NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 3 1984

«Non multa, sed multum.» Chronique christologique

Léon RENWART (s.j.)

p. 407 - 418

https://www.nrt.be/en/articles/non-multa-sed-multum-chronique-christologique-879

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Non multa, sed multum »

« Non multa, sed multum » : c'est, nous semble-t-il, ce que l'on peut dire des quelques ouvrages que nous présentons ici : ils sont peu nombreux, mais la plupart d'entre eux sont d'une réelle valeur. Le lecteur en jugera.

En écrivant *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise* [1], Bernard Sesboüé, S.J., se propose de combler une lacune de la production théologique récente. On s'y est beaucoup occupé des fondements scripturaires de la christologie ; on a déployé une grande ingéniosité dans l'exploration des documents et de leur préhistoire ; des hypothèses ingénieuses sur les sources de nos évangiles canoniques, de savants découpages du corpus paulinien, etc. ont parfois servi de fondement plus ou moins solide à des constructions brillantes certes, mais de valeur discutable. Une bonne partie de ces recherches ont laissé dans l'ombre un fait d'importance capitale, celui que le P. Sesboüé rappelle d'un mot lorsqu'il relève que « le catalogue des livres de l'Écriture n'est pas scripturaire » (31). C'est l'Église qui l'a fixé ; ce discernement est à la fois un acte de soumission à l'événement fondateur et un acte d'autorité, déclarant et transmettant son sens original et authentique, lequel se trouve dans l'ensemble du corpus néotestamentaire et dans le respect de toutes ses affirmations. Ce geste de soumission et de discernement authentique, l'Église l'a continué au cours des siècles : c'est la Tradition, « transmission vivante et croyante de l'événement fondateur » (52). Celle-ci est donc traversée par la tension paradoxale d'une fidélité créatrice : au service d'une révélation « achevée », elle doit la rendre « actuelle » et accessible dans toutes les situations, sans rien ajouter au message, sans rien en laisser perdre.

C'est ce qu'ont fait d'abord les symboles de foi, puis les divers conciles « christologiques » : Nicée, Ephèse, Chalcédoine, Constantinople II et III. B. Sesboüé les replace chacun dans leur contexte et montre bien comment c'est la fidélité au donné évangélique qui les a obligés à poser « un acte de jurisprudence » : il leur a fallu, parmi les expressions proposées, écarter celles qui mettaient la foi en danger et authentifier celles qui permettaient de maintenir la visée correcte du mystère. En adoptant le langage culturel grec, c'est donc chaque fois à une déshellénisation de la pensée que les

1. B. Sesboüé, S.J. — *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine. Coll. Jésus et Jésus-Christ, 17. Paris, Desclée, 1982, 20 × 13, 320 p., 125 FF.

conciles ont procédé. Cette prise de distance s'imposait pour maintenir leur explicitation, leur « c'est-à-dire », dans la droite ligne du donné fondateur.

Après un chapitre rapide (on l'eût souhaité plus détaillé, notamment sur la science humaine du Christ) survolant les siècles, du dernier concile christologique à Vatican II, l'A. propose, dans la troisième partie, une lecture systématique de l'événement. Il établit d'abord loyalement le cahier des charges et l'intention de sa recherche, puis il nous invite à une démarche en trois temps. Dans les jours de sa chair, Jésus se révèle à la fois comme le même (il est vraiment l'un de nous), comme autre (il est l'homme vrai) et comme l'Autre (le Fils). Dans la lumière eschatologique de sa résurrection, il apparaît comme l'Autre (Fils de Dieu établi avec puissance) et cependant le même (l'homme parvenu à son accomplissement). Ceci justifie un troisième temps : « tout récapituler dans le Christ » en un double mouvement, qui va de l'Oméga à l'Alpha (de la glorification à la préexistence éternelle auprès du Père) et de l'Alpha à l'Oméga (nouvel Adam, en qui et par qui tout a été créé, il est aussi l'Agneau de la fin des temps).

Voilà un livre que nous recommandons chaudement. On sera particulièrement reconnaissant à B. Sesboüé d'avoir rappelé, avec vigueur et compétence, le rôle irremplaçable de la tradition dans la transmission de la foi chrétienne. On souhaite qu'il ait l'occasion d'expliciter davantage encore, dans ses travaux ultérieurs, la pneumatologie sous-jacente à toute recherche théologique correcte : c'est parce que l'Esprit, promis par Jésus, assiste l'Eglise tout au long de son histoire que celle-ci a pu fixer le canon des Ecritures et maintenir sans cesse sa fidélité créatrice à l'événement fondateur de l'Incarnation.

Connu de nos lecteurs par son remarquable ouvrage *Jesus der Christus* et la traduction française de celui-ci (cf. *NRT*, 1977, 219-221), W. Kasper approfondit dans *Der Gott Jesu Christi*[2] des thèmes qu'il y avait annoncés. Il marque très nettement le but et la difficulté de son entreprise par les mots suivants : « Compte tenu des nombreux programmes théologiques 'réductionnistes', ce n'est malheureusement plus un pléonasme de déclarer qu'une théologie de Dieu est, aujourd'hui surtout, un impératif urgent et la seule réponse pertinente à l'athéisme moderne » (28). Il s'agit bien, pour l'A., non d'une quelconque déité, mais du Dieu un et trine révélé en Jésus-Christ : « cette confession trinitaire est la récapitulation et le tout du mystère chrétien du salut » (285), celle dont dépend en sa totalité la réalité même de celui-ci.

Pour répondre à ce programme, Kasper consacre la première partie de son livre à examiner la question de Dieu aujourd'hui, face à la négation que représente l'athéisme contemporain sous ses diverses formes. La seconde partie présente ensuite le message du Dieu de Jésus-Christ : Dieu est le Père tout-puissant, Jésus est son Fils, l'Esprit Saint est Seigneur et donne la vie. La troisième et dernière partie nous introduit au cœur du mystère, la Trinité (fondements et développements de cette doctrine). L'ouvrage se

2. W. KASPER. — *Der Gott Jesu Christi*. Coll. Das Glaubenbekenntnis der Kirche, 1. Mainz, Matthias-Grünewald, 1982, 23 × 15, 408 p., 48 DM.

termine par une conclusion qui montre dans la confession trinitaire la réponse à l'athéisme moderne.

Il n'est guère possible de suivre pas à pas l'A. dans cette étude magistralement menée : il y témoigne d'une information large et précise sur les doctrines anciennes, les auteurs modernes et les tendances actuelles, dans l'Eglise et hors d'elle ; avec une grande pénétration il discerne les éléments valables et les points faibles des positions qu'il décrit ; ses propres exposés, solidement construits et basés sur une philosophie et une théologie remarquables, sont clairs et précis. Bornons-nous à relever quelques points, d'importance variable, qui nous ont davantage frappé à une lecture attentive.

A propos de la situation du croyant d'aujourd'hui, plongé dans une ambiance incroyante, il note : « Ce qui est décisif, ce n'est pas l'athéisme des autres, c'est celui qui niche dans notre propre cœur » (25). Il marque en quelques mots très clairs en quel sens la théologie politique mérite approbation (aucun domaine n'est étranger à Dieu) et en quel sens elle doit être rejetée (la dimension politique serait l'horizon qui englobe tout — 27). Il a également des pages pleines d'intérêt sur l'expérience (qui est finalement expérience de notre finitude et du caractère mystérieux de nos expériences) et sur le langage (qui, dès avant de devenir un langage explicitement religieux, implique déjà une dimension religieuse). C'est en se fondant sur les recherches de disciples du jésuite belge Joseph Maréchal, et notamment de H. Krings, que Kasper montre que « l'idée d'une liberté absolue, simplement plénière et s'étendant à tout, est une condition transcendantale de possibilité de la liberté » (138). On relève aussi d'éclairantes réflexions sur l'argument « ontologique » de saint Anselme et son interprétation correcte (cf. 143 ss). L'A. rappelle — mais il est utile de le redire — que Jésus-Christ est le dernier mot de la révélation, non en vertu d'un décret arbitraire de Dieu, mais simplement par ce qu'il est (157). Et cette révélation, c'est celle d'un Dieu qui nous sauve en se faisant connaître comme le mystère qui est la réponse au mystère que nous sommes (164). « *Père* est un mot primitif de l'histoire humaine et religieuse, un concept qui ne peut être remplacé ni traduit par aucun autre » (177). « Dans la personne, la totalité de la réalité est présente d'une manière chaque fois unique... (aussi) l'emploi de la catégorie personnelle peut-il exprimer d'une manière neuve que l'être subsiste en Dieu d'une façon unique, que Dieu est donc *ipsum esse subsistens*, l'être subsistant lui-même » (195).

Nous ne nous arrêterons pas au vigoureux résumé que l'A. donne de sa démonstration de la divinité de Jésus-Christ, vrai Fils du Père (c'était l'objet de son livre précédent), montrant que cette christologie a ses racines dans la manière d'être et d'agir du Jésus terrestre. En ce qui concerne la théologie du Saint-Esprit, après avoir noté de façon pénétrante en quoi diffèrent l'approche orientale et la présentation occidentale, Kasper relève combien il importe de montrer que l'Esprit est, en personne, le don du salut ; il rappelle que le point de départ obligé de notre réflexion est l'expérience que nous faisons de lui dans l'histoire : nous l'y découvrons comme don et, par conséquent, comme amour, comme celui qui nous permet

de reconnaître la grâce et l'amour de Dieu comme grâce et comme amour ; pour cela, il doit être l'amour de Dieu en personne. Etant « l'accomplissement » en Dieu, l'Esprit est aussi l'achèvement eschatologique du monde. Il est présent dès la création, qui en est dès lors surnaturellement marquée et finalisée. Etant aussi principe dans l'ordre de la grâce, il est à l'origine de la loi de liberté propre au Nouveau Testament. De même, étant celui qui rend présent et réalise le salut donné par le Christ, il est le principe vital interne, l'âme de l'Eglise.

Notons encore que l'A. parle à plusieurs reprises, et de façon très éclairante, du mystère et de son rôle nécessaire : il met en relation le mystère qu'est l'homme avec le mystère de Dieu, qui apparaît ainsi comme la réponse au mystère que nous sommes ; il signale les faiblesses du concept classique, trop exclusivement intellectuel, du mystère comme vérité dépassant fondamentalement les capacités de notre intelligence, et montre qu'en partant du mystère inhérent à l'homme en vertu de la transcendance de son esprit, on découvre le mystère comme l'unité englobante qui donne sens et cohérence à son existence. Théologiquement parlant, il n'y a qu'un mystère, le Dieu Trinité qui nous sauve par Jésus-Christ et dans l'Esprit Saint : tous les autres mystères de notre foi ne font que monnayer cette vérité fondamentale.

Affronté au problème du mal, l'A. critique la notion classique de l'impassibilité de Dieu : si Dieu est amour, si son Fils s'incarne et meurt sur la croix, Dieu ne peut être que « sym-pathique » (celui qui partage la souffrance), car amour et souffrance vont de pair. Toutefois, nous prévient Kasper, si Dieu souffre, il le fait de manière divine, sa souffrance est manifestation de sa liberté : Dieu n'est pas atteint par la souffrance, il se laisse librement toucher par elle. Nous espérons avoir rendu, sans trop la durcir, cette position fort nuancée, que nous avons néanmoins quelque peine à partager telle quelle. De plus, on peut se demander, croyons-nous, si cette considération de la « sym-pathie » divine répond au problème du mal dans toute son ampleur. Le mal par excellence n'est-il pas le péché et le grand « scandale » n'est-il pas la possibilité de la damnation, qui menace réellement chacun de nous ?

Ce qui nous paraît l'intérêt majeur de ce livre, c'est qu'il se situe à l'intérieur de la foi traditionnelle et en reprend les affirmations essentielles en s'efforçant de les présenter à l'homme d'aujourd'hui : c'est dire qu'il tient compte, et fort bien, mais sans édulcorer la foi, de l'évolution qui s'est produite en philosophie, dans les sciences du langage, dans la civilisation moderne, et des difficultés qui en résultent pour une notable partie de nos contemporains. Aussi souhaitons-nous vivement que la traduction française de ce maître-livre ne tarde pas.

Gesù Cristo ieri, oggi e sempre[3], fruit de cours faits par Mario Serenthà au Séminaire archiépiscopal de Milan, nous donne un état de la question en matière christologique. Le but avoué de l'A. est de montrer la

3. M. SERENTHÀ. — *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre.* Saggio di cristologia. Læumann, Elle Di Ci, 1982, 24 × 17, 488 p., 13.000 lires.

place centrale que doit occuper en ce domaine l'événement historique de Jésus de Nazareth, reconnu dans toute son ampleur comme l'événement définitif, la pleine et ultime manifestation que notre Dieu fait de lui-même. La « singularité », l'unicité du Christ nous est révélée dans cet événement d'une historicité « absolue » et celui-ci nous invite à une relecture historique de la « nature humaine » et à une « réinterprétation christologique » de la nature divine, qui nous fasse découvrir que notre Dieu est le Dieu de Jésus-Christ.

La démarche à laquelle nous sommes invités en conséquence comporte trois étapes : biblique, historique, systématique. La première part du fait que la résurrection de Jésus est au centre de la vie et du message de la première communauté chrétienne. Elle éclaire ensuite ceci à la lumière de l'Ancien Testament, puis à celle des Synoptiques, de saint Paul et de saint Jean. Dans un premier chapitre de la partie historique, l'A. nous mène, siècle par siècle, de la théologie judéo-chrétienne au dernier des grands conciles christologiques. Le second chapitre est consacré au moyen âge, dominé par le *Cur Deus homo* de saint Anselme et la question du « motif » de l'Incarnation. Un troisième chapitre présente l'époque moderne et contemporaine : théologie des manuels, conséquence des doctrines du « Siècle des lumières », renouveaux récents (problème de la foi, dimension historique, l'homme-Jésus, un Dieu qui souffre ?). Dans la partie systématique, Serenthà propose sa réflexion en trois temps. Le premier étudie l'événement historique de Jésus de Nazareth et sa culmination dans la Pâque ; quelques pages sont plus spécialement consacrées à la passion et à la mort du Christ et aux manières de comprendre leur valeur salvifique ; un autre développement traite les « mystères de la vie du Christ » et s'efforce d'en dégager la théologie. Le second temps examine les titres donnés au Christ dans l'Ecriture, il en précise la signification et le contenu. Le dernier temps approfondit les implications ontologiques de la vie et de l'action salvifique du Christ : consubstantiel au Père, il est aussi vraiment l'un de nous (ceci amène l'A. à parler de l'impeccabilité de Jésus, de sa sainteté, de sa science et de sa conscience) ; le chapitre se termine par une comparaison entre la position de Rahner et celle de Schoonenberg.

Bien mené et s'appuyant sur une large information bibliographique, ce travail représente une contribution de valeur pour l'élaboration d'une christologie répondant aux questions d'aujourd'hui sans perdre les richesses transmises par la tradition. Relevons tel ou tel point intéressant. Sur l'« hellénisation » du dogme, Serenthà prend une position nuancée : on ne peut pas en rendre directement responsables les conciles des premiers siècles, qui n'avaient pas pour but de donner un exposé complet de la foi, mais de défendre celle-ci sur les points où l'introduction des catégories grecques de pensée la mettaient en danger ; toutefois, en acceptant, comme c'était inévitable, de s'exprimer dans le langage de ces philosophies, ils ont, jusqu'à un certain point, contribué à un déplacement d'accent : la réflexion théologique s'est de plus en plus intéressée d'abord à la constitution ontologique du Christ, même si c'était pour sauvegarder par là sa mission salvifique. Avec les siècles, ce déplacement ira en s'accentuant. Il faut noter encore **d'intéressantes suggestions sur la manière de comprendre la rédemption**

(notamment comme solidarité plus que comme substitution « vicaire »). Evidemment, sur plus d'un point, on eût souhaité que l'A. s'explique davantage, par exemple sur la réalité des tentations au début de la vie publique de Jésus ou sur le Dieu qui « souffre ». Sans doute peut-on espérer qu'il aura la possibilité de le faire dans ses futurs travaux.

Dans *Christo resucitado*[4], Alfredo López Amat, S.J., se propose, comme l'indique le sous-titre du volume, d'étudier la seconde phase du mystère du Christ. Il constate que, jusqu'il y a peu, les manuels s'estimaient permis de présenter l'œuvre salvifique du Christ en arrêtant leur recherche à la mort en croix. L'œuvre magistrale de J. Rivière, intitulée *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine* (1949), ne fait même pas mention de la résurrection. C'est le livre de Fr.-X. Durrwell, *La résurrection de Jésus, mystère de salut* (1950), qui donna le branle à la redécouverte, par la théologie occidentale, de cette dimension oubliée de l'œuvre salvifique de Jésus. L'étude de la phase qui va du « déjà là » de Pâques au « pas encore » de la parousie occupe le présent essai. L'A. souhaite mettre en lumière les grandes lignes de ce que devra être cette seconde partie d'un traité complet sur le Christ sauveur. La démarche, à la fois chronologique et systématique, présente l'état des recherches en théologie biblique (Durrwell) et en théologie dogmatique (Rahner, Schmaus, Balthasar, Hitz), puis examine ce que les auteurs contemporains disent des trois fonctions du Christ glorieux ; il est Seigneur (Congar, Malmberg, Mühlen) ; il est le prêtre éternel (théologie sacramentaire de Schillebeeckx, doctrine de Vatican II) ; il est révélateur du Père (Alfaro). En conclusion, l'A. présente une série de « thèses » qui résument l'acquis de cette intéressante exploration d'un chapitre de la théologie en train de s'écrire. Espérons qu'il pourra y contribuer par la suite de ses publications.

Le livre que le P. Aloïs Grillmeier, S.J., a consacré à la christologie des premiers siècles[5] n'a plus à être présenté : il est devenu, à bon droit, l'ouvrage classique en ce domaine. Dans les éditions successives, en diverses langues, de ce maître-livre, l'A. a sans cesse revu et précisé ses exposés en tenant compte des recherches et des découvertes récentes sur les auteurs et les courants de pensée qu'il étudie. La première mouture remonte à 1951 : elle constituait la magistrale introduction aux trois volumes, édités en collaboration avec H. Bacht, S.J., *Das Konzil von Chalkedon* (1951-1954 ; 5e éd. en 1979). Quinze ans plus tard, paraissait en anglais *Christ in Christian Tradition* (cf. *NRT*, 1966, 539), dont on a pu dire que c'était presque un nouveau livre, tant étaient profonds les remaniements et les amplifications que l'A. avait fait subir à son texte. Ce volume a été traduit en français, en 1973, dans la collection *Cogitatio fidei*. Une seconde édition

4. A. Lopez Amat, S.J. — *Cristo resucitado.* La segunda fase del Misterio de Cristo. Coll. Las ideas y la vida, 8. Valencia, Edicep, 1982, 21 × 13, 326 p.

5. A. Grillmeier, S.J. — *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa.* Volume I. T. I & II. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451). Coll. Biblioteca teologica, 18 & 19, 2 vols, Brescia, Paideia, 1982, 23 × 16, 1060 p., 60.000 Lires.

anglaise paraissait peu après (1975, cf. *NRT*, 1977, 208) ; la mise à jour avait porté sur le texte lui-même autant que sur les références. Puis ce fut le tour d'une édition en langue allemande, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche* (1979 ; cf. *NRT*, 1980, 717) ; celle-ci faisait preuve du même souci d'informer les lecteurs des nouveaux progrès dans la recherche et de la valeur d'hypothèses récentes, surtout dans le domaine biblique. La traduction que nous offrent le P. Samuel Olivieri, O.F.M., et le Dr Enrico Norelli reproduit l'édition allemande de 1979, mais elle a bénéficié d'une mise à jour par l'A. (additions et corrections) ; elle représente donc le stade actuel de sa recherche sur cette période.

Oserions-nous dire que l'une des choses qui nous causent le plus de plaisir dans cette parution, c'est que l'ouvrage se présente comme le vol. I d'un ensemble devant comporter deux autres titres et mener l'enquête historique jusqu'à la querelle iconoclaste et l'adoptianisme espagnol ? Que l'A. nous permette de lui redire que leur parution est attendue avec impatience.

« Que signifie exactement l'assertion selon laquelle nous, aujourd'hui, nous sommes sauvés par Jésus-Christ ? » Telle est la question que Tadahiko Iwashima [6] avait en tête en abordant l'étude de la théologie d'Edward Schillebeeckx dans les deux volumes (sur trois) déjà publiés par celui-ci sur Jésus : *Jezus, het verhaal van een levende* (Jésus, le récit d'un vivant — 1974) et *Gerechtigheid en Liefde. Genade en Bevrijding* (Justice par amour. Grâce et Libération — 1977 ; le titre de la traduction allemande, plus explicite, se traduit : « Le Christ et les chrétiens. L'histoire d'une nouvelle manière de vivre »).

L'étude, fort bien menée par l'A. (c'est aussi l'avis de Schillebeeckx dans la préface qu'il donne au volume), procède en sept étapes. Dans la première, il situe l'objet de sa recherche dans le cadre de la soteriologie actuelle : celle-ci ne se limite plus à un traité séparé, juxtaposé à celui de l'Incarnation, mais l'intérêt pour l'œuvre salvifique du Christ est présent dans tous les traités ; c'est un angle sous lequel s'étudie l'ensemble du message chrétien. Pour mieux comprendre Sch., l'A. examine d'abord (ch. II) ce qu'il appelle la première période de sa théologie (jusque vers 1966), tout en marquant qu'il n'y a pas rupture, mais évolution lente d'une période à l'autre (notamment à la suite de sa confrontation avec le phénomène de la sécularisation). Dès cette première étape, apparaît déjà l'importance que Sch. donne à l'expérience : « la réalité ne peut être saisie en elle-même, mais c'est à travers des expériences phénoménales (et, comme telles, temporellement conditionnées) et leur formalité conceptuelle qu'elle est réellement connue » (84). La dimension métaphysique indispensable à cette réflexion lui est alors donnée notamment par la théorie thomiste de l'analogie. Mais la place accordée à l'expérience va bientôt faire éclater le cadre « dogmatique », ce qui amènera Sch. à préciser la méthode théo-

6. T. IWASHIMA, S.J. — *Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung.* Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie. Coll. Themen und Thesen der Theologie. Düsseldorf, Patmos, 1982, 22 × 15, 416 p., 48 DM.

logique qui sera à la base de sa seconde période : « réaliser l'herméneutique de la foi dans le contexte de l'histoire » (85).

Un troisième chapitre est alors consacré à la nouvelle manière dont Sch. aborde la *théologie* et à sa *méthode*. Il est difficile de présenter en quelques lignes cette approche, à laquelle I. consacre des pages très nuancées. Essayons au moins d'en indiquer quelques grandes lignes. Sch. est persuadé que le monde de l'expérience humaine est le seul endroit où la révélation puisse atteindre ses destinataires. Cela suppose qu'il y a, dans l'expérience contingente, une perception réelle, non entièrement thématisable, de l'attrait que Dieu exerce sur nous. Il y a donc, au moins dans certaines expériences qui restent proprement humaines, la perception d'une limite que l'homme ne peut pas surmonter par lui-même. C'est le cas de l'« expérience révélatrice » (*Disclosure,* selon l'expression que l'analyse du langage a empruntée à I. T. Ramsey). Sch. la décrit comme une expérience qui, tout en étant plus profonde qu'une pure expérience empirique, ne peut être donnée que dans celle-ci ; qui cherche à se thématiser, sans être objectivable comme telle, mais qui représente néanmoins l'expérience d'une réalité objective. Nous rencontrons ici un des concepts clefs de la théologie de Sch. Si c'est dans l'expérience concrète que la révélation nous atteint, la compréhension de la foi est, à chaque époque, une nouvelle interprétation, une redécouverte. Néanmoins, l'identité de la foi se conserve grâce à la « règle de l'équilibre structurel » entre des expressions dont chacune est marquée par son époque. Parce que le message chrétien est l'annonce d'un salut, l'agir (orthopraxie) devra donc être un facteur interne du principe de vérification de cette constance. Pour clore ce chapitre, I. fait remarquer que le premier résultat de cette méthode est de nous présenter une nouvelle image de Dieu : celui-ci est, très concrètement, « l'avenir de l'homme ».

Les chapitres IV et V de la thèse sont essentiellement consacrés à une présentation méthodique des deux livres que compte jusqu'ici la christologie de Sch. « Jésus, l'histoire d'un vivant », montre dans le Christ l'archétype de la sotériologie. Etablir que tout kérygme néotestamentaire renferme une authentique *memoria Jesu* (un souvenir de Jésus de Nazareth) est l'un des objectifs principaux de ce livre. Le chapitre V s'occupe du second volume, que Sch. caractérise lui-même comme une théologie néotestamentaire de l'expérience de la grâce. En conclusion de sa recherche, I. constate que les données auxquelles on aboutit sont semblables à celles qu'avait fournies l'étude du chapitre IV : Dieu est un Dieu pour les hommes ; Jésus est le médiateur entre ce Dieu et nous ; c'est en suivant Jésus que l'on trouve le salut et découvre ce qu'il signifie ; parce que le salut définitif ne sera réalisé qu'à la fin des temps, la tension eschatologique témoigne que le sens dernier de la vie humaine ne peut être attendu ni de ce monde ni dans ce monde.

Le chapitre VI s'efforce de dégager ce qui est le projet avoué de Sch. dans ces deux ouvrages : une sotériologie pour aujourd'hui. Il la résume en trois propositions : réciprocité indissoluble de la politique et de la mystique (car les impulsions de la foi chrétienne poussent les hommes et à la pratique éthique, qui se met au service du monde, et à la praxis transcendantale, qui vise explicitement la communion avec Dieu) ; « cercle » de

la politique et de la mystique comme préfiguration du « cercle » du salut terrestre et du salut eschatologique (dans sa préface, Sch. y voit, plutôt qu'un processus circulaire, une structure dialectique, point sur lequel son tome III, qu'il annonce, donnera des précisions) ; médiation indispensable de la praxis pour l'herméneutique du salut chrétien (sans pouvoir qualifier la théologie de Sch. d'humanisme activiste, on doit reconnaître, note I., que la praxis en faveur du monde est le facteur prédominant dans sa réflexion sotériologique).

Dans un dernier chapitre, I. se risque à une évaluation critique de la doctrine de l'auteur qu'il vient d'étudier. Il en énumère d'abord les mérites. Il les résume en cinq propositions qui dégagent la signification de cette théologie de l'expérience : en un certain sens, il est tout à fait indiqué pour la théologie de prendre son point de départ dans l'expérience ; cette manière de faire écarte le danger de considérer l'histoire après le Christ comme dénuée d'intérêt théologique ; sa méthode permet l'élaboration théologique systématique de cette expérience ; enfin elle situe le point de départ de la théologie au confluent de l'expérience primitive de la réalité divine, de l'approche par l'homme de toute réalité et de la source d'où découlent tous les efforts de l'homme à la recherche du sens.

Une théologie aussi neuve pose aussi des questions. Avec beaucoup de modestie, I. se permet d'en relever quelques-unes, non sans noter qu'il est normal que l'on doive attendre l'achèvement du triptyque pour avoir la réponse à celles-ci.

Il y a d'abord un problème métaphysique : Sch. explique le rapport entre réalité, expérience et concept au moyen d'une théorie de la connaissance. Il l'applique à son concept clé d'expérience révélatrice (*Disclosure*), qui a valeur objective. Or ceci est déjà une affirmation métaphysique (quelles que soient les objections de Sch. contre la métaphysique ancienne, qualifiée par lui d'essentialiste). Ce serait rendre grand service à la théologie que de préciser, dans la suite de son œuvre, quelle métaphysique (renouvelée sur une base anthropologique) il adopte et quelle place celle-ci occupe par rapport à sa théorie de la connaissance. Seconde question soulevée par la prise de position de Sch. dès le début de son « Jésus » : il y précise que son dessein n'est pas apologétique, mais métadogmatique. Sa méthode théologique n'a pour but ni de défendre le dogme ecclésial ni de l'utiliser comme présupposé. Tout en représentant une des approches possibles (ce que montrent ses ouvrages), cette méthode pose cependant un problème : quel est le lien de la compréhension de la foi obtenue par cette voie avec les dogmes et la tradition de l'Eglise ? Par sa théologie de l'expérience, Sch. se met premièrement à la recherche d'une *disclosure* actuelle pour y trouver une nouvelle thématisation de la foi. Quel est le rapport exact de sa théologie de l'expérience à l'ensemble de l'histoire de la réflexion de la foi sur elle-même dans l'Eglise ? Sch. est conscient de la signification herméneutique de la Tradition, mais il n'a pas encore donné de réponse précise à la question ci-dessus.

L'histoire est, pour Sch., une dimension constitutive de la théologie. Mais son œuvre tient-elle assez compte de cette affirmation de principe ? L'A. montre, par quelques exemples, que l'on peut se demander si Sch.

n'aurait pas pu comprendre de façon encore plus profonde, plus critique, plus chrétienne et plus concrète le lien entre la théologie et l'histoire.

I. conclut que « la théologie est donc, pour Schillebeeckx, le discours sur Dieu comme réflexion sur le salut de l'homme par le Dieu de Jésus-Christ » (401). Elle prend donc au sérieux la question qui a suscité cette recherche et offre un excellent instrument de travail pour essayer d'y répondre.

Le principal mérite de cette étude, menée avec un soin et une méthode dignes d'éloges, est à notre avis d'avoir fait le point sur l'évolution de Sch. de sa première à sa seconde manière, d'avoir mis en lumière le rôle de sa théologie de l'expérience comme élément de continuité entre ces deux périodes et comme concept clé de sa trilogie christologique. Il a ainsi montré le point auquel Sch. était déjà parvenu et les questions qui restent encore ouvertes. De la sorte, il a fort bien mis en lumière l'importance décisive du tome III, qui doit être le couronnement de la démarche entreprise par Sch. Ce volume montrera, nous l'espérons, toute la richesse du salut apporté par Jésus-Christ. Il aidera à découvrir que, si c'est bien dans notre monde concret et aux prises avec ses problèmes que s'inscrit le salut de l'humanité et que se situe notre tâche de chrétien, il nous est en même temps révélé tout ce que signifie être homme à la manière dont Dieu le veut : à la fois vraiment un homme, chargé de vivre et de travailler dans ce monde et pour son mieux-être, et celui qui est appelé à mener, dans et par cette tâche, l'existence d'un fils (adoptif, mais vivant de la vie même de Dieu). Ce sera, en même temps, faire ressortir la vérité contenue dans l'affirmation essentielle de la foi, redite par Chalcédoine : un seul et le même Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme. Tel est l'espoir que nous plaçons dans le volume (annoncé par Sch. dans sa préface) qui couronnera sa trilogie christologique ; c'est aussi le motif pour lequel nous remercions I. de nous avoir si bien préparés à le comprendre.

En écrivant *Le meurtre de Jésus, moyen de salut ?* [7], Nathan Leites n'a voulu faire œuvre ni de théologien, ni de croyant réfléchissant sur son expérience de foi. C'est en spécialiste des sciences humaines (de la psychanalyse, notamment) qu'il s'est intéressé aux expressions actuellement employées par les chrétiens pour parler de la mort du Christ et au malaise qu'elles révélaient. Les quinze chapitres de ce livre sont groupés en trois sections : Quelle mort ? Qui en est l'auteur ? Quels sont les résultats ? Les chapitres eux-mêmes enfilent les citations, souvent très brèves, en une sorte de centon ; les opinions de l'A. se laissent pressentir aux quelques mots qui relient les textes entre eux et aux brèves conclusions de chacun des chapitres et de l'ensemble du recueil. Il semble qu'on puisse les résumer en disant que les manières de parler de nos devanciers dans la foi « ne passent plus » : elles font scandale pour l'homme moderne. Ce scandale est-il inévitable, est-ce celui auquel saint Paul faisait déjà allusion ? Ou, au contraire, dépend-il des théories explicatives (d'ailleurs diverses) que la

7. N. LEITES. — *Le meurtre de Jésus, moyen de salut ?* Embarras des théologiens et déplacements de la question. Paris, Ed. du Cerf, 1982, 24 × 15, 194 p., 64 FF.

théologie occidentale a plus ou moins heureusement avancées au cours des siècles ? Sans le dire très clairement, l'A. penche, nous semble-t-il, pour cette seconde hypothèse, bien qu'il se défende de porter lui-même des affirmations doctrinales. Dans quelle mesure ces citations, coupées de leur contexte, peuvent-elles aider les croyants à surmonter leur malaise devant plus d'une des expressions relevées (et que leur isolement risque de durcir encore) ? C'est difficile à dire et cette constatation traduit, nous le craignons, ce qui limite l'intérêt de ce travail, dont pourront sans doute profiter des spécialistes à la recherche d'une meilleure approche de ce qui restera, qu'on le veuille ou non, une pièce essentielle du mystère de la rédemption.

André Manaranche reconnaît, dans l'Introduction de son livre *Pour nous les hommes, la Rédemption*[8], que l'ouvrage de N. Leites (recensé ci-dessus) « l'a provoqué à relever le gant » (22). C'est à une démarche en deux temps qu'il nous invite. La première partie est destinée à dégager la route en traitant les questions connexes, nécessaires, mais dont la discussion risquerait d'encombrer un exposé serein de la foi dans la Rédemption. Celle-ci se heurte, de nos jours, à certaines allergies : dans notre civilisation occidentale, on refoule la mort, on refuse par humanisme la peine de mort, on récuse une justification de la violence, on n'admet plus la substitution morale, on rejette les exigences onéreuses. La doctrine de saint Anselme, dans son fameux *Cur Deus homo ?*, souvent présentée de façon sommaire, voire caricaturale, sert de repoussoir. Aussi Manaranche propose-t-il de comprendre Anselme et son propos, de suivre son raisonnement et d'arriver ainsi à un jugement équitable, sachant dégager les points forts de sa théorie sans en masquer les limites. Il est évident aussi que de graves enjeux christologiques sont engagés ici. L'A. en relève deux : la conscience rédemptrice de Jésus (qui, par ses actes et ses paroles, a explicitement donné un sens à cette mort qui semblait contredire sa mission d'une façon absurde), la place du corps dans la rédemption (contre ces résurgences modernes du docétisme qui, sans nier la réalité de l'existence humaine de Jésus, la vident de toute signification pour le salut).

La seconde partie suit un plan très simple : l'acte de la rédemption, ses acteurs, ses célébrants. Pour qualifier l'acte qui nous sauve, l'Ecriture et la tradition ont employé de nombreuses images : morale (expiation), sociale (liberté, affranchissement, rançon, rachat), politique (réconciliation), juridique (justification), cosmique (nouvelle création), mystique (divinisation). Manaranche étudie chacune d'elles, l'emploi qu'en font les textes, les avantages et les inconvénients de ces diverses approches. Parmi les acteurs de ce drame, il faut d'abord citer ces hommes qui ont livré Jésus (Judas, quelques Juifs, Ponce Pilate) ; il faut reconnaître que Jésus s'est consciemment livré lui-même ; mais il faut aussi voir que le Père a livré son Fils unique (et le sens de ce geste, objet de tant de critiques). Enfin, parce que les chrétiens sont des célébrants de la mort du Christ, une dernière étape s'impose : comprendre, sans « obsession rituelle », ce que signifie,

8. André MANARANCHE, S.J. — *Pour nous, les hommes.* La Rédemption. Coll. Communio. Paris, Fayard, 1984, 22 × 14, 223 p., 79 FFttc.

pour nous, « commémorer toutes les fois que c'est désirable » la mort du Christ : on découvre que c'est finalement une évangélisation de la joie, si du moins on accepte de ne pas escamoter les difficultés par lesquelles il faut nécessairement passer. L'A. étudie ceci à propose de trois problèmes : l'évangélisation de la honte, celle de la privation, celle de la souffrance. Et nous découvrons, à la fin de ce parcours, que la Rédemption a un centre : l'Eucharistie.

Ces pages, dans lesquelles l'A. fait preuve d'une connaissance étendue des questions théologiques et philosophiques, des tendances du jour, des auteurs récents (ou plus anciens) qui ont abordé ces matières, contiennent nombre de remarques éclairantes. Pour être vraiment profitable, leur lecture suppose toutefois une bonne initiation aux courants actuels de pensée en ce vaste domaine.

B 5000 Namur
rue de Bruxelles, 61

Léon RENWART, S.J.