NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

119 N° 4 October-December 1997

Que dit-on de Jésus? Chronique de christologie

Léon RENWART (s.j.)

p. 573 - 585

https://www.nrt.be/en/articles/que-dit-on-de-jesus-chronique-de-christologie-374

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Que dit-on de Jésus ?

CHRONIQUE DE CHRISTOLOGIE

Les onze ouvrages reçus cette année se classent d'eux-mêmes en deux groupes: théologie scientifique et théologie pastorale. Dans le premier, on trouve une étude exégétique, une recherche sur la notion de personne, cinq monographies portant tour à tour sur l'école franciscaine du XIIIe siècle, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Walter Kasper et Jean Zizioulas, et enfin une étude sur l'emploi de *Ph 2* par une douzaine de théologiens récents. Le second groupe débute par un témoignage sur Jésus. Il comporte ensuite deux études, l'une sur les rapports entre la christologie et la contemplation, l'autre sur la «suite» du Christ, et s'achève par quelques pages sur la psychologie de Jésus.

I

Édité en 1994 sous le titre *An Introduction to New Testament Christology*, traduit l'année suivante en italien, *Jésus dans les quatre évangiles*[1] paraît actuellement en français, pour le plus grand bonheur des non-spécialistes intéressés par la Bible. Les textes du Nouveau Testament, postérieurs de plusieurs années à la mort de Jésus, ne sont pas des récits historiques au sens actuel du terme, mais des témoignages de la foi des premiers disciples. Dans quelle mesure permettent-ils de remonter à Jésus lui-même, à ce qu'il savait et pensait de sa personne et de sa mission? L'A. a le souci constant d'éviter tout a priori et de ne faire dire aux textes ni plus ni moins que ce dont ils témoignent. Il marque chaque fois le degré de certitude auquel parvient la pure étude des textes (exégèse), tout en rappelant que l'on ne peut pas identifier sans plus ce résultat à ce que Jésus pensait de lui-même. Ces pages, œuvre d'un savant d'une compétence reconnue, montreront aux chrétiens les bases solides sur lesquelles s'est fondée et

1. R.E. BROWN, *Jésus dans les quatre évangiles*. Introduction à la christologie du Nouveau Testament. Coll. Lire la Bible, 111. Paris, Cerf, 1996, 18x11, 312 p., **130 FF. — Pour l'édition anglaise, cf. *NRT*, 1995, 894; pour la traduction italienne, *ibid.*, 1996, 894.**

développée leur croyance. Aux autres personnes soucieuses de s'informer sur le prophète de Nazareth, elles diront ce que l'histoire invite à penser de lui. Puissent-elles les amener ainsi au seuil de l'acte de foi en Celui qui est le Sauveur de tous.

Lors de sa parution en 1984, *Persona in teologia*[2] fit l'objet de plusieurs recensions détaillées dans des revues spécialisées. On y salua «une très intéressante histoire du terme de personne, [qui] sera sans doute longtemps un ouvrage de référence en la matière» (B. Sesboüé). La nouvelle édition comporte une longue Postface (près de 60 pages), où l'A., dans un dialogue constant avec les recenseurs de la première édition, fait le point sur les questions soulevées par ceux-ci et sur les progrès de la recherche durant cette douzaine d'années.

L'élaboration du concept de personne a joué un rôle capital dans l'histoire des dogmes essentiels du christianisme. La nouveauté de l'Incarnation devait se traduire dans un langage où tout était à trouver. L'A. étudie à un triple plan (linguistique, doctrinal et historique) le parcours qui mène des premières ébauches «où *prosôpon*, en grec, et *persona*, en latin, n'ont encore qu'un sens fonctionnel» à la célèbre définition de Boèce, au début du VIe siècle: *naturae rationalis individua substantia* (la substance individuelle d'une nature rationnelle). Ceci l'amène à décrire la prise de conscience progressive de l'aspect paradoxal des dogmes chrétiens fondamentaux (un et trois pour la Trinité, un et deux pour l'Incarnation) et les grands moments de la recherche, en Orient et en Occident, de termes valables. Il relève le rôle de Tertullien, premier auteur à employer *persona* en théologie trinitaire, puis les luttes, en milieu grec, pour préciser et définir des termes respectant l'orthodoxie trinitaire. Il examine ensuite le lien entre ce vocabulaire et celui de la christologie (crise nestorienne). Ces emprunts à la philosophie du temps posent le problème de l'hellénisation du dogme, accusation que l'A. rejette en faveur d'une christianisation de l'hellénisme. Le leitmotiv de l'orthodoxie durant toute cette période fut toujours une visée sotériologique: «si le Christ n'est pas Dieu, il ne nous divinise pas; ce qu'il n'a pas assumé dans notre humanité, il ne l'a pas sauvé». Néanmoins, l'introduction de mots empruntés au langage philosophique fut à l'origine d'une «ontologisation» du kérygme: les théologiens postérieurs se livrèrent volontiers aux spéculations sur la notion

2. A. MILANO, *Persona in teologia*. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico. Nuova ed. Coll. Contributi teologici. Roma, Ed. Dehoniane. 1996. 21x14. 483 p., 48.000 lires.

de personne, en laissant dans l'ombre la richesse salvifique du dogme.

Les latins, Augustin surtout, puis Boèce, apportèrent leur part à l'élaboration de ces concepts. Le Moyen Âge et la culture moderne en sont les héritiers. De nos jours, toutefois, la philosophie a tendance à identifier personne et conscience, ce qui ne va pas sans poser problème lors de l'emploi par les modernes du terme personne, mal distingué de celui de personnalité. Aussi l'étude de Milano reste-t-elle un instrument de valeur pour comprendre les énoncés traditionnels du dogme et apprécier les essais modernes d'en renouveler la présentation.

L'école franciscaine de Paris fut fondée en 1236 par Alexandre de Halès († 1245), entré dans l'Ordre à l'âge de cinquante ans. Il fut le maître d'Eudes (Odon) Rigaud († 1275), son second successeur à la tête de l'école, et de saint Bonaventure († 1275), le *Doctor seraphicus*, proclamé Docteur de l'Église en 1588 par Sixte-Quint. Quant à la somme théologique appelée dès l'origine *Summa Fratris Alexandri (Halensis)*, elle est une compilation, dont les trois premiers tomes ont été rédigés par Alexandre de Halès et le quatrième, posthume et inachevé, par ses disciples. L'école franciscaine de Paris s'éteignit au XIVe siècle. Après une éclipse du rayonnement de sa doctrine, un renouveau d'intérêt pour celle-ci s'est manifesté au début de ce siècle.

Franscisco Martínez Fresneda[3] étudie la plénitude de grâce et de science attribuée à Jésus-Christ par les premiers maîtres de cette école. À partir d'une étude analytique des discussions sur la grâce incréée et la grâce créée, ceux-ci sont parvenus à une présentation synthétique de la plénitude réalisée en Jésus. La grâce incréée, identifiée par appropriation avec le Saint-Esprit, réalise l'union du Verbe et de sa nature humaine (*gratia unionis*) ainsi que la perfection de celle-ci (plénitude de la grâce sanctifiante dès la conception, sans croissance réelle) et son influence (*gratia capitis*), qui fait de Jésus la tête du Corps mystique et la source de toute grâce pour ses membres. Procédant de même pour la science, ces auteurs finissent par distinguer en Jésus une triple science créée: une science expérimentale, comme en tout être humain (sans que cela suppose un accroissement réel de sa connaissance, possibilité qu'Eudes Rigaud est le seul à laisser

3. Fr. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La gracia y la ciencia de Jesucristo*. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura. Coll. Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, serie mayor, 23. Murcia, Ed. Espigas, 1997, 24 x 17, 340 p. 3.500 ptas.

ouverte); une science infuse, supérieure à celle d'Adam avant la chute et à celle des anges; la science béatifique, celle des bienheureux au ciel, potentiellement infinie (Dieu seul la possède en acte). En bref, ils accordent à Jésus, durant sa vie terrestre, le maximun de connaissance dont une nature humaine est capable.

Le travail de l'A. nous a paru remarquable: les textes en cause sont abondamment cités et remis dans leur contexte doctrinal et historique. L'A. mentionne aussi les positions modernes et attire l'attention sur les options théologiques et philosophiques impliquées dans les thèses en question. On pourra certes ne point partager toutes les théories des auteurs étudiés; elles furent d'ailleurs, au cours des siècles, l'objet d'attaques de la part des autres écoles théologiques. Mais il est un mérite que l'on doit reconnaître à l'école franciscaine: elle a toujours maintenu que Jésus-Christ est plus grand que son œuvre rédemptrice; la rédemption du péché n'est ni le seul, ni le principal «motif de l'Incarnation». Cette position a récemment été remise en honneur, pour l'essentiel, par Vatican II (*LG* 2).

George Vass a publié en 1985 deux volumes consacrés à la théologie de Karl Rahner. Dans ce premier tome de la troisième partie de son entreprise, intitulée *A Pattern of Doctrines*[4] (un modèle doctrinal), il examine les positions du théologien allemand sur Dieu et sur le Christ. Deux chapitres symétriques exposent et critiquent la synthèse rahnérienne sur la Trinité; elles comportent, entre autres, une longue étude du *Grundaxiom* (axiome fondamental) sur l'unité entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Deux autres chapitres sont consacrés de même à la christologie; ils examinent notamment le fameux article «Chalcédoine, une fin ou un point de départ?» sur les formulations du Concile de Chalcédoine.

L'érudition de l'A. est énorme. On admire sa connaissance des textes de R., ainsi que des études que ceux-ci ont provoquées et des mouvements théologiques récents (la *Process Theology*, notamment, pour laquelle Dieu est essentiellement en devenir). La virtuosité critique de Vass enfin est à la hauteur de la tâche qu'il s'est assignée. Simple indice: l'ouvrage compte plus de 450 notes, souvent fort éclairantes, mais malheureusement rejetées en fin de volume, ce qui est loin de faciliter leur consultation.

---

4. G. VASS, *A Pattern of Doctrines*. 1. *God and Christ.* (Understanding Karl Rahner, vol. 3). London, Sheed & Ward, 1996, XVII-206 p., £ 24.95. — Pour les deux premiers volumes de cet ouvrage, voir *NRT*, 1985, 786.

L'A. résume lui-même sa démarche de façon remarquable: «Si ma propre compréhension du dogme et des doctrines chrétiennes, mon insistance répétée sur la foi dans la création (et non sa connaissance), mon concept d'un Dieu bipolaire qui peut changer au niveau de sa réalité personnelle et, finalement, cette unité théandrique qui est constamment définie et posée par le Logos personnel de Dieu peuvent être regardés comme viables, alors nous nous sommes rapprochés d'une théologie bâtie sur une foi objective et son contenu» (p. 168). Et il ajoute: «De beaucoup de manières, cela a dû être un tour de force pour le lecteur d'avoir saisi ce que R. visait en reconsidérant la doctrine sur Dieu, sur la Trinité et sur Jésus-Christ. Il lui a sans doute été plus difficile encore de suivre mes remarques critiques et mes propositions de rechange. Je ne prétends en aucune façon que ces dernières offrent une synthèse doctrinale achevée» (*ibid.*). Il nous permettra donc de lui poser quelques questions.

La «preuve» de l'existence de Dieu, inspirée à R. par Joseph Maréchal, S.J., ne donne-t-elle pas la certitude de l'existence d'un Absolu (découvert comme condition de l'acte humain de jugement) qu'aucun concept ne peut adéquatement exprimer? De sa contingence ainsi perçue, l'homme ne déduit-il pas l'existence d'un Créateur que ses raisonnements peuvent seulement «viser» grâce à l'incontournable analogie du langage? Quel sens prend, à cette lumière, l'affirmation de l'A. selon laquelle la création est objet de foi et non de connaissance?

L'axiome fondamental de R. sur l'unité entre la Trinité immanente et la Trinité économique ne doit-il pas être compris à la lumière de cette autre affirmation de R.: le bonheur des élus sera de se rendre compte que la divine Trinité dépasse toute capacité créée de compréhension? Vu en fonction de cette «incompréhensibilité» de Dieu, l'axiome n'est-il pas d'abord le rejet d'une théologie purement fonctionnelle et l'affirmation que tout ce que le Christ nous révèle du Dieu qui nous sauve (économie) est vrai de Dieu en lui-même (immanence) et réciproquement, sans que cela épuise son mystère?

Est-on obligé d'admettre que la création est un événement préliminaire, le fondement externe de l'alliance scellée par le Christ dans la chair (cf. p. 140)? Au nom de quoi écarter la position, chère à l'Église d'Orient et rappelée par Vatican II, selon laquelle il y a un seul plan divin, la création d'une humanité invitée à partager la vie même de Dieu? N'est-ce pas ce qui permet à R. de tenir que le concept de «nature» est un *Restbegriff* (concept résiduel), et n'est-ce pas ce que signifie aussi pour lui le désir de la

vision béatifique conçu comme un «existential» (et non un existentiel) de l'homme historique, immédiatement créé par Dieu dans l'ordre surnaturel?

En christologie, Vass tient-il suffisamment compte de la double approche possible du mystère et des présupposés philosophiques sous-jacents? Comme l'a rappelé Chalcédoine (et c'est le cœur de sa définition), un seul et le même Jésus-Christ est vrai Dieu et vraiment homme (*vere*, non pas *verus*, comme cité par erreur p. 105). On peut donc viser le mystère à partir de l'unité ou de la dualité existant réellement en Jésus. Et ce choix découle d'une prise de position philosophique: une nature (au sens ancien du terme) est-elle un existant ou une manière d'être? Ceux qui adoptent la première vue sont obligés de concevoir le mystère comme l'union de deux «existants» par le moyen d'une «personne» (c'est sans doute pourquoi Vass, p. 149 s., propose de parler d'union personnelle plutôt que d'union hypostatique). D'après l'autre point de vue, le mystère est que le Verbe existe selon deux «natures» (deux manières d'être, deux niveaux d'existence), parfaitement Dieu et vraiment homme, avec toutes les limites inhérentes à cet état, le péché excepté. Il est évident que cette position n'est tenable que par ceux qui admettent, avec saint Thomas, que l'essence et l'existence sont réellement distinctes. Sauf erreur, c'est la cas de R., dans ses *Réflexions dogmatiques sur la connaissance et la conscience du Christ.*

Telles sont les principales questions que nous ont posées ces pages. Il nous reste toutefois un scrupule: aurions-nous enfoncé des portes ouvertes, ce qui tendrait à montrer que l'énorme érudition et la prodigieuse virtuosité de Vass nous auraient ébloui plus qu'éclairé? Dans ce cas, que l'A. veuille nous en excuser.

Giovanni Marchesi[5] est un excellent connaisseur de Balthasar, fort apprécié de son vivant par celui-ci, comme le montre le *Vorwort* (Préface) qu'il avait donné en 1977 à la *Cristologia di H.U. von Balthasar* de G.M. Le volume actuel reprend ce thème dans l'ensemble de l'œuvre de B. Une introduction situe le théologien, né à Lucerne en 1905, sa formation littéraire et philosophique, les rencontres décisives qui ont enrichi sa pensée: spiritualité d'Ignace de Loyola durant ses années dans la Compagnie de Jésus, contacts avec Erich Przywara, Henri de Lubac, les Pères de l'Église, Origène, rencontre décisive avec la mystique Adrienne

5. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar.* Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza. Coll. Biblioteca di teologia contemporanea, 94. Brescia, Queriniana, 1997, 23x16, 666 p., 80.000 lires.

von Speyr (1907-1967) et l'influence de celle-ci, notamment sur sa théologie de la descente du Christ aux enfers (vues intéressantes, mais discutables), activité professorale à Bâle, échanges avec Karl Barth. Un premier chapitre dégage les grandes thèses théologiques de B.: Dieu, l'Église, le Christ. Un second chapitre précise les fondements méthodologiques de la christologie trinitaire de B. (la trilogie esthétique, théodramatique et théologique). Le ch. III établit l'unicité absolue de la figure (*Gestalt*) de Jésus-Christ, image de Dieu et image de l'homme. Le ch. IV présente Jésus, icône du Père, comme la figure centrale de la révélation. Le ch. V étudie les rapports entre l'Incarnation et la révélation de la Trinité (avec des réflexions sur l'union hypostatique, la conscience de Jésus, son autoconscience de Fils, son esprit d'obéissance). Le ch. VI montre que Jésus-Christ est l'expression, la parole et la vérité de Dieu, et précise la rôle de l'Esprit, «guide» vers la vérité plénière. Le ch. VII est consacré au mystère pascal: théologie du Triduum pascal, plénitude de la révélation de Dieu et du salut de l'humanité, mystère de la kénose, problème de la substitution vicaire, universalité de la rédemption, sens et portée de la résurrection.

On sera reconnaissant à G. Marchesi pour cette synthèse qui ouvre une «voie royale» pour la compréhension de l'œuvre de Balthasar et l'étude de son rayonnement à notre époque.

Les Orientaux reprochent généralement et non sans raison aux théologiens latins de laisser dans l'ombre la personne et le rôle du Saint-Esprit. Eléni Pavlidou[6], docteur en droit et en théologie, membre catholique de l'Association œcuménique intra-orthodoxe de l'Université aristotélicienne de Thessalonique, étudie ici les positions de Walter Kasper (né en 1933), professeur de théologie à l'Université de Tübingen et, depuis 1989, évêque de Rottenburg-Stockda, et celles de Jean Zizioulas (né en 1930), métropolite de Pergame pour le Patriarchat de Constantinople et professeur ordinaire à l'Université de Thessalonique. L'un et l'autre se proposent de mettre en lumière la place centrale qui revient au Saint-Esprit dans les dogmes essentiels de notre foi. Ils partent tous deux de la doctrine classique sur l'activité trinitaire *ad extra*; celle-ci est commune aux trois Personnes, mais chacune la marque de son caractère propre. À partir de là, ils pré-

6. E. PAVLIDOU, *Cristologia e pneumatologia tra Occcidente cattolico e Oriente ortodosso neo-greco.* Per una lettura integrata di W. Kasper e J. Zizioulas in prospettiva ecumenica. Coll. Contributi teologici. Roma, Ed. Dehoniane, 1997. 21x14. 191 p., 24 000 lires.

cisent le rôle propre de l'Esprit dans les moments-clés de la vie de Jésus. Celui-ci est directement engendré en Marie par l'Esprit (Kasper l'affirme nettement); en conséquence (ce qu'explicite Zizioulas), il acquiert, selon le dessein du Père dès la première création, une dimension universelle qui fait exister en lui tout le créé et l'oriente vers la nouvelle création et son accomplissement eschatologique. Zizioulas insiste en particulier sur l'aspect d'Église-communion qui en découle; il y voit le moyen d'unir de façon équilibrée le primat romain et la collégialité épiscopale.

Il est à peine besoin de souligner la richesse de cette synthèse et les perspectives qu'elle ouvre à une présentation plus approfondie et plus unifiée de la théologie. On nous permettra toutefois une remarque. Nos deux auteurs adoptent la théorie de l'«enhypostase». Selon celle-ci, la nature humaine du Christ, tout en ayant son existence propre, n'est hypostasiée (personnifiée) que dans le Verbe de Dieu. Or il existe une autre manière, tout aussi légitime, de situer le mystère de l'incarnation. Pour celle-ci, la nature n'existe pas en soi, mais est une manière d'être. Le mystère est alors que le Verbe incarné existe selon deux manières d'être, l'une divine, l'autre humaine. Ce qui est humain relève, au moins en un certain sens, des opérations *ad extra* et est donc l'objet d'une action indivise de la Trinité, à laquelle chacune des Personnes donne sa note propre. De là découlent toutes les conséquences déduites par nos auteurs et remarquablement présentées par E. Pavlidou. Nous sommes même porté à croire que cette approche pourrait amener à une vue plus équilibrée du rôle du Fils et de l'Esprit dans l'ensemble de la christologie et de la pneumatologie.

Nunzio Capizzi[7] consacre sa thèse de doctorat en théologie à l'usage que font onze théologiens catholiques actuels de l'hymne christologique de *Ph* 2, 6-11. Un premier chapitre fait le bilan des travaux exégétiques contemporains sur cet hymne prépaulinien. Viennent ensuite trois chapitres consacrés à des théologiens italiens (A. Amato, M. Bordoni, B. Forte, M. Serenthà), francophones (C. Duquoc, J. Dupuis, J. Galot, J. Moingt) et de langue allemande (J. Auer, W. Kasper, H. Kessler). Après avoir brièvement présenté chaque auteur, C. examine les citations explicites de *Ph* 2, 6-11 dans la christologie de chacun d'eux et l'intérêt porté à l'exégèse de ce texte. Un chapitre de conclusion dégage le

7. N. Capizzi, *L'uso di Fil 2, 6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*. Coll. Tesi gregoriana, serie teologia, 21. Roma, Ed. Pont. Università Gregoriana, 1997, 24x17, 525 p., 52.000 lires.

rôle que cet hymne occupe aujourd'hui dans les théologies systématiques et offre des suggestions pour un emploi plus large de ce passage et de son exégèse. L'A. mène sa minutieuse enquête avec grand soin et un souci constant d'objectivité dans la présentation.

L'intérêt principal de ces pages vient de ce qu'elles attirent l'attention sur un point essentiel. Évidemment, il ne peut être question de juger de l'orthodoxie d'une christologie sur la base de l'emploi que celle-ci fait d'un seul passage scripturaire, si important soit-il. Mais le travail de N.C. rappelle le rapport entre exégètes, théologiens et simples fidèles. Il est probable que peu de théologiens seront en même temps des exégètes de métier, et vice versa, mais un réel progrès dans leur collaboration se remarque et est fortement à encourager. Qu'en est-il des simples fidèles? La préservation de la foi dans toute sa pureté ne dépend premièrement ni des exégètes, ni des théologiens, ni même du Magistère, car la révélation chrétienne n'est pas d'abord un livre, elle est essentiellement une Personne, Jésus-Christ, et c'est à l'Esprit («qui vous conduira vers la vérité tout entière», *Jn 16*, 13) qu'il a confié la garde de son message. L'Église a existé avant la rédaction de la première ligne du Nouveau Testament. Sous la conduite de l'Esprit, elle a reconnu dans ces écrits des témoignages privilégiés (et donc absolument normatifs) sur la personne et le message de Jésus. C'est sous la conduite du même Esprit que se poursuit, au cours des âges, l'approfondissement de cette vérité. Tous y ont leur part. Utilisant des techniques humaines, les exégètes recherchent le sens littéral du texte sacré. Recourant eux aussi à des sciences humaines (philosophie et théologie), les théologiens s'efforcent de dégager le lien qui unit les mystères entre eux et de les éclairer les uns par les autres. Le Magistère, dans son enseignement ordinaire et plus encore dans ses définitions dogmatiques, garantit que la marche de l'Église se fasse dans les limites de l'orthodoxie. Quant aux simples fidèles (et en ce sens nous le sommes tous), il s'efforcent de vivre la foi. Tous ensemble, ils témoignent ainsi que «celui qui fait la vérité vient à la lumière» (*Jn 3*, 21).

II

Prêtre et professeur de théologie à l'Université de Leuven, l'auteur de *Qui es-tu, Jésus?*[8] n'a pas voulu écrire ces pages en exégète ou en théologien, mais comme un témoin qui, s'appuyant sur

8. Chr. DEPOORTERE, *Qui es-tu, Jésus?* Namur, Fidélité; Bruxelles, Éd. Racine, 1997, 22x14, 173 p.

des bases solides, s'est engagé dans une relation avec Jésus et s'efforce de répondre, par sa foi et sa vie, à la question que le Christ, depuis les débuts, pose à chacun de nous. En guise d'introduction, il nous propose une réflexion sur les questions incontournables qui se posent dans toute existence, sur le sens d'une vie chrétienne et sur le plan de Dieu pour l'humanité. Il procède ensuite par une série de chapitres, qui sont autant d'aperçus sur un aspect de l'histoire de Jésus et son sens pour nous aujourd'hui. Les récits de l'enfance lui fournissent l'occasion de montrer, dans les quatre principales fêtes de la Vierge, les aspects essentiels du rôle de Marie dans l'œuvre de notre salut. Une comparaison entre le discours sur la montagne et la récompense méritée par un verre d'eau fraîche amène l'A. à la réflexion suivante: le discours sur la montagne décrit les sommets auxquels Dieu nous appelle et vers lesquels il nous faut tendre, le verre d'eau représente quant à lui «l'optimum possible» maintenant, mais ce geste n'a cette qualité que s'il reste en tension avec le but; à cette condition, il est le premier pas que Dieu nous demande et qui rendra possibles les suivants. Lorsqu'il aborde les guérisons et les autres prodiges, l'A. fait remarquer que, pour Jésus, l'essentiel de ces gestes de bonté est d'être des signes discrets, appelant une réponse sans jamais l'imposer. Lorsqu'il parle de la prière et de son efficacité, il a des remarques savoureuses sur les prières répétitives (tel le Rosaire...) et sur les distractions qui s'y glissent souvent. Sur l'éclosion de la foi pascale, une lecture objective des textes oblige à reconnaître que c'est la résurrection du Christ qui est au point de départ de la conviction des apôtres. Dans un chapitre de conclusion, l'A. émet par ailleurs des suggestions intéressantes sur l'accompagnement des demandes de baptême ou de mariage qui font problème.

Ces quelques exemples laissent pressentir la richesse du portrait de Jésus que tracent ces pages. S'attendre à ce que celui-ci réponde en tout à l'attente de chacun serait une illusion: Jésus est plus grand que tout ce que nous pourrions en dire. Aussi est-ce à chacun de nous qu'il pose la question: «Et toi, qui dis-tu que je suis?» Merci à Chr. Depoortere de nous avoir aidés à y répondre. Il est dommage que les notes aient été rejetées à la fin du volume: cela les rend beaucoup moins utiles.

Dans un complément au *Corso di teologia sistematica*, Vincenzo Battaglia[9] entreprend une étude des rapports entre la chris-

9. V. BATTAGLIA, *Cristologia e contemplazione.* Orientamenti generali. Coll. Corso di teologia sistematica. Complementi, 4. Bologna, Ed. Dehoniane, 1997, 24x17, 214 p., 33.000 lires.

tologie et la contemplation. Dans un premier volume, il développe les orientations générales de sa recherche. Une introduction précise les liens entre la connaissance, l'amour et la contemplation; elle montre la place centrale de Jésus et de sa vie terrestre et examine le passage de l'expérience au récit. On y trouve des réflexions intéressantes sur la nature et le rôle de la théologie narrative: «c'est l'art de conjuguer, de manière féconde, l'argumentation et le récit, dans une réciprocité qui ne permet ni de les confondre ni de les opposer» (p. 45). Le dogme reste présent afin d'empêcher le récit de sortir des limites de la vérité contenue dans le texte biblique; le recours au langage narratif doit permettre de mettre en évidence toute la richesse de son contenu. Une première partie se place au point de vue de la médiation de Jésus-Christ. Le Fils incarné, oint de l'Esprit, est l'icône du Père, le sauveur de l'humanité, le modèle et le maître des rapports de celle-ci avec le Père (intéressante méditation dans ce sens sur les tentations de Jésus au désert). Une seconde partie, intitulée «Cachés avec le Christ en Dieu», examine les rapports entre la contemplation et la théologie de l'illumination; elle montre comment la vie dans le Christ devient communion d'amour et union sponsale. La Transfiguration est présentée comme modèle d'itinéraire pour y parvenir. L'ouvrage invite, par manière de conclusion, à contempler la beauté du Christ. Un second volume est annoncé; il s'appliquera à l'étude des «sentiments de Jésus» (thème cher à l'École française). On espère que sa parution ne tardera pas.

Profondément imprégnées de la lecture savoureuse de la Bible, ces pages, simples et solides, mettent bien en lumière la richesse du dogme et la réponse à laquelle il nous invite.

El Cristo del Seguimiento[10] est difficile à traduire. Pas seulement par manque d'équivalent exact en français, mais pour une raison plus profonde. Nombreux sont ceux qui ont écrit sur Jésus. Le portrait qu'ils en tracent et le modèle qu'ils décrivent diffèrent largement, aussi une visée correcte de la suite du Christ suppose-t-elle une recherche fondée sur une saine théologie. Tel est le mérite de ces pages. Pour résoudre le faux dilemme entre le Christ de Dieu et le Jésus de l'histoire, B. Fernández s'appuie sur la règle par laquelle le concile de Chalcédoine a précisé les limites infranchissables de la foi au mystère du Verbe incarné: «un seul et le même Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, sans confusion,

10. B. FERNÁNDEZ, *El Cristo del Seguimiento*, Madrid, Publ. Claretianas, 1995, 21×14, 324

sans changement, sans division, sans séparation» (cf. *Dz* 301). Il décrit les grandes lignes de cette histoire, esquisse la pratique messianique de Jésus, son attitude envers Dieu, l'appel adressé aux disciples. Il montre en Jésus le fondateur et le fondement de l'Église, il précise le sens de la crucifixion et la portée que Jésus a donnée à sa mort. Il met en lumière l'importance théologique de la résurrection et esquisse le rôle de l'Esprit Saint dans la vie de Jésus et de l'Église. Selon la doctrine rappelée par Vatican II, il précise en conséquence les aspects complémentaires de l'appel à la perfection adressé aux diverses catégories de fidèles, dans la vie consacrée, le sacerdoce, le laïcat.

À ce travail mené avec soin et compétence, on souhaiterait un complément, l'approfondissement du rapport au monde impliqué dans l'appel de Jésus à le suivre. «Incarner-introduire le règne de Dieu dans les cercles encore diaboliques de notre histoire, dans le monde de la création» (p. 300) peut se concevoir selon deux optiques différentes. Celles-ci découlent de la place que l'on reconnaît à l'incarnation. Son «motif» (pour reprendre un terme fameux) est-il essentiellement la rédemption des pécheurs et la réparation du plan divin compromis par le péché (vue thomiste)? N'est-il pas, plus profondément, la réalisation, malgré le péché, de l'unique dessein d'amour de Dieu? Le choix d'une de ces positions est lourd de conséquences pour l'attitude envers le monde de la création auquel le Christ appelle les fidèles (et, en dernière analyse, tous les hommes). La «suite du Christ» consiste-t-elle principalement à lutter contre le péché sous toutes ses formes, l'idéal étant la «fuite du monde» symbolisée par les renoncements de la vie religieuse? Est-elle, au contraire, comme le suggère *Gaudium et spes*, de travailler *dans* ce monde (terme délibérément choisi par le Concile) avec tous les hommes de bonne volonté et de collaborer ainsi à l'achèvement, malgré le péché, du plan divin sur notre univers tout entier?

La psychologie du Christ[11] est extraite de l'ouvrage d'une carmélite du siècle dernier, Dorothée Quoniam, en religion Sœur Marie-Aimée de Jésus. Ces pages pleines de ferveur mystique, écrites du fond de son monastère en réponse au *Jésus* de Renan, voulaient montrer que *Jésus est le Fils de Dieu*. En attribuant à l'humanité de Jésus durant sa vie terrestre des prérogatives (vision béatifique, science infuse, etc.) qui conviennent au Christ

11. D. QUONIAM, ***La psychologie du Christ*. Essai de spiritualité et de mystique. Paris, Téqui, 1996, 18x11, 89 p., 38 FF.**

glorieux, l'A., malgré ses bonnes intentions, nous semble avoir dangereusement frôlé l'erreur opposée à celle qu'elle voulait combattre et attribué au Jésus terrestre une humanité tellement envahie par la divinité que l'on se demande si elle est encore «en tout semblable à la nôtre, hormis le péché» (*He 4*, 15).

B-5000 Namur Léon RENWART, S.J.
Rue Grafé 4, Bte 1