans la recension ci-dessus), l'A. propose des réflexions sur le Concile de Chalcédoine, l'effort de celui-ci pour préciser la «nature divine» de Jésus et les conséquences de cette définition pour certaines christologies ultérieures, qui firent prévaloir cette «nature divine» au détriment du Jésus historique. Les quatre chapitres suivants s'intéressent aux *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola et recherchent quelle théologie les sous-tend. L'A. examine d'abord le *Principe et fondement*: «louer, respecter et servir Dieu notre Seigneur et par là sauver son âme». Il étudie ensuite «l'indifférence» à laquelle doit tendre le retraitant, puis il consacre un chapitre à la théologie qui inspire le seul livre conseillé au retraitant, *L'Imitation de Jésus-Christ et le mépris du monde* (car tel est le titre complet de cet ouvrage), ce qui l'amène à des réflexions nuancées sur les christologies «d'en haut» et «d'en bas». Un quatrième chapitre examine les règles pour le discernement des esprits et les problèmes psychologiques que posent certaines d'entre elles, notamment la «consolation sans cause précédente». Tout au long de sa recherche, Segundo développe l'hypothèse qui lui sert de clef d'interprétation: les *Exercices* trahissent un «vide christologique» *(a christological vacuum)* et présentent un pure «théologie de l'épreuve» *(test-theology).* Expliquons ce qu'il entend par là. Le «vide théologique» ne tient pas à la place plus ou moins grande que le Christ occupe dans les méditations proposées au retraitant, mais il signifie que «des éléments théologiques, qui auraient dû être entièrement et radicalement affectés par la christologie, n'ont pas été affectés par elle et demeurent inchangés» (135, n. 61). Ce qui est proposé en conséquence au retraitant est une pure «théologie de l'épreuve», car il s'agit seulement de découvrir l'épreuve (le test) auquel Dieu a décidé de le soumettre pour assurer le salut de son âme; seule importe «l'indifférence», les préférences divines manifestées par l'Incarnation n'entrant pas en ligne de compte.

Dans l'exposé et la justification de cette «hypothèse» (cf. 119), l'A. déploie toutes les qualités louées ci-dessus, mais il est conscient aussi de la possibilité de ne pas rencontrer un accord unanime. Aussi s'efforce-t-il, dans un dernier chapitre, de répondre aux objections qu'il prévoit. Avouons-le, il ne nous a pas entièrement convaincu. N'a-t-il pas, d'entrée de jeu, forcé la clé d'interprétation qu'il propose? Lorsqu'il examine le troisième objectif proposé par le *Fondement,* à savoir «servir Dieu», il reconnaît que

16. ID., *The Christ of the Ignatian Exercises,* coll. Jesus of Nazareth Yesterday and Today, IV, London, Sheed and Ward, 1988, 23 × 16, 147 p., £ 10.50.

ce terme introduit «une certaine ambiguïté» (43) et que le fait de l'avoir maintenue au long des Exercices «est l'un des points majeurs en faveur de la théologie d'Ignace et l'un de ceux dans lesquels il était le plus en avance sur son temps et la théologie de celui-ci» *(ibid.)*. Il maintient néanmoins que, dans le texte du *Fondement*, c'est la pure obéissance à une loi, à savoir les règles morales que le Créateur utilise pour mettre à l'épreuve sa créature, qui représente le sens obvie, notamment parce que «louer, respecter et servir Dieu» y sont présentés comme les moyens pour le but: «et par là sauver son âme». Ne peut-on tout aussi bien lire dans ce dernier membre de phrase une conséquence et non un but? N'est-ce pas ce que Segundo lui-même reconnaît implicitement dans sa note 92: «le critère de leur délibération (celle des premiers compagnons) sera la compatibilité d'une telle vie (religieuse) avec le dessein historique que tous ont tiré de la pratique des Exercices»? Pour employer le vocabulaire de l'A., est-ce que le langage «iconique» des faits n'aurait pas dû l'aider à lever ici l'ambiguïté du langage «digital» des textes? Une remarque analogue s'applique à «l'indifférence» demandée au retraitant. Pour la comprendre dans son contexte, nul besoin de supposer qu'elle se fonde sur l'idée que la décision à prendre dépend uniquement d'une volonté arbitraire de Dieu. Il suffit de constater qu'Ignace s'efforce de mettre le retraitant dans des dispositions telles que sa décision soit commandée uniquement par la préférence concrète de Dieu, sans égard aux attraits personnels qui pourraient interférer. Le plus chaud partisan d'une théologie de la libération serait bien obligé de tendre à la même «indifférence», s'il veut vraiment découvrir ce que Dieu attend concrètement de lui.

Que les Exercices soient marqués jusqu'à un certain point par les limites de leur époque et le milieu culturel dans lequel ils ont été vécus et rédigés, nul ne le niera. Mais l'A. n'aurait-il pas fait œuvre plus riche et plus utile s'il avait essayé de dégager ce qu'il appelle lui-même «la théologie plus profonde d'Ignace» (120) et de montrer que, si la formulation des Exercices porte aussi la marque d'une époque où la littérature spirituelle prône le «mépris du monde», le génie d'Ignace (et pourquoi pas son charisme?) le fait «être largement en avance sur son temps et la théologie de celui-ci» (43) par l'idéal de service de Dieu qu'il propose dans les Exercices et met en œuvre dans la fondation de la Compagnie?

Que l'on nous permette de citer encore un passage, qui nous pose un problème d'interprétation. Segundo écrit: «Jésus a été baptisé comme un pécheur, et il n'y avait en cela aucun élément théâtral» (*Jesus was baptised as a sinner, and there was no element of «theater» in that* — 69). Le texte anglais (le seul que nous ayons pu consulter) rend-il fidèlement l'original espagnol? Compte tenu de la phrase qui précède notre citation, faut-il comprendre que Jésus a reçu un baptême de pénitence, ce qui, pour les spectateurs, apparaissait comme un aveu de culpabilité personnelle? Et alors, en quel sens n'y eut-il pas «mise en scène»?

Après s'être passionnée pour les *ipsissima verba* et une vie de Jésus conforme aux critères historiques modernes, la christologie s'est écartée du «Jésus de l'histoire» en faveur du «Christ de la foi», puis elle a recommencé à s'intéresser à la vie concrète de Jésus de Nazareth. Tel est le

contexte dans lequel se situe la *Story-Shaped Christology*[17] de Robert A. Krieg, C.S.C. Le sous-titre de l'ouvrage en dit le but: le rôle des récits dans l'identification de Jésus-Christ. S'il n'y a pas moyen, par manque de données, d'écrire une histoire complète de Jésus de sa naissance à sa mort, des récits historiquement valables sont cependant possibles, car la critique permet de repérer avec une honnête certitude des éléments prépascaux dans les témoignages de foi que sont les évangiles: grâce à ceux-ci, il y a moyen de décrire valablement certains traits de la personne de Jésus telle qu'elle est apparue à ses contemporains. Cette recherche est enrichissante pour une christologie soucieuse de mettre en lumière que le Fils de Dieu s'est fait en tout semblable à nous, hormis le péché. Telle est l'œuvre à laquelle Krieg apporte sa contribution. Pour ce faire, il évoque d'abord trois christologies actuelles: *Jesus der Christus* (1974), de Walter Kasper, les deux premiers volumes du *Jezus* (1975 et 1977) de Schillebeeckx et *Christ proclaimed* (1979) de Frans Jozef Van Beek. Après avoir étudié ces trois approches et le rôle qu'y jouent les «récits historiques», il propose, par manière d'exercice, une brève description de ce que pareille méthode peut apporter à une recherche systématique plus ample (cf. 112). Il examine «trois récits distincts: l'évangile selon Marc, une présentation historique du ministère de Jésus et la vie de Dorothy Day» (121), cette dernière comme illustration actuelle de Jésus et de sa présence compatissante. Un dernier chapitre étudie le bien-fondé du recours à des «narrations historiques».

L'objectif que se propose l'A. est donc limité; sa contribution est intéressante, mais elle nous laisse sur notre faim. Pour le dire avec les mots mêmes de Krieg: «La christologie (que proposent ces pages) nous amène au seuil de la réflexion sur le Dieu un et trine» (165). Mais a-t-on pleinement identifié Jésus-Christ tant que l'on reste en deçà de ce seuil?

V

La partie centrale de *The Trinitarian Faith*[18] reprend les *Warfield Lectures* données par Thomas F. Torrance au *Princeton Theological Seminary* en 1981, année où l'on fêtait le seizième centenaire du premier Concile de Constantinople. Ceci explique pourquoi l'auteur choisit d'y exposer les articles du Credo qui y fut promulgué, à partir des écrits de ceux qui les ont rédigés. Le commentaire montre de façon remarquable que les Pères ont certes emprunté le vocabulaire de la philosophie grecque mais en ont corrigé le sens en fonction de la foi chrétienne; ce qui les a guidés dans ce travail d'approfondissement, c'est la volonté explicite de ne rien laisser perdre du message de salut révélé en et par Jésus. Car le Christ nous a fait connaître la vie intime de la Trinité; celle-ci nous reste assurément un mystère, mais c'est elle que le Dieu un et trine nous

17. R.A. KRIEG, C.S.C., *Story-Shaped Christology.* The Role of Narratives in identifying Jesus Christ, coll. Theological Inquiries, New York/Mahwah, Paulist Press, 1988, 21 × 14, VI-170 p., $ 8.95.

18. Th. F. TORRANCE, *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church,* Edinburgh, T. & T. Clark, 1988, 22 × 14, 2 ill., £ 17.50.

invite à partager dans son Fils incarné. Une introduction et une conclusion encadrent ces exposés et en résument le contenu. On sera particulièrement reconnaissant à T.F. Torrance pour ce rappel, docte et savoureux, de la révélation qui est au cœur de notre foi.

Relevons une remarque à propos de l'Église: «Il convient de noter que nous découvrons à l'évidence dans la théologie de saint Hilaire le début d'une distinction entre l'Église comme communauté externe de croyants et l'Église comme corps mystique; ceci révèle clairement l'influence d'Origène, mais deviendra caractéristique de la doctrine romaine sur l'Église» (270). Nous livrons cette réflexion à l'attention de ceux qui s'intéressent au dialogue œcuménique.

Il «Gesù Storico[19]» est le fruit d'un séminaire de philosophie politique organisé en 1985/86 et 1986/87 par le Centre Théologique S.J. de Turin. Y ont pris part des théologiens juifs, protestants et catholiques. Leur but n'était pas de nouer un dialogue œcuménique, mais de retracer les origines d'un problème, son impact sur la théologie et les solutions divergentes qu'on lui donne. À l'origine de la recherche se trouve un point rarement signalé, le fait que la question du Jésus historique n'est pas née dans l'Église ni dans la théologie. Elle est apparue à l'époque moderne comme un fruit de la raison s'émancipant de la tutelle des Églises. Son entrée en théologie s'est opérée lentement, d'abord chez les penseurs allemands, puis dans le mouvement moderniste; ce n'est que vers 1950 qu'elle a pénétré dans la théologie catholique; de nos jours enfin, le judaïsme commence à s'y intéresser.

Une première partie offre trois prises de position: le point de vue juif (G. Vermès), celui d'un théologien protestant (W. Schmithals), celui d'un penseur catholique (B. Sesboüé). La seconde partie prend pour point de départ les thèses radicales de Reimarus. Les origines et la genèse de ces positions sont étudiées par trois auteurs: W. Gericke les situe dans la littérature clandestine de l'époque; H. Reventlow décrit la critique biblique pratiquée par le «Siècle des lumières»; W. Sparn montre l'antagonisme entre celle-ci et le dogme. Une troisième partie évalue l'importance dogmatique du problème du Jésus historique (E. Jüngel), expose la place que tient cette question dans les recherches actuelles en Allemagne (E. Grässer) et donne un essai catholique de christologie (C. Duquoc).

Le principal intérêt de ces pages, outre la valeur propre de chaque contribution, nous semble tenir au fait qu'elles fournissent une information de première main sur les positions actuelles à propos du «Jésus historique». Ce faisant, sans être formellement une démarche œcuménique, elles préparent celle-ci et permettent de s'y engager en connaissance de cause.

B-5000 Namur Léon RENWART, S.J.
Rue de Bruxelles, 61

19. *Il «Gesù Storico». Problema della modernità*, édit. G. PIROLA, S.J. & Fr. COPPELLOTTI, **Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1988, 21 × 13, 219 p., 24.000 lires.**