NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

105 N° 1 1983

Jésus-Christ, Fils de Dieu

Léon RENWART (s.j.)

p. 88 - 117

https://www.nrt.be/it/articoli/jesus-christ-fils-de-dieu-903

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Jésus-Christ, Fils de Dieu

Si nous donnons cet intitulé au bulletin bibliographique rendant compte de la vingtaine de livres que les éditeurs ont eu l'obligeance de nous envoyer, c'est qu'il nous semble situer le point chaud des discussions actuelles en christologie. Non que tous les auteurs l'abordent de la même façon. Si certains le mettent en doute ou le passent sous silence, d'autres l'affirment clairement ; d'autres encore font remarquer que, si le titre de Fils de Dieu est le sommet de la Révélation, il ne fut pas historiquement le premier à être décerné au Christ et il ne supprime pas, pour nous, l'utilité des autres titres que lui attribue le Nouveau Testament. Pour que notre visée ne perde rien de la richesse insondable du Seigneur telle que l'Ecriture nous la révèle, il nous faut les conserver et les méditer tous.

Pour la facilité du lecteur, nous adoptons le groupement suivant : nous examinerons d'abord quelque ouvrages collectifs qui exposent avec plus ou moins d'ampleur les problèmes actuels et l'état des recherches ; puis viendra la présentation (éventuellement la critique) de travaux récents qui abordent l'ensemble de la christologie ; ce sera ensuite le tour d'études qui explorent plus spécialement telle ou telle voie d'approche (l'imagination, les « modèles », le langage symbolique) ; une autre section sera réservée au problème de la science et de la conscience du Christ ; nous terminerons par trois volumes consacrés à des questions historiques et à leurs répercussions présentes.

— I —

Fruit d'une recherche pluridisciplinaire, le volume *Jésus-Christ, Fils de Dieu* [1] reproduit les exposés de la session théologique organisée en 1979 aux Facultés Universitaires Saint-Louis, à Bruxelles. Dans une conférence d'introduction, Mgr Dondeyne analyse le « malaise christologique contemporain ». Cette expression peut recouvrir trois sens qu'il ne faut pas confondre. Le malaise peut porter directement sur la spécificité de la foi chrétienne, l'affirmation selon laquelle Jésus-Christ occupe le centre de cette foi et n'est pas seulement le prophète qui est à l'origine de sa révélation, com-

1. A. Dondeyne e.a., *Jésus Christ, Fils de Dieu*. Coll. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 18. Bruxelles, 1981, 23 × 16, 242 p., 550 FB.

me Mahomet pour l'Islam. Le malaise peut concerner le travail de la réflexion théologique proprement dite. Devant les attaques massives contre la christologie « traditionnelle » et parmi le foisonnement actuel des systèmes (théologie de la libération, de la Parole, christologie « d'en-bas » ou « d'en-haut »), le croyant non averti risque de se laisser emporter à tout vent de doctrine ou, au contraire, de se raidir dans la répétition matérielle des formules de jadis. Il y a encore un troisième type de malaise : il a pour objet les formulations dogmatiques dans lesquelles l'Eglise a précisé sa foi (dans notre cas, très précisément le concept d'union hypostatique, fruit de la définition de Chalcédoine). Autant il importe de discerner ce qu'affecte proprement le malaise christologique, autant il est éclairant de rechercher les facteurs intérieurs à cette discipline et qui sont à l'origine de ce malaise. L'A. en relève quatre. Le premier provient de la problématique théologique de la « mort de Dieu » ; bien que cette doctrine soit plutôt passée de mode, il nous en reste une tendance diffuse à privilégier la dimension horizontale de la vie chrétienne (amour des frères et souci d'un monde plus humain) au détriment de sa composante verticale ou théologale (le rapport personnel avec Dieu). La seconde source de difficultés concerne l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ : cette question, sans être nouvelle (elle faisait déjà l'objet des grands conciles christologiques des premiers siècles), n'a pas cessé d'être d'une brûlante actualité : elle reste « le scandale du christianisme » (Ratzinger). Viennent alors, comme troisième sujet de perplexité, les énoncés dogmatiques. Il peut s'agir principalement de la structure même de la confession christologique de Chalcédoine ; l'auteur remarque avec pertinence qu'en ce cas il importe alors de préciser à laquelle des trois affirmations de ce concile se heurtent les critiques qui lui sont adressées : l'affirmation « vraiment Dieu et vraiment homme » ? ou bien l'unité substantielle du Christ : « un seul et le même » ? ou encore le recours au concept d'union hypostatique ? Certains toutefois, et ils ne sont pas rares, semblent bien mettre plus profondément en cause l'essentiel du credo de Nicée, à savoir la divinité de Jésus-Christ. Une quatrième source de malaise est représentée par une certaine « sclérose » de l'enseignement traditionnel, auquel on reproche de s'en tenir à une théologie trop exclusivement descendante et qui n'a pas toujours échappé au risque de s'enliser dans des spéculations abstraites. A l'opposé, le renouveau christologique actuel s'efforce de présenter l'événement christique comme événement de salut. En conclusion de sa conférence (que nous avons assez longuement résumée, vu l'importance des orientations qu'elle fournit à la recherche). Mgr D. dégage quelques perspectives pour une mise à jour de la christologie : celle-ci se doit de prendre très au sérieux le malaise actuel ; il lui faut remonter à l'événement fondateur de sa foi comme

événement originaire et retrouver la valeur, elle aussi originaire, du langage christologique néotestamentaire, afin de présenter la bonne nouvelle du Christ dans son actualité pour notre temps.

Dans une remarquable contribution, J. Mouson esquisse la genèse de la christologie dans le Nouveau Testament et montre comment celle-ci va de l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu. La première partie de l'exposé concerne la vie terrestre de Jésus. Certes les évangiles ne sont point de l'histoire à l'état pur, ils nous donnent de l'histoire, mais en portant sur elle un témoignage de foi. Quel est le visage de Jésus que le travail historique voit émerger de sa documentation ? Une première observation s'impose : Jésus ne place pas sa propre personne au centre de son message, il annonce le Règne de Dieu et la proximité de sa venue. D'autre part, si Jésus semble manifester une grande réticence à se nommer, il agit et il parle (dans les paraboles, notamment) d'une façon qui est lourde de toute une christologie implicite. Troisième point que l'histoire permet de mettre en lumière, l'attitude de Jésus devant sa mort : il l'a prévue, et la dernière Cène laisse entrevoir pourquoi et comment il l'accepte, comme accomplissement de son existence-pour-les-autres (remarques très nuancées sur ce que peut en dire l'historien comme tel). Restant toujours sur le plan de l'histoire, une seconde partie examine ce qui a suivi Pâques. Comment la foi au Ressuscité est-elle née ? Elle fut une re-connaissance, dans des signes, par un don de Dieu. Elle a donné origine, dans le kérygme, à une christologie que l'on peut appeler « archaïque » : en proclamant que Jésus est Messie et Sauveur, elle tire au clair et explicite ce que Jésus a réellement vécu, dans les limites de la situation prépascale, sans en faire la théorie. Elle apparaît comme essentiellement pascale, bâtie sur le contraste en même temps que sur l'unité entre l'existence terrestre de Jésus et son exaltation pascale, événement dont l'importance est évaluée par rapport à la fin de l'histoire. Enfin, elle est fondamentalement sotériologique et proclame ce que Dieu fait que Jésus soit pour nous : le Seigneur, le Sauveur. La troisième partie s'interroge, toujours au niveau des textes tels que l'historien peut les lire, sur l'évolution qui a mené de la rencontre du Ressuscité à la confession du Fils de Dieu. Après avoir esquissé les divers essais de solution qui ont été tentés, l'A. suggère que la réponse doit se chercher dans le fait de la découverte par les disciples de ce qu'ils avaient toujours su sans pouvoir encore le dire : dans leur retour à Jésus et à son histoire, ils ont pris conscienc de la réponse que le Christ lui-même avait donnée sans la formuler, mais en la vivant.

C'est en psychologue qu'Antoine Vergote se propose d'aborder la personnalité de Jésus. Il précise très clairement son point de vue : « interroger Jésus de Nazareth dans l'attitude de quelqu'un qui est ouvert à sa signification religieuse, mais qui le scrute avec la con-

naissance qu'il a de l'anthropologie » (115). L'A. dégage quatre caractéristiques de cette personnalité telle qu'elle nous apparaît dans les textes. Ce qui frappe d'abord, c'est le réalisme humain et religieux de Jésus ; autre sujet d'étonnement, il est un mystique (si, du moins, on définit le mystique comme celui qui vit continuellement dans la présence de Dieu), mais un mystique qui se révèle à nous comme se trouvant d'emblée au-delà du point extrême auquel conduit la trajectoire mystique, et cette constatation force la psychologie à s'avouer désarmée devant sa vie mystique. De même, alors que les plus saints parmi les hommes sont précisément ceux qui, plus que les autres, ont conscience d'être pécheurs, Jésus, dont on ne peut méconnaître qu'il est éminement le juste, ne donne jamais le signe d'une mauvaise conscience : il est le juste miséricordieux sans culpabilité. Enfin, il est le messager qui s'autorise de Dieu pour parler à la première personne. Des prophètes, on peut dire : « ça parle en eux » (le « ça » étant l'incertain mélange de l'imagination humaine et de la parole divine qui la saisit) ; Jésus, lui, sait et dit que sa parole vient d'ailleurs, mais c'est lui qui l'énonce en première personne : « Moi, je vous dis ». L'A. en tire quelques conclusions, en notant modestement que « le sol sur lequel (il) fonde ses considérations critiques est étroit » (141). Il est d'autant plus intéressant de relever qu'elles l'amènent à se demander si la christologie, lorsqu'elle raisonne dans l'opposition entre la ligne descendante de la dogmatique et la ligne ascendante de l'herméneutique, ne s'enferme pas dans de fausses catégories anthropologiques.

Michel Renaud aborde en philosophe le problème christologique et la philosophie de la finitude. Il n'est guère possible de résumer cet exposé, qui fait appel à une large connaissance des courants de pensée anciens et actuels. Signalons seulement que la solution des difficultés se trouve, de l'avis de l'A., dans la reconnaissance que « tout langage religieux est, par essence, symbolique » (162).

Comme couronnement de cette recherche pluridisciplinaire, Adolphe Gesché propose une étude de théologie spéculative sur la confession christologique : Jésus-Christ est Fils de Dieu. Il procède en deux temps. Dans le premier, il s'efforce de mettre en place les éléments qui permettront de comprendre la valeur de la réponse ; pour ce faire, il nous invite à réfléchir sur les rapports entre la théologie et la foi, puis entre la théologie et la vérité ; il examine ensuite le lieu de la confession : « Jésus, Fils de Dieu » et la rationalité de cette confession, qui est et reste un acte de foi. Suit une analyse nuancée du contenu de cette affirmation, qui n'est pas le seul titre du Christ, même s'il représente le point où culmine notre confession de foi, et qui n'est pas non plus simplement l'affirmation de la divinité de Jésus (ici intervient le mystère trinitaire dans toute sa richesse). Cette analyse est complétée par l'examen de trois difficultés gé-

néralement soulevées à propos de la divinité de Jésus (et l'A. y découvre notre penchant tenace à toujours en revenir à notre idée de Dieu au lieu d'accepter la révélation déroutante de ce qu'il est). C'est ce que l'A. développe encore par manière de conclusion en attirant l'attention sur la bonne nouvelle de salut que contient cette confession, sur ce qu'elle nous apprend au sujet de Dieu, de nous-mêmes, de Jésus, vrai Dieu et vrai homme, sur la foi en cette réalité qui doit mûrir lentement en nous pour porter tout son fruit.

Le Christ, Fils de Dieu et rédempteur de l'homme [2], tel est le titre choisi par la Faculté de Théologie de l'Université de la Navarre pour le Symposium international destiné à célébrer l'anniversaire des conciles œcuméniques de Constantinople I (381) et III (681). Au premier de ces conciles se rattache le Symbole dit « de Nicée-Constantinople » ; le second définit, contre les monothélites, l'existence de deux volontés et deux opérations distinctes dans le Christ.

Vu la richesse et la variété de la cinquantaine de contributions ici rassemblées, il ne nous est guère possible que d'en reproduire la table des matières. La première des trois journées, consacrée à la christologie dans l'exégèse et dans les courants théologiques actuels, s'ouvrit par deux exposés, l'un de Mgr A. Lopez Trujillo sur les perspectives actuelles en christologie (spécialement en Amérique latine), l'autre de J.M. Casciaro, sur l'accès à Jésus à travers les évangiles. Après le compte rendu de la discussion qui suivit ces rapports, viennent deux séries de communications. La première comprend des travaux relatifs aux courants théologiques actuels. L. Scheffczyk montre que la transcendance de Dieu est un présupposé de toute christologie ; J.L. Illanes Maestre consacre une étude méthodologique à la « christologie d'en-haut » et à la « christologie d'en-bas » ; G. Rovira-Tarazona traite des prémisses de la christologie face au théisme anthropocentrique ; R. Garcia de Haro parle du Christ et de la sagesse morale ; R. Alvira qualifie la clarté de la foi (possibilité d'atteindre la vérité) ; A. Sarmiento présente le mystère du Christ et la signification de l'activité humaine. Dans la seconde série, consacrée à des problèmes exégétiques, A. Diez Macho examine la christologie du « Fils de l'homme » (et l'emploi de la troisième personne au lieu de la première) ; A. del Agua Perez étudie le « deras » (ou midrash) christologique ; A. Garcia-Moreno considère Jésus-Christ, Agneau de Dieu ; M.A. Tabet rappelle l'enseignement de la constitution *Dei Verbum* en matière de christologie et concernant l'historicité des évangiles ; A. Blanco s'attache plus particulièrement à la christologie de ce même document ; G. Aranda décrit l'histoire terrestre du Christ d'après *Ph 2*, 6-11 ; Cl. Basevi compare l'exégèse arienne et l'exégèse augustinienne des récits de la Passion.

La seconde journée du Symposium se déroula de façon analogue. Au début la leçon de N. Lopez Martinez sur l'enseignement christologique des Conciles de Constantinople I et III et celle de J.-H. Nicolas sur Jésus-Christ Fils de Dieu. Puis, après les échanges de vues, deux suites de communications. Les unes de type plus historique : D. Ramon-Lissón, La réaction d'Ambroise de Milan à l'apollinarisme dans son *De incarnationis dominicae sacramento* ; P. Tineo, La christologie du XI[e] Concile de Tolède ; M. Merino, L'article christologique du Symbole de Constantinople dans les credo orientaux du IV[e] siècle ; L.M. Herran, La place assignée à Marie dans l'œuvre salvifique du

2. *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre.* III Simposio internacional de Teologia de la Universidad de Navarra. Coll. Teológica, 31. Pamplona, EUNSA, 1982, 24 × 16, 1020 p.

Christ par la réflexion théologique des premiers siècles ; J.M. Odero, L'onction du Christ et son baptême selon saint Cyrille d'Alexandrie ; J.M. Yanguas, L'arianisme christologique et pneumatologique au IXe siècle et la réponse de saint Basile de Césarée ; R. Bäumer, La christologie des controversistes catholiques du XVIe siècle ; W. Paschen, « Le Fils de Marie » : portée et limites d'une interprétation ; M.-J. Carrasco Terriza, Aspects christologiques de l'iconographie de la Théotokos ; M. Vecilla, Origine des représentations iconographiques de Notre-Seigneur Jésus-Christ. De caractère plus spéculatif, la seconde série comprend les communications suivantes : A. Miralles, Précisions terminologiques concernant le mystère du Christ suggérées par la lecture des Conciles de Constantinople I et III ; A. Ziegenaus, La préexistence du Christ, clé du témoignage chrétien en face de la négation de Dieu ; Elisabeth Reinhardt, Le Verbe-Image et l'assomption de la nature humaine créée « à l'image de Dieu » dans la doctrine de saint Thomas ; J.I. Saranyana, La doctrine de l'« esse » du Christ chez les théologiens de la seconde moitié du XIIIe siècle ; A. Aranda, Christologie et pneumatologie ; G. Girones, Le Christ objectif (remarques pour une christologie objective ou de réception) ; J. Belda, Dominique de Soto et sa « relectio » inédite sur le mérite du Christ ; C. Izquierdo, Jésus-Christ, Verbe du cœur et Parole incarnée.

Au seuil de la troisième journée, L.F. Matea-Seco traita de la mort du Christ et de la théologie de la croix, et Fernando Ocariz, de la résurrection de Jésus-Christ. Le premier groupe d'interventions tourna autour de la mort du Christ ; E. Sauras, Les sacrements et le mystère de la croix ; J. Stöhr, Réflexions théologiques sur la liberté du Christ dans sa passion et sa mort ; A. Bandera, La liberté méritoire du Christ et notre liberté ; J.A. Riestra, Historicité et sainteté du Christ selon saint Thomas. Le second groupe, centré sur la résurrection, comprenait : L. Elders, « Il ressuscita le troisième jour selon les Ecritures » ; W. Swierzawski, L'Eucharistie, mémorial dynamique du Seigneur ; M. Garrido Bonaño, La seigneurie du Christ dans le cycle liturgique de l'Avent à l'Epiphanie ; J. Sanchez, Royauté du Christ et « récapitulation » ; A. Garcia Ibañez, Mystère du Christ et réalisme sacramentaire ; Francisco Ocariz, La résurrection du Christ cause de la nôtre, selon la doctrine de saint Thomas. La conférence de conclusion, d'A. Vilaplans, s'intitulait : « La confession de foi au Christ dans le sein de l'Eglise ».

Œuvre de théologiens et d'exégètes de valeur, ce recueil, remarquablement documenté, se recommande à l'attention de tous ceux qui cherchent aujourd'hui une présentation de la doctrine traditionnelle qui soit à la fois solide et ouverte aux problèmes actuellement posés dans l'Eglise et en dehors d'elle. Les professeurs de dogme, sans adopter toutes les opinions ici émises, trouveront dans ces pages une mine de suggestions et de renseignements bibliographiques.

Glaube an Jesus Christus [3] rassemble, à quelques exceptions près, des exposés donnés dans un cycle de conférences qu'organisa en 1978 le Département de Théologie Catholique de l'Université de la Sarre. Edward Schillebeeckx présente le second article du Symbole des Apôtres. Ce texte intéressera spécialement ceux qui suivent la recherche entreprise par ce dominicain belge, professeur à Nijmegen, d'une formulation à la fois neuve et orthodoxe de la christologie. C'est à la personne du Serviteur de Jahvé (*Is 42, 6*) qu'Ernst Haag consacre son exposé. Rudolf Schnackenburg dessine un panorama de la recherche, de Lessing à nos jours, puis s'efforce de dégager les lignes d'une réponse à partir du Nouveau Testament. Il conclut en accordant la préférence à une démarche qui parte du Jésus terrestre et englobe sa révélation pascale, sans

3. *Glaube an Jesus Christus*. Edit. J. Blank & G. Hasenhüttl. Coll. Patmos

rien omettre ni minimiser. Pareille voie d'approche fournit en effet la base solide, déjà attestée exégétiquement dans les évangiles synoptiques, de la confession de foi dans la filiation divine et la divinité de Jésus, point de départ de tout le développement ultérieur.

Karl-Heinz Ohlig remet en question, si nous l'avons bien compris, les fondements mêmes de la définition de Chalcédoine. Il est persuadé que toute christologie, à cause de son lien essentiel avec la sotériologie, est conditionnée dans ses structures de base et ses contenus par des éléments culturels extérieurs au christianisme : à chaque époque, chaque culture désire un sauveur qui réponde à son attente de salut. Alors que les Juifs aspiraient à un homme envoyé de Dieu aux derniers temps pour inaugurer enfin le Royaume de Dieu, la pensée hellénistique, orientée vers le cosmos, attendait un sauveur qui soit médiateur entre le fini et l'infini et puisse procurer à l'homme sa « divinisation » (nous avons ici la racine de la christologie des deux natures). S'il en va bien ainsi, la formulation de Chalcédoine n'est pas la seule possible et l'affirmation de la filiation divine de Jésus reste une question « ouverte ». C'est Jésus lui-même, dans son historicité, qui est, conclut l'A., la norme interne de toute christologie, celle qui lui donne son contenu (*inhaltliche Norm*) : la confession doit pointer vers lui et aider à le suivre de façon radicale, dans n'importe quelle tradition sémantique. Nous ne poserons à l'A. qu'une seule question, mais elle est radicale : si cette dernière affirmation est exacte (et c'est notre persuasion profonde), n'oblige-t-elle pas à renverser l'importance qu'il accorde aux données culturelles extérieures au christianisme ? Ce qui est décisif, ce n'est pas l'attente des Juifs, des Grecs ou de nos contemporains, c'est la réponse que Jésus lui-même a donnée à cette attente, réponse qui ne fut certes pas totalement étrangère à celle-ci, mais la dérouta cependant sur plus d'un point (la libération de l'occupant romain, pour n'en citer qu'un). Si Jésus, comme sauveur, s'est révélé Fils de Dieu au sens propre, ceci n'est plus une question libre.

Peter Stockmeier étudie la préhistoire, l'histoire, le rôle et la signification dogmatique du concile de Chalcédoine. Il estime avoir montré combien la formule de ce concile est un produit de la théologie de son temps et ne peut donc servir telle quelle de norme pour mesurer la conscience actuelle de notre foi (conclusion qui aurait assurément à être nuancée). Raymond Schwager se propose d'approcher la christologie à partir des catégories étudiées par René Girard : pensée sacrale, bouc émissaire, etc. Il conclut sa recherche en montrant, dans la définition de Chalcédoine, l'affirmation selon laquelle l'activité divine et l'activité humaine ne peuvent se penser comme si l'une faisait concurrence à l'autre (ce qui est le cas dans la pensée sacrale). Dans ses « Quelques remarques sur la christologie systématique aujourd'hui », Karl Rahner rappelle la nécessité d'étudier les conciles christologiques, les conditions de validité de formulations modernes et les raisons qui légitiment une christologie transcendantale. Clemens Thoma présente les « Approches juives de Jésus-Christ » (contribution reprise des *Theologische Berichte*, vol. 7, 1978 ; cf. *NRT*, 1980, 732). Enfin Rolf Zerfass s'interroge sur la « compétence » de celui qui annonce l'Evangile ; il la voit avant tout comme fondée sur une vie conforme à ce qu'il prêche.

L'on nous permettra de réunir les trois volumes de *Jésus aujourd'hui* [4] et celui qui a pour objet *Les enfances de Jésus* [5] ; rapprochement suggéré par le sous-ti-

4. *Jésus aujourd'hui*. Historiens et exégètes à Radio-Canada. Edit. G. LANGEVIN, S.J. I. *Sources, méthodes et milieu*. — II. *Vie, message et personnalité*. — III. *Héritage, image et rayonnement*. 3 vols, Montréal, Bellarmin. — Paris, Ed. Fleurus, 1980 & ²1981, 22 × 14, 140, 157 et 144 p., chacun $ 6.95.

5. *Les enfances de Jésus*. Historiens et exégètes à Radio-Canada. Edit. M. GOURGUES, O.P. Montréal, Bellarmin, 1980, 22 × 14, 82 p.

tre commun : « Historiens et exégètes à Radio-Canada ». Il s'agit d'interviews accordées, à l'initiative de Raphaël Pirro, par une quarantaine de personnalités catholiques de langue française. La première série concerne les sources de notre connaissance de Jésus, les méthodes pour les aborder et ce que nous savons du milieu juif à l'époque du Christ. Le second recueil, qui forme le cœur de l'ensemble, nous introduit à la vie de Jésus, de sa naissance à sa mort et à sa résurrection, à son message et au mystère de sa Personne, en passant par l'étude des titres donnés au Christ et des thèmes majeurs de son enseignement. Traitant de l'héritage, de l'image et du rayonnement de Jésus, le tome III parle de l'Eucharistie, des disciples, de l'Eglise, des écrits néotestamentaires, pour se terminer sur le problème d'Israël face au Christ et sur la place de Jésus dans l'actualité des hommes. Les questions relatives aux récits de l'enfance ont fait l'objet, deux années de suite, de l'émission de Noël, avec l'intervention d'un certain nombre de spécialistes des divers aspects abordés.

Ces pages offrent un honnête panorama, à l'usage du grand public, de l'état actuel des recherches chez les exégètes et les historiens catholiques (mais on n'y entendit guère la voix des théologiens). Elles possèdent les qualités du genre : clarté de l'exposé, questions intéressant le public visé, dialogues bien menés : il n'y manque pas d'expressions heureuses. Elles en ont aussi les limites : dans une interview on est pratiquement réduit à indiquer les questions et à esquisser des ébauches de réponses (de ce point de vue, on regrette que les éditeurs ne fournissent pas une bibliographie d'ouvrages qui permettent d'approfondir la recherche dont les émissions avaient donné le goût). De même, pour répondre à l'attente du public, les orateurs sont amenés à mettre davantage en lumière les valeurs que privilégie notre époque : c'est pourquoi ces entretiens parlent beaucoup plus de l'humanité de Jésus (avec, çà et là, des expressions nettement moins heureuses) que de sa divinité : sans être niée ni passée sous silence, celle-ci reste cependant dans l'ombre. En cela encore, ces textes offrent un reflet assez fidèle d'une partie notable des publications actuelles en christologie.

— II —

Le volume que le P. Jean Galot intitule *Le Christ, foi et contestation* [6] reprend ces deux thèmes en ordre inverse. La première partie passe en revue les christologies non chalcédoniennes élaborées en Hollande, dans les pays de langue française, dans les régions de langue espagnole, enfin en d'autres langues ; elle s'achève par un chapitre qui dégage les lignes essentielles du développement de ces christologies. Sur le plan doctrinal, c'est un triple abandon : celui de l'affirmation de la personne divine de Jésus, celui de la doctrine trinitaire, celui du sacrifice rédempteur. Du point de vue de ses sources et de ses modèles, cette pensée conteste et réinterprète les conciles de Nicée et de Chalcédoine, réduit la valeur du témoignage évangélique, recourt à d'autres structures philosophiques, influencées par Heidegger et plus fondamentalement par Hegel, et adopte enfin une visée anthropologique, en mettant l'accent sur l'homme

6. J. GALOT, S.J., *Le Christ, foi et contestation*. Coll. Le caillou blanc. Chambray, C.L.D., 1981. 24 × 14. 248 p.

Jésus (notamment en lui attribuant une personne humaine). Cet exposé critique est suivi d'un groupe de trois chapitres consacrés aux principes méthodologiques fondamentaux. L'A. y examine les rapports entre la foi et la théologie, puis entre le donné scripturaire et la christologie ; il étudie enfin les conciles et montre leur valeur, qui est définitive sans que ceci exclue une recherche ultérieure sur la route qu'ils ont jalonnée. Viennent ensuite, dans la troisième partie, la présentation des notions de personne et de nature, objet des critiques répétées des auteurs rencontrés dans la première partie de l'ouvrage, puis la défense de leur valeur toujours actuelle pour une christologie qui veut rester fidèle à la totalité du donné de foi. En conclusion, la quatrième partie esquisse le vrai visage de la christologie : elle doit être existentielle, dynamique, personnaliste, pascale et sotériologique.

En refermant ce volume, de lecture aisée malgré la difficulté du sujet traité, on reste saisi d'admiration pour la très large information de l'A., attentif à tout ce qui se publie en christologie (et Dieu sait si ce secteur connaît un renouveau, parfois plus quantitatif que qualitatif). On appréciera aussi son art de mettre en lumière, chez les auteurs qu'il examine, les dangers inhérents aux orientations de pensée prises par eux. Il est difficile de dire, à simple lecture, si cette manière de les présenter et de les grouper n'a pas pour effet de durcir les positions de certains au moins d'entre eux, au risque de bloquer dans l'impasse qui mène à l'hérésie des efforts souvent maladroits, mais bien intentionnés. Nous n'oserions, pour notre part, affirmer sans plus que « la nouvelle orientation christologique . . . considère le Christ comme une personne humaine en laquelle Dieu agit et se révèle », comme le P. G. le fait d'entrée de jeu (p. 11). Et ceci nous mène à toucher un point fort délicat. On a souvent fait remarquer que l'athéisme est, à sa façon paradoxale, un hommage au vrai Dieu, par son rejet des caricatures que les croyants en proposent dans leur vie ou leur doctrine : vue de la sorte, cette erreur est donc un appel qui presse ceux-ci de purifier, dans leurs actes et leurs paroles, l'image toujours imparfaite qu'ils se font de Dieu et qu'ils en donnent aux autres. Ne pourrait-on dire quelque chose d'analogue des tendances actuelles en christologie ? Dans quelle mesure sont-elles, même dans leurs excès, une critique fondée de certaines scléroses, voire de certaines déviations des christologies classiques et donc une invitation à mieux viser le mystère qu'elles s'efforcent de présenter ? Sauf erreur, cette réflexion, enrichissante pour la théologie, n'est guère explicite dans ces pages. Ajoutons que la manière de faire qu'elle suggère présente encore un autre avantage lorsqu'il s'agit d'auteurs vivants : en appréciant ceux de leurs motifs qui sont valables, on favorise un dialogue constructif, qui les aide à traduire dans des expressions conformes à la foi tel

aspect de vérité qu'ils s'efforcent, parfois avec quelque gaucherie ou de façon excessive, de remettre en lumière (sans doute, parce que les exposés « classiques » l'avaient quelque peu laissé dans l'ombre).

La partie constructive de ce travail contient des observations éclairantes, comme on a pu le pressentir par les indications données ci-dessus. Signalons spécialement les passages où l'A. montre que Chalcédoine n'a pas voulu tout dire : les reproches qu'on lui fait d'une christologie statique, coupée de la sotériologie, viennent d'une vue étroite, qui se braque sur la définition donnée par ce concile et l'isole de son contexte. L'objet immédiat de cette définition n'était que de rappeler avec autorité la doctrine de la foi sur le point précis qui était mis en question : qui est ce Jésus auquel nous croyons ? est-il Dieu ? est-il homme ? Si le P. G. l'avait voulu, il aurait pu rappeler ici également que ce qui a poussé les Pères de l'Eglise à définir ce point avec grande netteté, c'est précisément son importance pour la nature même du salut que Jésus nous apporte. Comme l'ont répété à l'envi les défenseurs de la vraie foi à cette époque : « s'il n'est pas Dieu, il ne nous divinise pas », mais aussi, « ce qu'il n'a pas assumé de l'homme, il ne l'a pas sauvé ». Peut-on rêver arrière-fond plus dynamique pour une définition qualifiée de « statique » ?

Est-ce à dire que toutes les idées avancées par l'A. dans cette partie de son livre recueilleront l'accord unanime ? Nous ne le pensons pas. Signalons simplement deux points qui nous paraissent discutables : ce qu'il dit de la souffrance de Dieu, « réelle, même si elle doit être entendue dans un sens analogique » (204) et sa « définition de la personne comme être relationnel » (200). Nous craignons que cette dernière vue n'amène, qu'on le veuille ou non, à considérer la personnalité comme une propriété de la nature. Dans cette optique, on voit mal comment une nature humaine (celle du Christ) privée de son couronnement, la personne humaine, puisse encore être semblable en tout à la nôtre. Par contre, si le Verbe de Dieu est divinement et humainement personnel, on perçoit que le mystère de l'incarnation réside précisément dans la possibilité pour lui d'être personnel à deux niveaux (si l'on peut dire) et l'on pressent que Jésus ne peut pas être moins personnel que nous dans sa nature humaine, précisément parce qu'il l'est de façon divine. Arrêtons ici cette longue recension, qui aura surtout montré, nous l'espérons, l'intérêt de ces pages consacrées à la défense et à l'illustration d'un point central de notre foi.

Le fait que *L'affaire des trois théologiens*[7] s'occupe précisément de quelques-uns des auteurs critiqués par le P. Galot dans la première partie de l'ouvrage

7. André DUCHEMIN, *L'affaire des trois théologiens.* Le Christ est Dieu, l'Eglise est son œuvre. Paris, Téqui, 1981. 21 × 15, 184 p.

recensé ci-dessus nous amène à en traiter à cette place. André Duchemin choisit de nous parler de trois hommes qui ont eu spécialement les honneurs de l'actualité : le dominicain français Jacques Pohier, le dominicain belge Edouard Schillebeeckx, professeur à l'Université de Nijmegen (Pays-Bas) et Hans Küng, professeur à l'Université de Tübingen. Le premier chapitre consiste en une chronique de « l'affaire » (nous laissons entièrement à l'auteur et aux journalistes la responsabilité de ne voir qu'une seule affaire dans les trois séries d'interventions dont il s'agit). On n'y trouve guère de renseignements sur le P. Schillebeeckx. Vient alors un chapitre reproduisant un certain nombre de citations extraites des ouvrages des trois auteurs. Suivent trois chapitres consacrés respectivment à la question du miracle, à la divinité de Jésus, à l'origine de l'Eglise. Dans chacun, la doctrine traditionnelle est présentée avec ses preuves classiques et mise en regard des erreurs ou des ambiguïtés découvertes dans les écrits de ces auteurs. Trois brefs chapitres de conclusion formulent la doctrine catholique sur la divinité de Jésus et la sainte Trinité, sur l'Eglise, sur le rapport entre les théologiens et le magistère épiscopal. Il était difficile, en si peu de pages, d'embrasser un sujet de cette ampleur. Aussi regrettera-t-on que la doctrine catholique y soit énoncée de façon quelque peu sommaire (on eût souhaité, par exemple, une meilleure discussion du miracle comme « signe » et comme « exception aux lois de la nature », ainsi qu'un exposé plus nuancé des erreurs christologiques des premiers siècles). En ce qui concerne les théologiens incriminés, on peut légitimement se demander, sans mettre en doute l'exactitude des citations faites par A. Duchemin, s'il ne lui arrive pas de durcir leurs positions : en ce qui concerne notamment le P. Schillebeeckx, le jugement ici exprimé nous paraît nettement plus sévère que le texte de la Congrégation pour la doctrine de la foi (30 novembre 1980), encore que celui-ci rappelle « les limites des résultats obtenus et les ambiguïtés qui demeurent » dans les formulations de cet écrivain.

Dans *Jésus, chemin de notre foi* [8], Bernard Rey propose aux chrétiens, de plus en plus nombreux, qui veulent donner vie aux mots de leur foi, de revenir à l'essentiel, la rencontre avec Jésus-Christ. Aussi une première partie les invite-t-elle à suivre l'itinéraire de Jésus à l'aide des données majeures que la science biblique permet de recueillir aujourd'hui dans les textes des premiers écrivains chrétiens (apôtres et évangélistes). Le but de cette section est de nous faire redécouvrir la pleine authenticité humaine de Jésus de Nazareth. En même temps, nous aurons déjà commencé à cheminer avec ses compagnons et nous serons introduits à la seconde démarche, l'itinéraire des disciples, pour lesquels Pâques et la Pentecôte projetèrent la pleine lumière sur ce qu'ils avaient pressenti au cours de la vie terrestre de Jésus : les explications humaines n'épuisent pas le mystère de celui qui est personnellement le Fils de Dieu. A nous, qui n'avons pas été les témoins de ces événements, s'impose une troisième étape : l'itinéraire des chrétiens, qui sont à l'écoute de l'espérance humaine et auxquels Dieu se fait connaître en leur donnant pour mission d'être ses témoins, afin que tout homme puisse accueillir le message de celui qui est présent au milieu d'eux par amour.

8. B. Rey, *Jésus Christ chemin de notre foi*. Paris, Ed. du Cerf, 1981, 24 × 14, 178 p.

Plus d'un aura reconnu dans la démarche de la première partie de ce livre ce que les théologiens appellent, dans leur jargon, « une christologie d'en-bas ». On sera d'autant plus heureux de constater que Bernard Rey ne s'arrête pas à cette première étape, mais qu'il consacre toute la seconde partie au fait de Pâques et à son rôle dans la conscience que la communauté des disciples a prise du mystère de Jésus et, dans celui-ci, du mystère de Dieu. B.R. dégage bien la signification que ces événements fondateurs ont eue pour la foi des disciples. S'il veille à bien distinguer la résurrection d'une simple réanimation (ce qui fut le cas de Lazare), il en affirme clairement la réalité ; du reste son travail eût gagné, pensons-nous, à mettre davantage en lumière la signification profonde d'une authentique résurrection : c'est l'homme-Dieu tout entier et non un esprit désincarné qui siège maintenant à la droite du Père. A notre avis, cette affirmation de notre foi est la pierre angulaire d'une théologie des réalités terrestres. Bien que celle-ci en soit encore à ses premiers balbutiements, on entrevoit ce qu'elle nous laisse pressentir : accomplir ici-bas notre travail d'homme, cela a un sens pour l'éternité : le chrétien, loin d'être dispensé de ces tâches ou de n'avoir à y toucher que du bout des doigts, a plus de raisons que n'importe qui de s'y donner de tout cœur, sans perdre de vue le but dernier qui donne à ces activités leur plein sens, humain et divin. Ces considérations auraient pu enrichir encore, croyons-nous, les fort bonnes réflexions de l'A. sur l'itinéraire des chrétiens aujourd'hui et leur manière de répondre aux appels de notre temps.

Çà et là, on trouve aussi dans ces pages quelques affirmations rapides et un peu sommaires auxquelles tous ne souscriront pas avec la même facilité. Ainsi, que Jésus ait été disciple de Jean-Baptiste avant de le quitter pour suivre sa propre voie, est-ce aussi sûr que le P.R. le suppose ? Mais il y a deux prises de position que l'on aura plus de peine à admettre. L'une concerne « la nécessité universelle de la mort », face à laquelle « en contradiction avec les lois d'une création vouée à la finitude et à la mort, voici qu'en Jésus un nouvel ordre surgit, imprévisible, sans aucune raison, neuf » (149). Comment comprendre cette réflexion ? Faut-il y voir simplement la reconnaissance, parfaitement fondée, du fait que la vie nouvelle qui éclate en Jésus comme prémices de celle qui nous est promise dépasse toute espérance ? Nous craignons que certains n'y lisent aussi l'affirmation que l'homme est naturellement voué à la disparition *totale* lors de la mort, à moins que Dieu, dans un geste gratuit, ne le ressuscite. On se trouverait alors devant une position tenue par certains protestants et qui implique notamment la négation pure et simple de l'enfer. Il est plus difficile encore d'interpréter favorablement les lignes suivantes : « Nous ne pouvons ni démontrer, ni exclure l'existence de Dieu par la raison » (149), si l'on se rappelle que Vatican I a solennellement affirmé que l'existence de Dieu peut être connue avec certitude par la lumière de la raison humaine (*DS* 3026). Certes, l'A. veut avant tout souligner combien ce que Dieu nous révèle de lui-même, par l'incarnation de son Fils, excède ce que nous pourrions en atteindre par notre raison. **Mais on ne gagne rien, croyons-nous, à exténuer la capacité dont celle-ci est dotée à l'intérieur de ses limites, très réelles d'ailleurs.**

Ces quelques réflexions auront montré, nous l'espérons, que, pour l'essentiel, le propos de l'auteur est excellent et son plan fort bien agencé : son livre trace vraiment un itinéraire au chrétien d'aujourd'hui qui désire ranimer sa foi par la rencontre avec le Christ. Les quelques faiblesses mineures que nous avons signalées n'affectent pas sa démarche fondamentale et il serait facile de les éliminer sans rien enlever à la valeur du travail.

Dans *Il est notre Pâque* [9], dom Claude Richard, O.C.S.O., abbé de Notre-Dame de Timadeuc, se propose de présenter la gratuité du salut en Jésus-Christ. Un chapitre préliminaire considère l'homme comme un être « à sauver », car il est pris entre une vocation trop sublime (devenir Dieu) et un péché trop grave (vouloir se faire Dieu). Trois parties auront pour objet : Dieu comme unique auteur du salut, le Christ comme notre Pâque, l'Esprit comme arrhes de notre héritage. Dès l'abord, on est frappé par la grande familiarité de l'A. avec les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ; on se demande parfois si la lecture qu'il en fait fort ingénieusement répond adéquatement au sens obvie des passages cités. Dans le chapitre préliminaire, il a opté, à bon droit croyons-nous, pour cette affirmation : Dieu nous a créés pour nous « diviniser ». Il eût pu, sans doute, mettre ceci encore mieux en évidence et l'appuyer plus fermement sur *Ep 1*, 3-10 et *Col 1*, 15-20. De même, il remarque, de façon profonde, que, pour l'homme, le péché se ramène essentiellement à vouloir se faire Dieu par ses propres forces, ce qui le referme sur lui-même et sur son néant. Comment comprendre, en conséquence, que Dieu soit, en Jésus-Christ, l'auteur de notre salut ? L'A. montre bien comment les théories juridiques de la rédemption (rachat, expiation, substitution pénale), qui marquent encore plus d'un exposé de notre théologie occidentale, sont éloignées de ce que la révélation nous apprend : Dieu nous sauve par amour, il veut, malgré le péché, faire de nous des fils adoptifs dans son Fils, premier-né de toute créature, que sa résurrection intronise comme chef et tête du Corps.

Mais pourquoi faut-il que dom Richard se croie obligé de tenir que, pour jouer ce rôle, Jésus ait dû partager totalement la condition commune à tous les hommes « qui cherchent Dieu comme à tâtons » (98, note 70), « que la tentation atteint jusqu'au tréfonds de l'être » (*ibid.*), et pour qui, tant qu'ils n'ont pas atteint la claire vision de Dieu, « le péché reste possible » (101), cela « au point d'avoir besoin, lui aussi, d'être sauvé par Dieu ... (en s'ouvrant) au don gratuit du salut » (244), en raison de sa foi et non de ses œuvres (219 sv.) ? Il y aurait beaucoup à dire sur chacune de ces affirmations, mais le plus grave nous semble qu'elles orientent toutes, quoi qu'en dise la note 84, p. 100, vers la reconnaissance, dans la nature humaine de Jésus, non seulement d'une personnalité humaine, mais encore d'une personne humaine proprement dite. L'A. s'en défend, certes, mais nous ne voyons pas comment il échappe à cette conclusion, et nous pensons que, parmi ses lecteurs, un bon nombre ne le verront pas davantage.

C'est dire pourquoi nous ne pouvons taire ces réserves. Cependant, ce livre a suscité en nous l'espoir d'un exposé qui mette en lumière la place de l'Incarnation dans l'unique plan de Dieu (faire de nous ses fils dans son Fils unique, et ce, malgré le péché) et montre que le rôle rédempteur de Jésus a consisté à réaliser « pour nous » ce que lui seul était capable d'opérer : se faire, en son humanité, la Tête du Corps dont nous sommes appelés à être membres — ce que, par ses mérites, nous sommes habilités à devenir (et cette présentation nous délivre de toutes les théories purement juridiques de la rédemption).

9. Cl. RICHARD, *Il est notre Pâque*. La gratuité du salut en Jésus Christ. Paris, Ed. du Cerf, 1980, 24 × 14, 424 p.

N'était-ce qu'un beau rêve et ne pouvons-nous espérer que l'A. réalise un jour le projet que ses pages laissent entrevoir ?

Qui dites-vous que je suis ?, ce recueil posthume du P. Pierre Ganne [10], a été réalisé à partir d'enregistrements pris au cours de sessions consacrées par le Père au thème de l'Incarnation. L'éditeur a scrupuleusement respecté le texte des entretiens, l'élaguant à peine çà et là. A vrai dire, les quatre causeries ici rassemblées supposent connue et admise la réponse de foi : « Tu es le Christ, vrai Dieu et vrai homme », ou, pour le dire dans les mots mêmes du P. Ganne : « Je puis attendre de cet homme appelé Jésus de Nazareth tout ce que normalement on attend de Dieu. » Elles nous invitent à faire un pas de plus, celui que le Père considérait comme essentiel, passer de la « lettre qui tue » à « l'esprit qui vivifie », sans évacuer la lettre ni la dissoudre dans l'imaginaire, mais en faisant de cette affirmation *mon* affirmation, celle qui m'engage personnellement, et, par là même, me révèle aussi qui je suis devant Dieu. Il est difficile de résumer ces exposés, intitulés : « La personne du Christ », « La parole de foi et le langage de la confession de foi », « La présence », « Le corps », qui sont autant de variations sur le thème fondamental et en déploient la richesse. Il faut les lire, les méditer et, aurait dit l'A., « y répondre », prendre la responsabilité de s'engager personnellement par rapport à la démarche ici suggérée envers celui qui est une personne, non une idée.

Qui est et qui était Jésus-Christ ? [11] reproduit les leçons données par Dietrich Bonhoeffer comme *Privatdozent* à la Faculté de théologie de Berlin, de 1931 à 1933. Le texte en a été reconstitué par Eberhard Bethge, grâce à ses notes et à celles de quatre autres auditeurs. L'exposé comporte deux parties : « Le Christ présent » (la question du « *pro me* », pour moi), « Le Christ historique ». Une troisième section était prévue, « Le Christ éternel », mais la fin du semestre, puis les événements politiques empêchèrent qu'elle soit donnée. D'inspiration fermement luthérienne, ces cours révèlent que le jeune professeur était, dès cette époque, en possession de la base logique et théologique qui l'amènera, onze ans plus tard, dans ses lettres de prison, à envisager « sa très énigmatique et suggestive interprétation non religieuse des termes bibliques » (Bethge). A ce titre, ils aideront tous ceux qui s'intéressent à ces écrits à mieux en comprendre les fondements et la portée.

— III —

C'est en théologien que Philippe Régeard a écrit *Jésus a tant de visages* [12], mais il consacre son livre à l'exploration d'un domaine peu fréquenté par les théologiens. Quel est le rôle que joue l'imagination dans l'expérience de la foi ? Tel est, comme l'indique le sous-titre, l'angle sous lequel il aborde la christologie. Le chapitre 1 étudie la place de l'imagination dans nos vies : nous l'y découvrons comme forme du désir, nous voyons comment l'homme

10. J. GANNE, S.J., *Qui dites-vous que je suis ?* Leçons sur le Christ. Textes recueillis et présentés par L. FRAISSE, S.J. Paris, Le Centurion, 1982, 22 × 15, 176 p., 55 FF.

11. D. BONHOEFFER, *Qui est et qui était Jésus-Christ ?* Son histoire et son mystère. Paris, Ed. du Cerf, 1981, 20 × 14, 180 p.

12. Ph. RÉGEARD, *Jésus a tant de visages*. L'imagination dans l'expérience de

passe de l'image au symbole, nous percevons la nécessité du recours à celui-ci quand la vérité ne peut être exprimée d'une autre façon, nous sommes ensuite invités à repérer la structure et les stratégies collectives de l'imaginaire. Ceci permet à l'A. de conclure : « C'est à gouverner le royaume de notre propre vie, avec succès mais non sans lutte, que l'imaginaire nous convie par la voie privilégiée du symbolique, en même temps qu'il se présente comme un agent primordial de socialisation. » Le ch. 2 se donne pour objet l'étude de quelques figures de Jésus ou du Christ, prises dans les époques moderne et contemporaine. Un premier groupe lie l'image de Jésus à la révolution : cela va du « sans-culotte de Nazareth » au « Christ des barricades », cette tendance se prolonge dans les Christ « utopiques ». Pour d'autres, à l'opposé, Jésus est la figure de la non-violence. L'A. évoque aussi le Jésus sauveur tel que l'imagine la « Jesus Revolution » (terme qu'il faut se garder de traduire par révolution, au sens politique qu'a pris le terme). Enfin c'est le « Jésus en Arlequin » de *Godspell,* de Jésus Superstar, etc. qui est brièvement esquissé. En conclusion de ce chapitre, conçu avant tout comme descriptif, Ph. R. fait remarquer que les différents visages de Jésus qu'on vient de voir défiler « manifestent qu'on se réfère à lui davantage dans le sens d'une projection des besoins, que dans celui d'une interprétation à partir de ce qui fut l'enjeu réel de sa vie » (94). C'est pourquoi se pose une question inévitable : « Quel rapport existe-t-il entre ces images de Jésus et cet homme, mort sous Ponce Pilate, dont certains affirment qu'il est aujourd'hui vivant ? » (*ibid.*).

Pour cerner la réponse en restant fidèle au point de vue auquel il s'est mis, l'A. examine quelques figures de Jésus empruntées au Nouveau Testament : celles du Fils de l'Homme et du Serviteur, ainsi que la symbolique johannique à partir de la figure du Christ comme vie. A la différence toutefois des figures « rêvées » de Jésus, la présentation néotestamentaire se veut transcription d'une expérience privilégiée de Jésus, qui est donc normative. L'A. souligne à plusieurs reprises, et fort bien, que « ce qui est arrivé dans l'histoire oriente et limite l'imaginaire » (100). Aussi doit-on dire que c'est le Nouveau Testament dans son entier, comme témoin d'une expérience privilégiée, qui se veut normatif et limitatif de l'imaginaire. Par l'imbrication et la dialectique de figures symboliques et de schèmes précis qui jouent rigoureusement, mais dont la non-congruence est fondamentale, il nous fournit la seule possibilité que possède le langage humain pour approcher la transcendance qui lui donne sens. Il précise en même temps des incompatibilités radicales, très spécialement celle de choisir le Christ contre Jésus ou Jésus sans le Christ. Car « c'est comme Fils que (Jésus) se révèle Dieu — son *je* est d'être Fils et non homme » tout en le vivant

ici-bas jusqu'au bout dans une humanité en tout semblable à la nôtre, hormis le péché. Tirant les conclusions de cette recherche, l'A. montre comment la reconnaissance de la place légitime de l'imagination, lorsqu'elle reste dans les limites que lui impose le rendez-vous avec l'histoire, tout particulièrement avec l'événement de Pâques, peut nous aider à vivre le salut et à le faire pénétrer jusque dans notre inconscient. Car l'expérience du salut « n'est un savoir que pour devenir aussitôt une manière d'être, et seul celui-là peut progresser dans ce savoir qui convertit aussi sa vie » (211).

Si, avec le P. Christian Duquoc, O.P., dans la Préface, on peut juger « parfois discutable » la tentative de Ph. Régeard, on soulignera de préférence avec lui que « l'hypothèse de l'auteur est toujours stimulante » et que son œuvre représente un « acte d'une grande portée pratique et pastorale ». Souhaitons-lui de poursuivre la tâche ici entreprise et d'avoir des imitateurs dans cet effort déployé pour christianiser notre être jusqu'en son fond le plus obscur.

Estimant que le temps est venu de faire le point sur l'état actuel de la christologie, John F. O'Gradey se propose, dans *Models of Jesus* [13], d'examiner les diverses approches qui ont caractérisé la théologie au cours des siècles ainsi que les idées actuellement les plus répandues dans ce secteur. Il le fait en dessinant les six « modèles » qu'il estime les plus importants : l'incarnation de la seconde personne de la Trinité, le Christ mythique (ou mythologique), celui des théologies de la libération, Jésus visage humain de Dieu, l'homme-pour-les-autres (Bonhoeffer), le sauveur personnel des mouvements charismatiques. Il relève les avantages et les limites de chacun d'eux. Intéressante en soi, l'entreprise pose d'abord un problème (que l'A. semble supposer résolu) : dans quelle mesure le recours à des « modèles » (concept emprunté aux sciences physiques et sociales) offre-t-il à la théologie un instrument apte à cerner le mystère et à en donner quelque intelligence ? Nous ne voulons pas entrer ici dans cette discussion, mais la question mérite d'être posée. Venons-en aux « modèles » tels que les décrit et les apprécie l'A., qui ne fait pas mystère de sa préférence pour celui de « Jésus visage humain de Dieu ». L'information sur les tendances actuelles en théologie est vaste (au moins pour les ouvrages écrits ou traduits en langue anglaise). On est plus d'une fois heureux de découvrir des remarques d'un grand bon sens. N'en citons que l'une ou l'autre : « Une théologie qui n'est pas bâtie sur un fondement philosophique solide ne tardera pas à s'écrouler » (116), ou encore cette notation, teintée de quelque ironie si nous la comprenons bien : « De fait, le Nouveau Testament fournira des arguments à tous les modèles ici traités, si le lecteur choisit soigneusement les auteurs et les références » (153). Ce livre comporte toutefois une faiblesse majeure, que nous ne pouvons passer sous silence : sa description de ce que l'A. appelle « le modèle de Jésus comme incarnation de la seconde Personne de la Sainte Trinité ». Ce modèle est désigné comme étant l'approche officielle de l'Eglise catholique, des premiers conciles à nos jours. Or c'est celui d'un Jésus omniscient, jouissant ici-bas de la vision béatifique, « pas un être individuel avec des sentiments humains, des espoirs, des attentes, des besoins, mais le Verbe éternel dans un revêtement corporel (the embodiement of the eternal Word » (53). Que l'A. nous permette de le lui dire en connaissance de cause (nous avons enseigné la christologie de

13. J.F. O'Grady, *Models of Jesus*. New York, Doubleday & Cº, 1981, 22 × 15,

longues années durant), ceci n'est plus un « modèle » et ne représente certainement pas la doctrine officielle de l'Eglise catholique : c'est une caricature, même si, comme toute bonne caricature, elle grossit des traits réels. Il est intéressant toutefois de voir un auteur sérieux et bien informé par ailleurs se faire l'écho de pareille présentation du dogme ; cela aide à comprendre les attaques actuelles de certains théologiens contre Chalcédoine (tenu, à tort, pour le grand responsable de ce « modèle »).

Fort bien introduites par Virgilio Melchiorre, les cinq études rassemblées sous le titre *Icona dell'invisibile* [14] abordent toutes le problème que Lessing posait en ces termes : « Comment pouvons-nous affirmer en vérité le caractère absolu et universel d'une existence particulière et contingente telle que le fut celle de Jésus de Nazareth ? » Si les historiens ont abandonné le rêve positiviste d'une histoire purement objective, il nous reste à redécouvrir la valeur et la richesse de l'expression symbolique, de trouver en quelque sorte le moyen de décoder le langage des symboles, des métaphores, des paraboles dont sont tissées les pages du Nouveau Testament. La question qui se pose, c'est en définitive de saisir ce mode d'expression non comme un simple artifice didactique, un « embellissement rhétorique » de la pensée, mais comme le véhicule le plus approprié de la vérité historique et, en dernière analyse, de la vérité théologique elle-même.

Prenant Ricœur comme guide, G. Grampa parcourt avec un regard neuf les métaphores et les paraboles néotestamentaires. Sans écarter totalement une herméneutique de type psychologique ou existentiel (Dilthey, Bultmann), il montre que l'exégèse des textes eux-mêmes demeure prioritaire. Se servant de la « poétique » des structures métaphoriques et narratives élaborée par Ricœur, il fait apparaître que ce n'est point par hasard que le message néotestamentaire s'exprime par ce moyen : métaphores et paraboles établissent une distance par rapport au cours naturel des événements et c'est proprement par là qu'elles permettent une annonce inédite du Royaume. Toutefois le problème n'est pas seulement herméneutique, il demande aussi une révision globale de son fondement théologique, ce qui est proprement le rôle de la théologie fondamentale, chargée de définir critiquement les « fondements » mêmes de l'intelligence croyante. S'inscrivant dans la ligne générale du recueil, cette étude avance l'hypothèse que c'est la nature de l'être symbolique qui permet d'établir un lien intrinsèque entre la foi au Christ, l'événement Jésus de Nazareth et l'intelligence du sens absolu de son historicité. En dernière instance, il s'agit de retrouver, grâce à la nature du symbole, la structure qui fait participer le fini à l'infini, le relatif à l'absolu.

Les autres monographies de ce volume choisissent, dans l'histoire des doctrines, quelques auteurs plus significatifs de la pensée contemporaine. Sandro Mancini fait voir dans la christologie de Piero Martinetti l'émergence de l'interprétation symbolique à l'intérieur d'un univers de pensée encore dominé par les préjugés philosophiques de son époque ; aussi son interprétation du symbole subira-t-elle une réduction de type intellectualiste. Umberto Galimberti voit en Karl Jaspers un auteur qui a eu le mérite de thématiser de façon particulièrement significative la structure symbolique du réel : il découvre en toute chose une valeur de symbole (tout nous parle de ce qu'il est, mais aussi de ce à quoi il nous renvoie) et une valeur de « chiffre », car, pour Jaspers, le sens symbolique est caché et son « déchiffrement », qui se fait au niveau de la décision existentielle, ne peut avoir valeur universelle. La limite du discours jaspérien se situe précisément dans ce blocage du « chiffre » à sa propre dimension finie. C'est ce qui

14. *Icona dell'invisibile.* Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo. Edit. V. MELCHIORRE. Coll. Scienze religiose, 6. Milano, Vita e Pensiero, 1981, 22 × 16, 260 p., 22.500 lires.

l'amène à voir en Jésus un « chiffre » de la transcendance tout à fait hors pair, mais à refuser le Christ de la foi.

Virgilio Melchiorre, pour sa part, étudie la redécouverte, par les néomarxistes (Bloch, Machoveč, Gardavsky, Kolakowski, Belo, Garaudy), de l'existence historique de Jésus et de sa signification symbolique ; chez ces auteurs, Jésus apparaît comme le libérateur, le type même de ce que l'homme doit devenir, mais pour tous (sauf, peut-être, Garaudy), il n'est que cela — en quoi ces auteurs restent prisonniers de leur préjugé athée. Si la pensée contemporaine s'oriente, comme l'ont montré ces quelques exemples significatifs, vers une relecture symbolique du Christ, on se trouve sans doute devant une démarche pleine de promesse, mais qui demande encore à être approfondie. En retrouvant ainsi la richesse ontologique du symbole, n'arrivera-t-on pas à dépasser le préjugé moderne qui sépare et, à la limite, oppose la sphère de la connaissance et celle de l'existence ? Telles sont les perspectives pleines d'intérêt pour la christologie que développent ces pages.

Dans *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom* [15] (Jésus, créateur de symboles pour le Royaume), le Professeur Bernard Brandon Scott prend comme point de départ de sa recherche les travaux publiés depuis vingt ans, surtout aux Etats-Unis, sur les paraboles évangéliques. Le ch. 1 dresse un état de la question et annonce la thèse que l'A. s'efforcera d'établir, à savoir que « le Royaume » est, pour Jésus, le symbole qui commande son langage et en fait l'unité. Pour justifier cette assertion, Scott consacre deux chapitres, l'un à quatre paraboles « narratives » — il les intitule « De Jérusalem à Jéricho » (le bon samaritain) ; « Le grand banquet » (les invités à la noce) ; « Le départ en voyage » (les talents) et « Un homme avait deux fils » (l'enfant prodigue) — et l'autre, à ce qu'il appelle des « one-liners » (paraboles brèves) : la graine de moutarde, le levain, le figuier (*Mc 13,* 28), la semence jetée en terre. Sur la base de cet examen, le chapitre central s'attache à découvrir la « grammaire » de ce langage parabolique ; il est suivi d'un autre qui applique les règles ainsi dégagées aux autres paroles du Christ et à ses actes. En conclusion, l'A. montre l'importance de ces vues pour une perception correcte du monde dans lequel Jésus veut nous introduire.

Une appréciation des résultats de cette recherche, qui nous a paru menée avec grand sérieux, supposerait une évaluation de la méthode structuraliste sur laquelle elle est basée. Nous ne pouvons songer à l'entreprendre. Disons simplement qu'elle amène parfois à des conclusions plutôt étonnantes : ainsi, dans la parabole « de Jérusalem à Jéricho », les auditeurs seraient invités non point à imiter le bon Samaritain, mais à s'identifier avec le blessé dans le fossé. Mais certaines autres remarques sont intéressantes, par exemple celle-ci : lorsqu'on est en présence d'un symbole qui n'est pas un simple signe, la clef d'interprétation une fois trouvée ne remplace jamais le symbole lui-même, elle donne seulement une ouverture sur le monde de pensée que ce symbole suggère.

— IV —

En donnant comme titre à son livre *La foi de Jésus-Christ* [16], le P. Jacques Guillet avait conscience de s'engager sur un terrain difficile et de s'exposer, par là, à de nombreuses incompréhensions et

15. B. Br. Scott, *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom.* Philadelphia, Fortress Press, 1981, 22 × 14, VIII-182 p., $ 15.95.

16. J. Guillet, S.J., *La foi de Jésus-Christ.* Coll. Jésus et Jésus-Christ, 12. Paris, Desclée, 1980, 190 p., 391 FB.

à une cascade de méprises. Il avance très clairement, d'entrée de jeu, « que Jésus a vécu dans la foi » (12), puis il met en œuvre, pour établir cette thèse, la très large connaissance de l'Ecriture et la virtuosité dans son interprétation qui ont fait le charme et la valeur de ses précédents ouvrages. Nous sommes d'abord invités à constater le silence manifeste du Nouveau Testament, dont pas un texte n'attribue expressément à Jésus la foi (pas même ceux où saint Paul mentionne « la foi de Jésus-Christ »), puis à chercher un principe d'explication qui permette de comprendre que Jésus puisse néanmoins être dit « le pionnier et l'accomplisseur de la foi » (*He 12, 2*). L'A. nous conduit alors à nous demander si ce Jésus pouvait avoir la foi, lui qui manifeste une telle certitude dans ses paroles et ses actions (le pardon des péchés, par exemple). Ceci nous amène à essayer de pénétrer la prière de Jésus. Le fait de celle-ci est clairement attesté par l'Ecriture. Si, chez nous, la prière est impensable sans la foi, serait-elle possible chez lui sans cette même foi ? Guillet conclut : Jésus prie dans la foi, comme nous, et il nous invite à prendre conscience qu'il partage la foi de son peuple, même « là justement où il ne prie plus comme nous, là où sa prière et son action de grâces coïncident entièrement, là où son assurance d'être entendu semble avoir triomphé du temps et des événements » (79). Car, devant l'avenir, il joint à une certitude absolue sur son terme l'ignorance de son déroulement concret, car il remet totalement l'avenir aux mains de son Père. Si maintenant nous examinons la foi que Jésus demande aux hommes qu'il rencontre, s'impose « l'évidence qu'il est le premier à vivre ce qu'il demande des autres, que ce qu'il obtient d'eux, ils le tiennent de lui et de ce qu'il est » (130), et il paraît « inadmissible (de) faire une exception pour la foi, qui est la première et la dernière de ses exigences » (*ibid.*), Toutefois, il importe de se rappeler que la foi de Jésus ne connaît pas les faiblesses ni les hésitations de la nôtre ; au contraire, il nous faut « reconnaître en lui le trait fondamental de la foi, la solidité, l'assurance, fondée sur la solidité de Dieu » (*ibid.*). La mort de Jésus est, elle aussi, une mort dans la foi. C'est ce que montre encore la manière dont il a parlé de ce qui suivrait sa mort : déclaration sur le Fils de l'Homme, sur le sort du troupeau qu'il a rassemblé autour de lui, enfin institution de l'Eucharistie. Partout nous retrouvons l'union paradoxale de ces deux aspects : « En Jésus, la foi est jusqu'au dernier moment obscurité réelle et total abandon. Elle demeure toujours assurance absolue, certitude claire » (184-185).

Un résumé est forcément schématique, il durcit inévitablement les positions et omet bien des nuances. Nous espérons toutefois que ces lignes auront permis de pressentir la démarche de l'A. et d'en apprécier les réelles qualités. On a toujours profit à lire ces analyses pénétrantes, à goûter les rapprochements ingénieux par lesquels

l'A. s'efforce d'approcher d'aussi près que possible le mystère de l'Homme-Dieu. Non que cette démarche n'ait aussi ses limites et ses obscurités. La plus obvie nous paraît venir de la notion même de la foi telle que l'utilise le P. Guillet : les descriptions qu'il en donne nous semblent s'appliquer toutes à la foi-confiance. Certes, cet élément est essentiel dans la foi biblique, mais cet aspect n'y est pas le seul ; déjà dans l'Ancien Testament et plus nettement encore dans le Nouveau Testament, la foi comporte aussi un assentiment intellectuel, l'adhésion à des vérités non évidentes (cf. *He 11*, 1, dont nous n'avons, sauf erreur, pas trouvé de commentaire dans les pages du P. Guillet). Et c'est ce sens qui est devenu courant dans le langage chrétien (voyez le Credo), qui préfère réserver le nom de confiance à l'attitude qui nous porte à tout attendre de la fidélité de Dieu. Or, si Jésus est le modèle et la source de notre abandon confiant à Dieu, il ne nous semble pas possible de dire (et le P. Guillet ne le dit pas non plus, il dit même explicitement le contraire) que le Christ puisse être notre modèle dans l'adhésion aux vérités essentielles du Credo dans leur non-évidence. Et il ne suffirait pas, pour attribuer au Christ la foi-adhésion intellectuelle, de tenir qu'il ignore les détails de réalisation du plan divin sur lui-même (ceux-ci fussent-ils aussi importants que la date de la parousie ou les circonstances précises de sa mort). Oserions-nous dire que le P. Guillet nous semble de plus avoir tendance à mettre l'accent sur ces « ignorances » du Christ, sur son incertitude concernant le déroulement des événements, même de ceux qui le concernent directement ?

Nous nous demandons si ceci n'est pas commandé, consciemment ou non, par la prise de position très nette de l'Introduction : « Le prix incomparable du christianisme, c'est que Dieu se soit fait homme. C'est son humanité qu'il faut sauver à tout prix et qu'il dépend de nous de sauver. Il se chargera bien lui-même de défendre sa divinité » (12). Nous nous avouons incapable de signer les dernières lignes de cette déclaration. Pour nous, tout ce que nous dirons du Christ ne changera rien ni au fait de son existence, ni à sa divinité, ni à sa parfaite humanité. Il est celui qu'il est. Mais les expressions que nous employerons pour en parler sont d'une importance capitale pour nous : comme il s'agit d'un mystère essentiel de notre foi, il faut que notre approche nous permette de viser correctement, au-delà de nos formulations nécessairement déficientes, et la pleine divinité et la parfaite humanité de celui qui est notre Sauveur, le Verbe de Dieu devenu réellement l'un de nous. Il est donc aussi dangereux pour notre foi de poser en Jésus une telle science infuse de l'avenir dans ses moindres détails qu'elle enlève tout sérieux à sa vie humaine, simple déroulement d'un film programmé d'avance, que d'affirmer en lui des ignorances telles que

nous n'arrivions plus à les concilier avec l'affirmation essentielle que ce Jésus, dans son humanité, est personnellement le Fils de Dieu, Dieu comme lui. Ceci est un mystère, et, devant le mystère, il faut avoir le courage de s'arrêter à temps, avant que notre tendance à ratiociner ne nous fasse dévier sur des « explications », si ingénieuses soient-elles.

C'est à un thème abondamment discuté dans la théologie récente que Philipp Kaiser consacre son livre *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*[17] (La science du Christ dans la théologie latine ou occidentale). L'A. constate d'abord que c'est une nouvelle prise de conscience des rapports entre le donné révélé et sa formulation qui est à l'origine des approfondissements actuels. Les énoncés de la foi ne sont pas supratemporels et intangibles ; si la foi doit rester identique à elle-même, les expressions qu'elle s'est données au cours des âges (et dès le Nouveau Testament) sont marquées par leur époque et par l'horizon de pensée dans lequel elles se sont formulées. Le rôle de la théologie n'est donc pas de redire ces formulations d'une manière purement conservatrice, mais de chercher, compte tenu des nouveaux horizons de pensée, l'expression et la traduction les mieux adaptées à chaque époque pour y exprimer et transmettre la foi de toujours. Or l'exégèse a fait de grands progrès, l'anthropologie a mis l'accent sur le fait qu'être homme est un devenir. Une conception purement statique de l'incarnation ne rend pas justice à ces données. Par quoi la remplacer aujourd'hui ?

Avant de présenter ce qu'il offre comme une interprétation possible de la science et de la conscience de Jésus (suggestions qu'il envisage explicitement comme une contribution à la discussion sur ce thème), Ph. Kaiser nous invite à un parcours historique, qu'il fait débuter avec la patristique occidentale, source des formulations théologiques actuellement traditionnelles dans l'Eglise latine. Ce qui apparaît très clairement chez les Pères d'Occident, c'est le souci de préserver la double réalité du Christ. Mais les uns le font selon le schéma « Logos-anthropos » : ils professent que Jésus est Dieu et homme, les propriétés de chaque nature restant intactes et distinctes (ce qui permet d'attribuer au Christ, sans les atténuer, les déclarations sur son infériorité par rapport au Père et son ignorance). Mais d'autres Pères (et cette tendance finit par l'emporter) se réclament de la théologie du « Logos-sarx » (Verbe-chair), avec le danger d'une « divinisation » de son esprit, très spécialement en ce qui regarde la connaissance. Ceci eut de graves conséquences pour la théologie scolastique. Les énoncés qu'à son âge d'or elle est arrivée à formuler sont devenus classiques et fournissent depuis la base de l'enseignement officiel du Magistère. La synthèse scolastique est commandée par le principe de « perfection » comme conséquence de l'union personnelle de l'humanité de Jésus avec la Personne divine du Logos. Ce principe fut surtout appliqué à son intelligence : les scolastiques lui attribuèrent la vision

17. Ph. KAISER, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*. Coll. Eichstätter Studien, N.F. 14. Regensburg, Pustet, 1981, 23 × 15, 336 p.

béatifique, la science des élus et des anges, y compris la « science spéciale » qu'Adam possédait avant la chute. Quoi d'étonnant alors que certains d'entre eux aient dénié au Christ toute science expérimentale (parfaitement inutile, pensaient-ils, à qui possède déjà la science de vision et la science infuse) ? Par contre, saint Thomas et Duns Scot ont admis en Jésus une science expérimentale (*scientia acquisita*), car ils y reconnaissaient le type de connaissance propre à l'homme.

Avec le déplacement des centres d'intérêt que représentent l'humanisme et le progrès des sciences historiques (en exégèse, notamment), s'ouvre une nouvelle période pour la réflexion théologique. L'A. relève plusieurs caractéristiques de celle-ci au début du XIX^e^ siècle : importance donnée à la « kénose », insistance sur l'unité de l'être humain (âme et corps forment un tout, qui a une destinée commune), sur l'incarnation comme histoire de salut, ce qui met l'accent sur le développement historique de celui qui, dans son humanité, est tout entier « pèlerin » (*viator*) et non « bienheureux » (*comprehensor*) et sur la réalité humaine de la vie intellectuelle du Christ. C'est donc l'aspect de *viator* qui, pour cette théologie, devient la clef d'interprétation, remplaçant le *simul viator et comprehensor* de la scolastique. L'époque actuelle, approfondissant cette recherche, découvre la complexité de la vie de l'esprit humain et de la conscience. Comment tenir compte de ces données et les mettre en accord avec les affirmations traditionnelles et leur rappel par le Magistère ? Ph. Kaiser présente un certain nombre d'essais en ce sens. Les uns (Gutwenger, Haubst) reprennent une distinction de saint Bonaventure entre connaissance habituelle et connaissance actuelle ; d'autres (Mouroux, notamment) font appel aux divers niveaux de la conscience : la « pointe de l'âme » (et elle seule) jouit de la vision ; H. Schell distingue dans le Christ sa science, qui se développe et progresse de façon humaine, et la claire conscience, qu'il a dès le premier instant, de sa filiation divine ; Rahner met en lumière « la multidimensionalité » de la conscience humaine et le fait que, si chacun, au pôle subjectif de sa conscience, sait qui il est, l'éducation lui est nécessaire pour se le dire et le dire aux autres ; Schillebeeckx voit dans la conscience humaine du Christ le fondement de l'unité de sa vie intellectuelle ; Riedlinger insiste sur l'historicité comme caractéristique de l'humanité de Jésus et pense pouvoir résumer les données évangéliques et l'apport de la théologie ultérieure en attribuant au Christ « une vision historique de Dieu » (mais ces termes sont-ils conciliables, se demande Ph. Kaiser) ; Schoonenberg enfin, dans sa christologie « sans dualité » (en néerlandais « zonder tweeheid », terme difficile à traduire sans durcir la pensée de l'auteur) met bien en lumière l'unité, la totalité et la vérité de l'homme Jésus, mais on peut se demander s'il réussit avec le même bonheur à montrer qu'il est vraiment le Fils incarné.

Après ce tour d'horizon, l'A. s'interroge sur les données scripturaires ; il recueille les résultats (parfois divergents) de l'exégèse actuelle concernant les textes qui nous parlent de la connaissance du Christ, de ses prétentions et de la conscience qu'il a de sa mission, ainsi que les titres que le Nouveau Testament lui décerne. Il conclut qu'on doit, avec la majorité des exégètes, reconnaître chez Jésus la prétention hors pair et autoritative d'être le sauveur définitif ; ceci montre l'unicité de la mission et de la place de Jésus et de la conscience qu'il en a. Si nous en venons, avec l'A., à un bref coup d'œil sur les décisions du Magistère, une première constatation s'impose. L'existence, dans le Christ, de deux volontés et de deux opérations « sans division, sans changement, sans partage et sans confusion » (application de la doctrine de Chalcédoine) sera définie au Concile de Constantinople III (681) ; mais, en matière de science, l'enseignement courant du Magistère adoptera un autre point de vue. Grégoire le Grand, condamnant les Agnoètes dans sa lettre de 600 au Patriarche Eulogе, affirmera : « Celui

qui reconnaît que c'est la Sagesse de Dieu elle-même qui s'est incarnée, comment peut-il dire : voici quelque chose que la Sagesse de Dieu ignore ? » (*DS* 476). Cette manière de poser le problème a servi de base à la doctrine scolastique sur la science du Christ et inspiré, jusqu'il y a peu, les décisions romaines : décret *Lamentabili* (avec la condamnation de Loisy) ; décret de 1918 du Saint-Office sur la science du Christ, encycliques de Pie XII sur le Corps mystique et sur le Sacré-Cœur. Mais Kaiser fait remarquer que la constitution pastorale *Gaudium et spes*, lorsqu'elle décrit l'incarnation et ses conséquences pour nous, signale aussi que « (le Fils de Dieu) a pensé avec une intelligence d'homme » (22, § 2). Faut-il voir ici, se demande-t-il, un changement d'accent de la doctrine officielle en rapport avec les recherches théologiques actuelles ?

Dans une dernière section, l'A. propose un « essai de présentation actuelle », qu'il envisage explicitement comme une contribution à la discussion entre théologiens. Il rappelle d'abord que les énoncés bibliques et les décisions doctrinales de l'Eglise ont nécessairement un aspect historique. Appliquant ceci à la vie intellectuelle du Christ, il en déduit que l'on peut légitimement recourir aujourd'hui à des catégories de pensée différentes de celles qu'a utilisées la théologie traditionnelle. Voici celles qu'il propose (en s'inspirant, entre autres, de Rahner, Schillebeeckx et Schoonenberg). L'incarnation étant le « devenir-homme » de Dieu dans l'espace, le temps et l'histoire, elle inclut que Jésus a mené une réelle vie terrestre humaine ; sa vie intellectuelle, elle aussi, s'est donc accomplie dans une dimension personnelle humaine. Pas question « d'écarteler celle-ci entre deux domaines, l'un divin, l'autre humain, mais il faut la penser comme une unité, marquée par un caractère kénotique, c'est-à-dire humain » (282). « Le point central du mystère de l'incarnation, c'est précisément que Dieu est venu habiter chez nous, de manière humaine et comme homme » (285). Aussi peut-on et doit-on reconnaître à Jésus une vie réellement humaine, y compris dans le développement de son esprit. Et ceci montre l'importance de la structure dialogale dans laquelle celui-ci se situe, sans oublier qu'elle n'a pas seulement une dimension horizontale (avec les autres hommes), mais aussi une dimension verticale, sa relation avec son Père. Ici aussi, on admettra que, pour Jésus, « la reconnaissance progressive de soi est liée avec un savoir et une prise de conscience croissante de sa divinité, étant donné que celle-ci ne lui est pas donnée au-delà de son humanité, mais dans celle-ci et avec celle-ci » (295). Mais comment montrer alors que la différence entre Jésus et les saints est fondamentale et non une simple question de degré ? Cela résulte du fait que la filiation de Jésus a son origine nécessaire en Dieu lui-même ; même s'il est, comme nous, un *homo viator*, il a le Père comme origine et comme terme de son existence.

L'A. termine son exposé, dont il rappelle le caractère problématique, en le comparant avec la doctrine traditionnelle. La familiarité avec le Père, en mettant mieux en lumière que le Christ est envoyé et qu'il l'est pour une œuvre historique de salut, exprime de façon plus compréhensible pour aujourd'hui la réalité scripturaire que la « vision immédiate » se proposait de traduire ; de plus, elle le fait d'une manière qui n'oblige pas à enlever à Jésus son *status viatoris*. Pour ce qui est de la science infuse, l'A. ne voit guère quelle place on pourrait lui donner dans une synthèse actuelle, mais son rejet n'empêche pas de reconnaître à Jésus, vivant dans une proximité spéciale avec le Père, une vue sur le monde et son sort plus profonde que celle qu'un homme pourrait avoir sans cela. Quant à la science acquise, elle est obtenue à la manière humaine, même en cas d'une « révélation » (qui n'est nullement exclue).

Nous espérons que ce résumé, forcément schématique, n'aura pas trop durci les positions de l'A. ni laissé tomber des nuances importantes de sa pensée. Nous nous trouvons en face d'une recherche

menée avec sérieux, appuyée sur une large information et soucieuse de respecter la pensée des auteurs, tout en s'efforçant de découvrir les présupposés, doctrinaux et autres, qui l'éclairent de l'intérieur. Rien qu'à ce titre, ce travail mérite déjà notre attention. Ces pages montrent bien d'où nous vient la doctrine traditionnelle sur la science du Christ et quelles furent ses fluctuations. Elle rappelle aussi quelles sont les difficultés exégétiques, historiques et anthropologiques qui ont amené une remise en question de la synthèse scolastique. Ce faisant, l'A. a déblayé le terrain de nombreux faux problèmes. Mais si nous en venons à la solution positivement suggérée par lui (comme matière à discussion, rappelons-le), on peut se demander si tout ce que celle-ci comporte de valable (familiarité vécue et consciente avec le Père, unité de la conscience humaine de Jésus, développement de celle-ci dans le temps et l'histoire, etc.) ne pourrait pas être gardé sans que cela nous oblige à dénier au Verbe incarné une conscience divine ? Suffit-il, pour résoudre le problème, de faire appel à la « kénose » ? Et que met-on sous ce terme ? Le mystère n'est-il pas que le Verbe est devenu chair (saint Jean), mais sans cesser d'être Dieu ? Y a-t-il moyen de résoudre le problème ou même de l'approcher correctement lorsqu'on s'interroge sur la science et la conscience de l'*homme* Jésus ? N'est-on pas acculé, dans la logique de cette approche, à l'adoptianisme ? Si l'horizon de l'être et de la conscience de Jésus est purement humain (« *Der Horizont seines Seins und Bewustseins ist ein menschlicher* », 282), n'est-il pas une personne humaine ? Comme celle-ci ne peut être à la fois une personne divine, que reste-t-il comme solution ?

L'A. nous répondrait peut-être (en reprenant une réflexion faite à deux reprises dans son livre) que c'est le schéma « Logos-sarx » qui a mené à la théorie scolastique sur la science du Christ, théorie qui a grand-peine à échapper à un monophysisme larvé. Nous n'avons pu vérifier l'exactitude de cette remarque ; quoi qu'il en soit, la doctrine scolastique sur la science du Christ n'est pas une conséquence nécessaire de Chalcédoine. Ce concile n'est pas d'abord — il faut le rappeler — celui des « deux natures » ; ce qu'il affirme essentiellement, c'est que le mystère du Christ consiste en ceci : un seul et le même est à la fois vraiment Dieu, consubstantiel au Père, et vraiment homme, consubstantiel à nous. Pour garantir cette assertion, qui est celle de la foi, le concile affirmera que l'unité et la « dualité » ne doivent pas être cherchées au même niveau, mais que l'unité est le fait de la personne, tandis que la « dualité » se déploie dans les natures. Qu'on admette ou non la ou les philosophies auxquelles le concile emprunte ces concepts, il reste que, si le Christ est vraiment Dieu et vraiment homme, il est conscient de lui-même et comme Dieu et dans sa nature humaine, sans que cela suppose en

lui aucun « éclatement de la conscience ». Tel est précisément le mystère, que nous devons affirmer si nous voulons rester chrétiens, sans espérer jamais le comprendre. Tout au plus pourrons-nous l'approcher et pressentir que cette affirmation n'est pas contradictoire.

Le P. William G. Most, professeur de théologie et d'études classiques à Loras College (Dubuque, U.S.A.) depuis 1940, consacre les pages de *The consciousness of Christ*[18] à la question, toujours actuelle, de la science et de la conscience du Christ. L'on sait que celle-ci est l'un des points auxquels la crise moderniste a donné un regain d'actualité, mais que le problème de la science du Christ et de ses « ignorances » date des tout premiers siècles de notre ère. Après avoir établi la crédibilité de l'Ecriture (mais en se gardant d'un fondamentalisme naïf), l'A. relève toutes les critiques faites en ce domaine par des auteurs connus. Il les répartit en quatre sections. La plus longue (elle couvre les cinq premiers chapitres du livre) est consacrée à l'Ecriture. Most y examine les objections que l'on a cru pouvoir en tirer en faveur d'ignorances en Jésus (ce qu'il déclare ne pas savoir, l'avenir qu'il ne prévoit pas ou mal, la parousie et sa date, les obscurités dans la conscience qu'il a de lui-même), puis il montre les arguments que nous fournissent les évangiles en faveur de la parfaite conscience et connaissance que révèle Jésus. Trois autres chapitres présentent, l'un la période patristique, l'autre les documents du Magistère, le troisième les arguments théologiques. L'A. conclut : « Le raisonnement rejoint ce que les documents de la révélation et l'Eglise nous ont enseigné, à savoir que l'âme et l'esprit humain de Jésus ont joui de la vision de Dieu dès le premier instant de sa conception. Dans cette vision, il était impossible que Jésus ne perçoive pas sa propre divinité et n'ait pas à sa disposition toute connaissance, lorsqu'elle concernait n'importe quelle matière sur laquelle il portait son attention. Sa conscience était, en conséquence, en complète harmonie avec ses deux natures (humaine et divine) en une Personne » (168).

— V —

La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche[19] s'inscrit dans le cadre d'une recherche menée par l'Institut de Sciences Religieuses de Bologne sur « les présupposés, la signification et les conséquences de la christologie chalcédonienne ». Persuadé qu'une recherche limitée au contenu doctrinal de Chalcédoine n'y suffisait pas, Lorenzo Perrone a estimé à bon droit qu'on ne pouvait se contenter de la compléter par une étude des facteurs politiques qui ont joué dans les conflits qui suivirent ce concile, rassemblé dans le but de rétablir la paix de l'Eglise et la cohésion de l'Empire. Il fallait également s'efforcer de situer les disputes doctrinales et les luttes d'influence à l'intérieur de la vie concrète de l'Eglise, pour

18. W. G. MOST, *The consciousness of Christ*. Front Royal, Christendom Publications, 1980, 22 × 14, 232 p.

19. L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553). Coll. Testi e ricerche di Scienze religiose, 18. Brescia, Paideia, 1980, 23 × 15, 336 p., 12.000 lires.

mettre en lumière les liens profonds de ces controverses avec la vie même de l'Eglise. C'était un travail difficile que l'A. se proposait d'entreprendre, car il n'est pas aisé de retrouver et d'identifier les traces que ces affrontements ont laissées dans la liturgie, la catéchèse, la dévotion populaire, l'art sacré.

Si Perrone a limité sa recherche à l'Eglise palestinienne durant la période qui va du concile d'Ephèse (431) au second concile de Constantinople (553), c'est parce la Palestine se présente à cette époque comme un « observatoire particulièrement instructif » des motifs du litige et des phases de son déroulement, compte tenu notamment de la vocation internationale et œcuménique des Lieux Saints. Aussi un premier chapitre est-il consacré à la période qui va d'Ephèse à Chalcédoine : on y étudie successivement le rôle du monachisme, la place des pèlerinages et les échanges dont ils sont l'occasion, l'organisation du culte (notamment l'institution, le 15 août, de la fête de la *Theotokos* — Mère de Dieu — et la célébration, le 25 décembre, de la Noël), le rôle des évêques palestiniens dans la controverse et leur participation aux conciles. Le ch. II s'intitule : « Entre l'opposition et l'accord. L'époque du ' chalcédonisme minimal ' » : il examine d'abord la réaction contre la « trahison » chalcédonienne, puis les étapes qui mènent à une première union, à la recherche d'un nouvel équilibre et à la réalisation d'un compromis avec les antichalcédoniens, compromis sanctionné par une nouvelle formule d'union. De cet « équilibre du silence », nous dit le ch. III, on passe à la réaffirmation du dogme de Chalcédoine, malgré une nouvelle poussée monophysite (de 508 à 518). Le « chalcédonisme intégral » se développe ensuite, au temps de l'empereur Justinien ; il résiste à la crise origéniste et trouve son couronnement au second concile de Constantinople (553), avec la condamnation de l'origénisme et des « Trois Chapitres ». La dernière partie s'efforce de retrouver les échos de ces débats dans divers courants de la théologie et de la spiritualité.

Cette période de l'histoire ecclésiastique est particulièrement agitée et la position des divers acteurs qui y jouent un rôle est souvent malaisée à définir. Aussi laisserons-nous aux spécialistes le soin d'apprécier plus en détail la valeur des recherches ici entreprises et qui nous paraissent avoir été menées avec grand soin, une large érudition et beaucoup de compétence. Ce qui nous a particulièrement intéressé dans ce travail, c'est la persuasion qui l'a suscité. Pour la traduire dans une vieille formule scolastique : « *veritas est in intellectu* », ce que nous pourrions paraphraser : c'est dans la mesure où une affirmation, vraie en soi, est comprise qu'elle devient vérité pour moi et peut donc influer sur mon comportement. Et ceci est vrai de chacun de nous et de l'Eglise tout entière ; cela fonde le droit et le devoir de redire les vérités éter-

nelles de notre foi à chaque génération de telle sorte qu'elles deviennent, pour celle-ci, vérité agissante.

Maxime le Confesseur a été tiré de l'ombre, de nos jours, par le P. de Lubac, qui a suscité l'étude magistrale de Hans Urs von Balthasar : *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur* (en allemand, 1941 ; traduction française en 1947). La thèse de Felix Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch* [20], s'inscrit sur la lancée des recherches suscitées par cette redécouverte. Son objectif est une étude approfondie de la manière dont la participation entre Dieu et l'homme est conçue par Maxime, tout spécialement dans son anthropologie christologique. Celle-ci est commandée par la distinction entre *logos tès ousias* (principe de nature) et *tropos tès hyparxeôs* (mode hypostatique d'existence). Maxime emprunte ce couple à ses prédécesseurs, les Pères cappadociens, tandis que sa doctrine de l'hypostase lui vient des deux Léonce (celui de Byzance et celui de Jérusalem). La première partie du livre (la plus longue) étudie minutieusement ces concepts et leur application par Maxime à la christologie : il semble bien avoir été le premier à les y avoir utilisés systématiquement. La seconde partie s'efforce de mettre en lumière les conséquences théologiques de cette recherche et de faire pressentir la grande fécondité des vues de Maxime le Confesseur. Heinzer esquisse la signification cosmique et anthropologique de l'Incarnation et montre combien les vues de Maxime apparaissent modernes sur plus d'un point et capables d'enrichir les débats actuels en christologie.

Nous avons été particulièrement heureux de voir que Heinzer situe exactement l'affirmation fondamentale de Chalcédoine (« un seul et le même Jésus-Christ, parfait dans sa divinité et parfait dans son humanité ») et relève que, pour Maxime, qui en cela est fidèle au concile, l'unité de la réalité divine et de la réalité humaine du Christ ne peut pas se penser directement — en quelque sorte de nature à nature — mais doit être vue comme se réalisant dans la personne du Logos et plus précisément dans son mode filial d'existence (cf. 199).

Le recueil *Does Chalcedon divide or unite ?* [21], édité par Paulos Gregorios, William H. Lazareth et Nikos A. Nissiotis, reproduit les formules d'accord et les conférences les plus marquantes des quatre rencontres non officielles (Aarhus 1964, Bristol 1967, Genève 1970, Addis Abeba 1971) entre théologiens des Eglises orthodoxes chalcédoniennes (en anglais « Eastern Orthodox Churches ») et non chalcédoniennes (en anglais « Oriental Orthodox Churches »), qui se séparèrent des premières à l'occasion de la doctrine christologique du concile de Chalcédoine. Dès la réunion d'Aarhus, la déclaration commune portait : « Nous reconnaissons les uns chez les autres la même et unique foi orthodoxe de l'Eglise... Sur l'essentiel du dogme christologique, nous nous découvrons en plein accord. A travers les terminologies différentes utilisées de part et d'autre, c'est bien la même vérité que nous voyons exprimée » (3). Comme le précisait la déclaration de Bristol, faisant allusion à la formule de Chalcédoine : « De part et d'autre, l'on parle d'une union sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation. Les quatre adverbes appartiennent à notre tradition commune » (5), même dans les Eglises qui n'ont pas accepté les décisions de Chalcédoine (qui apparaît clairement ne proposer, sur ce point, qu'une *traduction*

20. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch*. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Coll. Paradosis, 26. Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1980, 23 × 16, 214 p., 44 FS.

21. *Does Chalcedon divide or unite ?* Towards Convergence in Orthodox Christology. Edit. P. GREGORIOS, W.H. LAZARETH & N.A. NISSIOTIS. Geneva, World Council of Churches, 1981, 22 × 14, 156 p., 15 FS.

fidèle d'une doctrine antérieurement admise par tous). La justification de ces affirmations, riches de promesses pour la restauration de l'unité, est donnée dans les huit exposés ici reproduits, avec les échanges qui les ont suivis. Ceux qui souhaitent consulter aussi les autres textes lus et discutés lors de ces quatre réunions trouveront dans le volume la référence aux tomes de la *Greek Orthodox Theological Review* (Brookline, Massachusetts) où ils ont paru de 1964 à 1971.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler qu'une rencontre, également non officielle, eut lieu à Vienne, en 1971, avec la participation de théologiens catholiques. Les documents en ont été publiés sous le titre *Non-official Ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church* (Wien, Herder, 1972 ; cf. *NRT*, 1973, 1161). Ces échanges ont, eux aussi, montré que la distinction doctrinale entre Eglises non chalcédoniennes et Eglises fidèles à la doctrine de Chalcédoine ne portait pas sur le fond du problème, mais sur une différence d'accent dans la manière de l'exprimer.

Au terme de ce long parcours, il est sans doute difficile de « nouer la gerbe ». Mais on peut se demander d'où vient que les opinions ici examinées représentent un tel éventail. Ne serait-ce pas parce que rares sont ceux qui s'efforcent vraiment de se laisser interpeller par le fait de Jésus de Nazareth et d'approcher celui-ci sinon sans préjugé (on est toujours situé quelque part), du moins avec une conscience suffisante des a priori que chacun porte en soi ? Si nous admettons que Jésus de Nazareth a vraiment existé, ne devons-nous pas nous mettre d'abord à l'écoute du Nouveau Testament, sans privilégier ni omettre aucune de ses données ? Et si cela nous amène, dans la foi, à confesser l'incarnation du Fils de Dieu, ne devons-nous pas reconnaître là une libre initiative de Dieu, qui nous révèle aussi comment il la réalise ? Les affirmations claires de l'Evangile doivent toujours avoir le pas sur nos raisonnements, si beaux et si logiques qu'ils paraissent. L'oubli de ceci a donné, jusqu'il y a peu, les exagérations relatives à la science du Christ, au nom du principe de « perfection » ; par un retour du balancier, un oubli symétrique est à l'origine de toutes ces options qui rendent Jésus tellement semblable à nous qu'il devient difficile (sinon impossible) de confesser encore qu'il est le vrai Fils de Dieu.

Au fond, pour pouvoir approcher Dieu, toute science humaine (qu'elle soit théologique, philosophique, exégétique ou linguistique) doit accepter de se laisser interpeller par le mystère de Dieu et de son action salvifique. La question qui lui est posée est toujours la même : est-elle capable de s'ouvrir à cette réalité qui la dépasse sans la contredire et donc d'arriver à viser cet au-delà ?

Sans cette « humilité », la raisonnement n'aboutira jamais qu'à expliciter la négation qui était incluse dans son refus (même inconscient) d'ouverture, et il y aboutira d'autant plus sûrement qu'il **sera plus logique « à ras de terre ».**

Nous sommes heureux de constater que, de plus en plus, des auteurs s'en rendent compte et le disent fort bien.

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

P.S. — On nous permettra de joindre à cette chronique le compte rendu d'un ouvrage que nous venons de recevoir. *The Creation-Mediatorship of Jesus Christus* [22] est la dissertation doctorale présentée par le Révérend Chul Won Suh à l'Université Libre d'Amsterdam. Il y étudie un problème auquel l'intervention de Karl Barth a donné un renouveau d'actualité. Le voici tel que l'A. le formule : « Pourquoi le terme de médiateur de la création est-il appliqué à l'homme Jésus-Christ ? Quelle est sa relation par rapport à Dieu et à la création ? »

La première partie nous présente les deux types de réponse donnée à cette question. Un premier groupe, que Chul Won Suh, avec les auteurs protestants actuels, appelle la « théologie de l'élévation », tient que l'unique plan de Dieu dans la création a été de nous faire participer à son être dans et par Jésus-Christ. La position de Duns Scot est bien connue : l'incarnation réalise le décret divin prédestinant la nature humaine du Christ au plus haut degré possible de gloire et de bonheur ; la considération du péché et de sa réparation n'intervient qu'ensuite. Pour résumer en une phrase la position de Karl Barth, on peut dire que la création, ordonnée à l'alliance, apparaît comme l'œuvre d'un Dieu qui agit par amour, pour communiquer celui-ci à des créatures capables d'y répondre ; l'idée de la gloire de Dieu comme moteur premier de la création passe ainsi à l'arrière-plan. Selon Karl Rahner, c'est parce qu'il veut faire de nous des fils adoptifs dans son Fils incarné que Dieu crée l'humanité ; ce plan sera réalisé malgré le péché. Pour Berkhof, qui tient une position proche de celle de Barth, c'est l'amour de Dieu pour l'homme qui occupe la première place : Dieu crée le monde en vue de l'alliance qu'il pourra ainsi établir avec la race humaine, spécialement avec Jésus-Christ et l'humanité nouvelle en lui.

Les tenants de l'autre position, appelée par notre A. « théologie de la restitution », assignent à l'incarnation un but de restauration du plan primitif, troublé ou détruit par le péché de l'homme. Pour tous, la raison d'être de toutes choses est la gloire de Dieu, motif pour lequel elles ont été créées. Cette gloire ayant été mise en échec par le péché, l'incarnation devient le moyen de redresser la situation. Pour Kuyper, l'incarnation est essentiellement rédemptrice, mais, par la grâce spéciale ainsi apportée à la création, celle-ci atteindra un niveau plus parfait, lors de la consommation des siècles, selon le plan voulu par Dieu de toute éternité. Pour Bavinck, le motif de l'incarnation est le péché. Toutefois, pour lui, le monde a été créé de telle sorte que, s'il tombe, il puisse être guéri : « Dieu comptait sur le Christ lorsqu'il créait Adam » (247). Pour lui également, la restauration par le Christ entraîne une élévation, qui n'est pas une déification. Berkouwer voit dans l'incarnation de Jésus-Christ la réaction divine à la révolte de l'homme. Aussi n'a-t-elle rien à voir avec aucune forme de déification : elle se contente de restaurer nos relations avec Dieu. Pour Van Ruler, la faute est un accident imprévu dans la création que Dieu avait faite bonne et l'incarnation se présente comme une riposte radicale à cet événement accidentel. Le monde a été créé pour devenir le royaume de Dieu ; à la fin des temps, il baignera dans la gloire de Dieu, tandis que l'humanité du Christ et l'Eglise, ayant terminé leur

22. CHUL WON SUH, *The Creation-Mediatorship of Jesus Christus*. Coll. Amsterdam Studies in Theology, IV. Amsterdam, Rodopi, 1982, 22 × 15, 330 p., 60 flor.

œuvre, disparaîtront. L'exposé de ces systèmes avait été précédé par une étude sur saint Irénée : le Christ est le second Adam, « récapitulant » en lui tout ce que le premier avait compromis. C'est pourquoi l'A. voit en lui un précurseur des « théologiens de la restauration ».

Une seconde partie, plus brève, se consacre d'abord à l'exégèse de *Col 1*, 15-20, qui est l'argument biblique fondamental des tenants de la théologie de l'élévation. L'A. présente l'exégèse de ces versets par Karl Barth, puis il en donne sa propre interprétation, qui va en sens opposé : le « premier-né de toute créature » concerne le Verbe éternel et son rôle dans la première création. Ce chapitre est suivi d'une appréciation des théories exposées dans la première partie. Enfin, Chul Won Suh donne brièvement sa conclusion : le rôle médiateur du Verbe éternel de Dieu dans la première création doit être vu dans la perspective de son œuvre rédemptrice, compte tenu de l'effet du péché. Celui-ci ayant radicalement changé le cours des choses. Dieu a dû modifier son plan originel afin de recréer le monde à l'image et par le moyen de Jésus-Christ.

Une appréciation équitable de ces pages n'est pas chose aisée. Le mérite de l'auteur est d'avoir choisi un point fondamental et de nous donner, à son propos, un bon aperçu des principales opinions en présence. En étendant son enquête à deux témoins de la tradition et à un auteur catholique moderne, il a heureusement élargi son horizon et notre information.

Mais en embrassant un sujet d'une pareille ampleur, il courait aussi certains risques ; nous craignons qu'il ne les ait pas entièrement évités. L'un concerne les auteurs présentés : jusqu'à quel point le résumé qui nous est donné de leur position est-il fidèle à leur pensée ? Pour y répondre, il eût fallu reprendre le dossier et nous ne pouvions songer à le faire. Toutefois, les quelques coups de sonde que nous avons lancés, spécialement dans l'œuvre de Rahner, nous amènent à nous demander si Chul Won Suh a toujours correctement rendu la pensée d'un auteur difficile à saisir et dont l'exposé, tout en nuances, défie souvent le résumé. Ce durcissement frise parfois l'erreur ; ainsi la phrase « Le médiateur messianique se tient du côté de l'homme par son obéissance libre à Dieu . : . et non par l'union hypostatique des deux natures, qui n'est *pas nécessaire* » (nous soulignons ; « not through the hypostatical union of the two natures, which is not necessary », 78) rend mal le « und zwar nicht nur in der ontologischen Vereinigung zweier Naturen » (et ceci *pas seulement* dans l'union ontologique des deux natures). Dans ce passage, Rahner fait remarquer qu'il ne suffit pas de faire appel à l'union hypostatique telle qu'elle est couramment comprise pour rendre compte du rôle médiateur du Christ dans son humanité : des précisions ultérieures sont indispensables.

Second risque de pareil sujet : il est lié à la plupart des grands thèmes théologiques, comme l'auteur le remarque lui-même. Dieu crée-t-il pour sa gloire ou par amour ? Comment parler de prédestination, de plan divin (au singulier ou au pluriel) sans tomber dans des anthropomorphismes ? D'où provient le péché et quelle est son influence sur la nature humaine ? Que représentent la grâce, l'élévation, la filiation adoptive, la divinisation du chrétien ? Autant de points sur lesquels les thèses examinées présentent un éventail considérable d'opinions, qu'il eût été intéressant d'explorer davantage pour une meilleure appréciation des diverses positions et une comparaison plus fructueuse entre elles.

Pour le dire d'un mot, ce travail consciencieux et très largement informé présente les avantages et les inconvénients d'une vue panoramique : il met en lumière les points communs et les divergences les plus visibles, suggère des comparaisons intéressantes, attire l'attention sur les avenues à parcourir, mais n'assure guère l'exploration méthodique du terrain. Puisse du moins cette thèse donner à plus d'un le goût d'entreprendre des recherches plus approfondies. — L.R.