NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

99 Nº 2 1977

Jésus-Christ aujourd'hui

Léon RENWART (s.j.)

p. 208 - 249

https://www.nrt.be/es/articulos/jesus-christ-aujourd-hui-1095

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Jésus-Christ aujourd'hui

Une cinquantaine de livres sur la christologie nous étant parvenus pour recension, il nous a paru éclairant et plus utile d'en rendre compte sous forme de chronique. Les ouvrages ont été groupés, avec plus ou moins de bonheur, en quatre catégories principales. Viennent en premier lieu les recherches historiques, que nous ferons suivre de descriptions des courants théologiques actuels. La part la plus importante sera accordée aux études dans lesquelles des auteurs contemporains s'efforcent de présenter Jésus au monde d'aujourd'hui et d'en faire pressentir le mystère ; nous y joindrons des travaux méthodologiques proposés comme préambules à une christologie pour notre temps. Une troisième section rassemblera diverses monographies traitant de points particuliers. Le dernier groupe réunira les recueils d'articles, mélanges et publications similaires que la variété des matières abordées ne permet pas de ranger dans une des parties précédentes.

Par manière de conclusion, nous nous permettrons quelques réflexions qui ont mûri en nous au long des années passées dans l'enseignement et au contact de la production des dernières décennies.

I

En 1951, le P. Grillmeier, co-éditeur du recueil *Das Konzil von Chalkedon* (qui arrivait à sa quatrième édition en 1974), ouvrait le premier des trois volumes par une magistrale étude : *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon* (p. 5-202). En 1965, il en donnait une édition revue et fort augmentée, en langue anglaise (cf. *NRT*, 1966, 539). Dix ans après, c'est encore en anglais que paraît une nouvelle édition [1], notablement accrue. Dès l'abord, le lecteur est frappé par la mention « Volume 1 » : l'auteur annonce, en effet, deux autres volumes, l'un pour la période allant de 451 à la mort de Grégoire le Grand (604) — en cours de traduction —, l'autre, sur les développements ultérieurs jusqu'à la querelle iconoclaste et l'adoptianisme espagnol (en préparation). Leur publication sera attendue avec impatience par tous ceux qui s'intéressent à la christologie et apprécient à leur juste valeur les travaux du P. Grillmeier. La révision qu'il vient de faire subir à un texte déjà remarquable confirmera leur sentiment et attisera leur désir.

1. A. GRILLMEIER, S.J., *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1 : *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, 2e édit., Londres, Mowbray, 1975, 24 × 16, XIII-599 p., £ 17.50.

Ce qui frappe d'abord, c'est la mise à jour de la bibliographie. C'est sensible surtout dans les notes, mais l'auteur ne s'est pas contenté d'ajouter des références. Lorsqu'on se donne la peine de vérifier, on s'aperçoit combien il a tenu compte des recherches et des opinions des auteurs qu'il cite. Même un ouvrage aussi récent que celui de L. Scipioni sur Nestorius (que nous allons présenter ci-dessous) a été utilisé à plusieurs reprises dans le texte, les notes et l'Appendice.

Le plan d'ensemble est resté celui de l'article original ; il est commandé par la distinction éclairante entre les christologies du type « Logos-sarx » (union du Verbe avec un corps humain) et celles du type « Logos-anthropos » (union du Verbe et d'une humanité complète, corps et âme). Les retouches et les mises au point sont trop nombreuses pour qu'il soit possible de les mentionner toutes. Signalons toutefois les remaniements les plus notables et les développements nouveaux. On les relève surtout dans la seconde partie, « Les premières interprétations théologiques de la personne du Christ, d'Origène à Ephèse ». Eusèbe de Césarée, Lactance, Astérius le Sophiste, Aphraate le Syrien (nouveau venu dans l'ouvrage) nous sont présentés comme les premiers feux qui éclairent l'horizon théologique à cette époque. Le jugement sur Arius a été revu ; son système est exposé comme une solution unilatérale aux demi-mesures du subordinatianisme qui se rencontrait dans la « théologie savante » prénicéenne. La convocation du concile de Nicée donne à l'auteur l'occasion de discuter le rôle de Constantin comme promoteur et gardien de l'orthodoxie. Dans la troisième partie, on notera aussi un jugement plus nuancé sur Nestorius (avec un bon état des recherches en cours). Grâce à cette nouvelle édition, ceux qui lisent l'anglais seront de nouveau des privilégiés, car ils bénéficieront les premiers de tout le progrès qu'elle représente.

Une traduction française de la première édition [2] est parue fin 1973. Elle est l'œuvre de la Sœur Jean-Marie, O.P., et de Monique Saint-Wakker. Ce travail considérable, bien mené, nous a-t-il semblé, perd malheureusement beaucoup de son intérêt du fait de la parution de l'édition revue. C'est d'autant plus regrettable qu'il eût suffi, si nous sommes bien informé, de prendre contact en temps utile avec l'auteur pour que le lecteur français dispose de la première traduction de ce maître livre en sa forme nouvelle.

Comment apprécier la part de l'équivoque, de l'incompréhension, des raisons politiques et des oppositions personnelles qui jouèrent dans la controverse entre Cyrille d'Alexandrie et Nestorius, patriarche de Constantinople ? La question est d'importance, car la condamnation de Nestorius à Ephèse a provoqué, dans l'Eglise, des séparations encore actuelles. Le *Nestorio e il concilio di Efeso* [3], de L. Scipioni, faisant suite à ses *Ricerche sulla cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio* (Fribourg, 1956), s'efforce d'y répondre. Un premier chapitre situe Nestorius et sa théologie, commandée par « l'économie » et le thème du « second Adam ». Vient ensuite l'analyse de la situation qu'il rencontre à Constantinople lorsqu'il en devient patriarche et du sens à donner à son refus du « Theotokos » : ses adversaires retourneront cette attaque contre lui avec plus d'habileté que de sens critique. Pour être correctement comprise, la querelle qui opposa alors Nestorius à Cyrille appelle une comparaison entre la christologie des deux rivaux. Le ch. III fait connaître Cyrille, sa doctrine archaïsante et son incompréhension du point de vue de Nestorius. Le ch. IV est consacré

2. Id., *Le Christ dans la tradition chrétienne*. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451), coll. Cogitatio fidei, 72, Paris, Ed. du Cerf, 1973, 624 p., 78 FF.

3. L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso*. Storia dogma critica, coll. Studia patristica mediolanensia, 1, Milan, Vita e Pensiero, 1974, VII-453 p., 14.000 lires.

à l'intervention de Rome, demandée par Cyrille, et aux raisons qui empêchèrent le Pape de saisir l'enjeu doctrinal du problème. Sollicité par Nestorius, l'empereur convoqua alors le Concile d'Ephèse qui, après une histoire mouvementée, condamna et déposa finalement Nestorius : s'il se termina (sans éviter des manœuvres fort discutables) par le triomphe de Cyrille, il ne rétablit ni la paix ni l'unité dans la chrétienté. Nestorius, exilé, ne cessa pas le combat ; l'auteur consacre les deux derniers chapitres à l'étude des écrits de cette période (authenticité et doctrine). Il nous y montre un Nestorius s'efforçant de rencontrer la terminologie cyrillienne sur son propre terrain, plus métaphysique que sotériologique.

Dans une conclusion nuancée, mais assez sévère pour Cyrille d'Alexandrie, l'auteur propose de voir en Nestorius un pionnier de la théologie spéculative, conscient de la nécessité de rechercher avec sérieux une solution définitive au problème christologique soulevé par Arius, puis par Apollinaire. En ce sens, il serait un précurseur de Chalcédoine. En attendant que les historiens du dogme soient parvenus à un verdict unanime sur « l'affaire Nestorius », on sera reconnaissant au Prof. Scipioni de cette contribution sérieuse, solide, documentée de première main. L'importance œcuménique de pareille recherche est évidente.

Frappé par l'intérêt dont l'art de l'icône bénéficie de nos jours, le P. von Schönborn, O.P.[4], a consacré sa recherche à l'univers spirituel et théologique dans lequel cet art est né et s'est épanoui. Une première partie nous introduit à la méditation des Pères de l'Eglise (Athanase, Cyrille d'Alexandrie, Maxime le Confesseur) sur les fondements trinitaire et christologique de l'Incarnation. Une seconde partie, consacrée à l'iconoclasme, expose d'abord la conception de Dieu, du Christ, du monde et de leurs rapports par laquelle les iconoclastes justifiaient leurs attaques, puis elle montre comment la réponse des défenseurs des images prolonge la lutte des champions de l'orthodoxie et tire les conséquences des définitions conciliaires sur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme. Fait étonnant, mais révélateur, les considérations esthétiques sont en effet pratiquement absentes de toute cette querelle, qui est un pur débat sur des positions christologiques (et, par le fait même, sur l'idée que nous nous faisons de notre humanité et de la manière dont Jésus la sauve). Dans une intéressante conclusion, l'auteur suggère les prolongements possibles de ce type de recherche pour une histoire de l'art religieux, en Occident notamment.

Les trois théologiens « monophysites » étudiés par Roberta C. Chesnut[5] offrent des christologies bien différentes. Sévère d'Antioche est renommé comme le meilleur des théologiens monophysites : on estime que c'est à lui que l'Eglise monophysite doit son unité. Son système est basé sur une vue platonicienne de trois niveaux hiérarchisés d'existence : celui de Dieu en lui-même, le niveau intellectuel créé et celui des réalités sensibles. Les niveaux inférieurs sont l'image (non le décalque) des niveaux supérieurs. Un être peut, sans perdre son unité, exister à plusieurs de ces niveaux, qui ne se mélangent pas. C'est le cas de l'homme, composé de corps et d'âme. C'est aussi celui du Christ, qui existe aux trois niveaux. Sévère insiste sur l'absence de séparation entre ces degrés d'être, bien qu'ils restent distincts en eux-mêmes, dans leurs facultés et dans

4. Chr. VON SCHÖNBORN, O.P., *L'icône du Christ*. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325-787), coll. Paradosis, XXIV, Fribourg, Ed. Universitaires, 1976, 24 × 17, 245 p., 25 FS.

5. R.C. CHESNUT, *Three Monophysite Christologies*. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug, coll. Oxford Theological Monographs, Londres, Oxford University Press, 1976, 22 × 14, VIII-158 p., £ 6.75.

leurs opérations. Néanmoins, et c'est le point sur lequel il revient sans cesse, celui qui existe et agit à ces multiples niveaux sans les confondre est un seul et le même. Si l'on admet, avec notre auteur, que Sévère conçoit la distinction entre les niveaux d'existence comme réelle et non purement logique, on peut se demander si sa christologie diffère de celle de Chalcédoine par plus qu'un déplacement d'accent : alors que le Concile insiste sur la distinction des natures et des opérations dans l'unité de la personne, Sévère (qui refuse de distinguer les termes de nature et de personne) met l'accent sur l'unité de celui qui existe et agit à des niveaux qui ne se confondent pas. On est sans doute très proche et, après clarification des vocabulaires employés de part et d'autre, ces deux systèmes pourraient vraisemblablement être reconnus comme des visées complémentaires du même et unique mystère.

Il en va autrement, croyons-nous, des deux autres systèmes (quelle que soit l'orthodoxie foncière des auteurs en cause). Pour Philoxène de Mabbug, la distinction fondamentale est celle qui sépare radicalement le naturel et le surnaturel. Pour lui, le Christ est simultanément Dieu par nature et homme par un miracle. De même, par le baptême, le chrétien existe selon deux modes d'être : il est homme par nature et fils de Dieu par un miracle. Philoxène nomme l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ un « mélange » : c'est un terme qu'il affectionne en beaucoup de domaines ; il l'applique ici également, non sans être conscient du danger de confusion entre les natures que cela entraîne. R. Chesnut fait remarquer que la faiblesse essentielle du système de Philoxène est la suivante : rien n'y implique la nécessité pour Jésus d'une humanité complète, celle-ci est purement (et fermement) affirmée sans plus.

Avec Jacques de Sarug, surnommé « la flûte du Saint-Esprit » à cause de ses innombrables homélies en vers, nous passons dans un autre monde encore, très proche des spéculations gnostiques. Pour lui, la réalité profonde du Christ est la présence secrète du Verbe qui se dissimule en Jésus et le salut consiste essentiellement dans la connaissance de cette identité véritable du Sauveur. Dans pareil système, Jésus ne semble pas pleinement humain, malgré toutes les affirmations en sens contraire. De plus, Jacques recourt, pour expliquer l'union, à une notion assez floue de « mélange » et il utilise, pour décrire l'humanité de Jésus, le terme dangereux de « schéma », qui semble réduire celle-ci à n'être qu'un « mode » (un visage, non une réalité). Aussi la position de ce théologien paraît-elle à l'auteur, toute réflexion faite, avoir mérité d'être rejetée par les partisans de Chalcédoine, mais aussi par des « monophysites » tels que Sévère et Philoxène.

On sera reconnaissant à R. Chesnut pour cette étude fort bien menée. On la remerciera spécialement d'avoir délibérément essayé de dégager la doctrine elle-même de ces auteurs, plutôt que de décrire les controverses auxquelles ils ont été intimement mêlés. Cette approche, plus éclairante, peut d'ailleurs seule aider à la compréhension mutuelle, préalable nécessaire à tout retour à l'unité.

Basée sur une leçon inaugurale donnée en 1973, dont elle conserve la structure et l'essentiel de la démarche, la plaquette *Der Sohn Gottes*[6] pose la question du titre « Fils de Dieu » attribué à Jésus. Alors que les parallèles que l'on a cru découvrir dans le monde hellénistique sont plus que décevants, l'A.T. connaît de multiples emplois du terme, mais l'origine de celui-ci, dans le sens précis où il est donné au Crucifié ressuscité, doit être cherchée dans la communauté chrétienne primitive, plus exactement dans les vingt premières années

6. M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975, 18 × 22, 144 p., 19,80 DM.

de son existence, plus décisives pour la christologie que les sept siècles qui aboutirent à la formulation du dogme dans l'Eglise ancienne. Quant au développement vers la reconnaissance de la préexistence de ce Fils de Dieu, il se produit en vertu d'une nécessité interne, celle de mettre en lumière le pourquoi du caractère insurpassable, dernier et définitif de la révélation que Dieu faisait de lui-même en Jésus de Nazareth. Aussi l'opposition, si répandue dans la dogmatique moderne, entre une christologie « d'en haut » et une christologie « d'en bas » apparaît-elle comme une fausse alternative, qui va à l'encontre de la démarche néotestamentaire. Il ne restait plus qu'un pas à faire pour retrouver la pleine lumière de la révélation sur Jésus-Christ. Nous craignons que M. Hengel ne l'ait pas franchi, car il se borne à conclure : « *Fils de Dieu* est devenu une métaphore inébranlable et inaliénable de la théologie chrétienne : elle énonce aussi bien l'origine de Jésus dans l'être de Dieu, c'est-à-dire son amour pour toutes les créatures, son union de type unique avec Dieu, que son authentique humanité » (p. 142-143). A part ce point, ces pages, dans leur brièveté, nous paraissent remarquables par la clarté de leur exposé et la richesse des notes bibliographiques qui étayent les affirmations de l'auteur.

Après avoir étudié la théologie de l'union hypostatique chez Guillaume d'Auxerre (cf. *NRT*, 1965, 647), chez Alexandre de Halès (cf. *ibid.*, 1968, 728) et chez Hugues de Saint-Cher (cf. *ibid.*, 1971, 747), W. Principle conclut cette première phase de ses travaux par un ouvrage sur l'énigmatique et puissant auteur connu sous le nom de Philippe le Chancelier († 1236)[7]. Comme les précédents, ce volume comporte d'abord une étude doctrinale : arrière-fond philosophique, théologie de l'union hypostatique (mode d'union, partenaire divin, nature humaine assumée). Y fait suite l'édition critique (basée sur le manuscrit conservé à Padoue) des textes où Philippe traite notre problème. Le livre se termine par une conclusion générale où Principle synthétise les fruits de la recherche qu'il mène depuis une douzaine d'années. Le point de vue des quatre auteurs étudiés reste inspiré d'Augustin et de Boèce ; aussi bien leur philosophie de l'être est de tendance essentialiste. Mais l'ouverture à Aristote et aux philosophes arabes commence à se faire sentir, surtout chez Alexandre de Halès et plus encore chez Philippe le Chancelier. Tous quatre rejettent deux des trois opinions alors couramment discutées sur la nature de l'union hypostatique (dualité de sujets accidentellement unis, théorie de l'*assumptus homo*) ; ils semblent avoir joué un rôle décisif dans l'unanimité qui se constatera sur ce point au siècle suivant. Admettant l'union des deux natures dans la personne du Fils, ils se trouvent confrontés au « constitutif formel de la personnalité » : pour tous, si la nature humaine de Jésus n'est privée d'aucune perfection qui lui serait propre, elle n'a toutefois pas la « distinction de dignité », qui lui donnerait la « perséité ». Si Hugues de Saint-Cher ne voit dans cette « dignité » qu'une pure « privation » (ne pas être assumé par un être plus noble) et si les deux autres auteurs ne s'expliquent pas sur ce point, on doit reconnaître que Philippe semble souligner, plus que ses contemporains, la réalité existentielle concrète de la personne (amorce, sans doute, de ce qui, chez Thomas d'Aquin, deviendra une réflexion métaphysique sur l'acte d'exister comme principe interne positif de l'être). Tous qualifient l'union hypostatique d'« union composée », Hugues parce que la nature humaine unie au Verbe est composée de corps et d'âme, Alexandre et Philippe parce que la personne divine est composée du fait qu'elle est l'hypostase de deux natures (thème central chez Philippe). Nos auteurs sont

7. W.H. PRINCIPLE, C.S.B., *The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century*. IV. *Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union*, coll. Studies and Texts, 32, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975, 25 × 17, 234 p., $ 12.00.

aussi les premiers à marquer clairement que la grâce d'union indique non seulement l'initiative gratuite de Dieu, mais signifie aussi l'union personnelle elle-même (Philippe l'expose longuement).

L'intérêt de ces recherches est double. Tout d'abord, elles montrent la continuité entre les grands scolastiques du XIII^e siècle et leurs prédécesseurs, tout autant que leur géniale originalité. En second lieu, elles font percevoir que la plupart des attaques courantes contre le concile de Chalcédoine adoptent en fait le point de vue essentialiste qui est celui des auteurs ici étudiés et semblent ignorer l'apport décisif que représente, pour la doctrine de l'union hypostatique, l'intuition magistrale de Thomas d'Aquin sur la valeur proprement métaphysique de l'acte d'exister et son application à notre sujet. Nous ne pouvons qu'approuver l'auteur pour cette conclusion qu'il aura, nous l'espérons, l'occasion de développer, comme il en a l'intention.

Des consultations œcuméniques récentes ont attiré l'attention sur les positions christologiques des Eglises non chalcédoniennes. Mais celles de l'Eglise éthiopienne (qui fait partie de ce groupe) restaient jusqu'à présent peu accessibles aux théologiens occidentaux. C'est pourquoi on saura gré à T. Uqbit [8] de leur avoir consacré un travail qui nous paraît fort bien documenté, clair et serein (ce qui, l'histoire l'a prouvé *a contrario*, est de grande importance si l'on veut favoriser le rapprochement). Une première partie fait l'histoire des controverses christologiques dans l'Eglise d'Ethiopie telles que les décrivent des membres de cette Eglise : discussions avec les missionnaires latins aux XVI^e et XVII^e siècles, controverses sur l'union et l'onction à l'intérieur de cette Eglise aux XVIII^e et XIX^e siècles, polémiques (fort courtoises) sur le même sujet à l'époque présente. La seconde partie est une étude dogmatique de la situation actuelle : que pensent aujourd'hui les théologiens éthiopiens qui ont pris part aux débats sur l'union hypostatique, sur l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ, sur les formules dogmatiques de Chalcédoine ? En conclusion d'une enquête où il a toujours pris grand soin de se référer aux écrits eux-mêmes des auteurs dont il discute les positions, T. Uqbit constate que la principale difficulté de ces théologiens vient de leur incapacité à distinguer nature et personne (« pas de personne sans nature, pas de nature sans personne », répètent-ils à l'envi) ; il leur manque avant tout de disposer d'une bonne métaphysique de la personne. Par contre, la foi qui se dégage des écrits liturgiques éthiopiens est celle de toute l'Eglise.

8. T. UQBIT, *Current Christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians*, coll. Orientalia Christiana Analecta, 196, Rome, Pont. Inst. Stud. Orient., 1973, 24 × 17, 199 p., 5 500 lires.

Le problème se situe donc essentiellement au niveau des formules par lesquelles nous nous efforçons de cerner le mystère de l'Homme-Dieu : est-il un « *en* deux natures » après l'union (Chalcédoine) ou « *à partir de* deux natures » (non-chalcédoniens). Il n'est pas mauvais de prendre clairement conscience que, de part et d'autre, on rejette la doctrine d'Eutychès (monophysisme strict) et celle du nestorianisme (dualité de personnes). Admettre ou rejeter Chalcédoine n'implique donc pas que l'on adhère à l'une ou à l'autre de ces hérésies. Les professeurs et les manuels de christologie auront profit à tenir compte de cet acquis dans l'exposé qu'ils feront du Concile en question. Remercions encore l'auteur de ce beau travail qui, espérons-le, représentera un pas vers l'unité.

Ce que nous propose *Le Fils éternel*, de L. Bouyer [9], c'est un large panorama de la recherche théologique sur la personne de Jésus et son message : telle est la raison qui nous fait placer ici cet ouvrage (il eût fort bien figuré dans la section suivante). « Qu'il n'y ait dans le christianisme, en rigueur de termes, que le Christ, c'est un axiome que bien peu de penseurs chrétiens, en quelque sens qu'ils l'entendent, oseraient contester carrément aujourd'hui » (p. 9). Et cependant il est des manières dangereuses d'entendre cette affirmation. Pour Barth et ses successeurs, par exemple, elle réduit tout au pur « événement » du Christ, dûment démythologisé, et à son impact immédiat sur notre existence. De là à un Jésus qui se substitue à Dieu et n'est plus considéré que comme « l'homme pour les autres », il n'y avait qu'un pas et il a été allégrement franchi.

Aussi l'auteur estime-t-il à bon droit qu'on ne peut parler du Christ, Parole incarnée de Dieu, sans étudier d'abord les préparations vétérotestamentaires de cette révélation sous leurs diverses formes, ainsi que les théories des différentes écoles à leur sujet. Une seconde partie s'intéresse ensuite à l'annonce elle-même. Après un exposé historique de la critique du Nouveau Testament, de l'Eglise ancienne aux post-bultmanniens, un chapitre entreprend la critique de la critique, s'efforce de faire le bilan de ces recherches et en dégage des conclusions méthodologiques fort intéressantes (p. 193 sv.). Appliquant celles-ci, l'auteur montre d'abord que, dans l'*Evangelium Christi* (la bonne nouvelle annoncée par Jésus) est inclus un *Evangelium de Christo* (une révélation sur Jésus lui-même), puis il examine la vie terrestre du Christ, sa

9. L. Bouyer, *Le Fils éternel*. Théologie de la Parole et christologie, Paris, Ed. du Cerf, 1974, 22 × 14, 536 p., 79 FF. — L'ouvrage vient d'être traduit en allemand par H.U. von Balthasar, G. Haeffner, S.J. et H. Schöndorf, S.J. : *Das Wort ist der Sohn*. Entfaltung der Christologie, coll. Theologia Romanica, VIII, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, 22 × 14, 542 p.

résurrection et l'annonce de celle-ci ainsi que les christologies du Nouveau Testament (primitive Eglise et saint Paul ; saint Matthieu, saint Luc et les Hébreux ; saint Marc et saint Jean). Une troisième partie s'intitule « L'intelligence de la foi » : elle nous décrit l'histoire du dogme : nous passons de la foi des apôtres au Credo de Nicée-Constantinople, puis à la définition de Chalcédoine et à ses prolongements, en Orient surtout. Suivent l'étude du moyen âge latin (christologie et scolastique) et celle de l'époque moderne (entre la métaphysique et la psychologie). Enfin, couronnant le tout, un chapitre de « Réflexions » donne les conclusions de l'auteur : « On ne peut pénétrer dans la foi le mystère du Christ qu'en allant et revenant sans cesse de tout ce qui s'est exprimé dans la Parole biblique, sur Dieu et son dessein sur nous, à tout ce qu'impliquait la simple confession des premiers disciples après la résurrection : « Il est *le* Fils de Dieu . . . » (p. 512 ; souligné par l'auteur).

Que les opinions émises dans une œuvre de pareille envergure, dont on ne se lasse pas d'admirer la prodigieuse érudition, ne rencontrent pas toutes le même accord, qui s'en étonnera ? Par exemple, l'auteur dit, « du brillant essai du Père Martelet » sur le motif de l'incarnation, que celui-ci chercherait « à montrer que l'incarnation serait nécessaire, abstraction faite du péché, pour nous conférer la grâce de l'adoption filiale » (p. 475, note 3). Après avoir relu attentivement ce beau texte, nous avouons avoir été incapable de voir sur quoi le P. Bouyer fonde son reproche. De même, on peut se demander si sa présentation de la querelle sur l'unité d'être dans le Christ ne laisse pas dans l'ombre l'enjeu même de la discussion : l'importance relative donnée, dans l'être concret, à la personne et à la nature. Pour Capreolus certainement (et sans doute aussi pour Tiphaine), la personne existe dans et selon une nature ; pour Cajetan et Suarez, la nature est personnalisée. Que ce déplacement d'accent soit autre chose qu'un pur jeu de mots, il suffit pour s'en convaincre de comparer ce que le P. Galtier et son successeur à la Grégorienne, le P. Lonergan, disent de la conscience humaine du Christ. Le P. Galtier, partant de la nature humaine, doit postuler la vision béatifique pour que celle-ci se sache unie à la divinité. Le P. Lonergan, lui, situe correctement le mystère : si la personne du Verbe s'est incarnée, il est évident que cette personne divine a conscience d'elle-même (on a toujours conscience de soi), y compris dans sa nature humaine. Expliquer le comment serait éclaircir le mystère. Nous pouvons seulement l'approcher. Et il nous semble qu'une réflexion du P. Rahner, citée par Pannenberg dans le passage auquel le P. Bouyer fait allusion p. 510, va plus loin que notre auteur dans cette approche. Le P. Rahner distingue, en chacun de nous, une

conscience directe, exercée, non objectivée, et la conscience réflexe, par laquelle nous apprenons petit à petit à nous dire à nous-mêmes et aux autres. Ceci lui permet, sans faire tort à la conscience directe que Jésus a toujours eue de son identité divine, de ne pas postuler en lui des connaissances infuses extraordinaires et d'accorder toute leur importance au milieu où il a grandi et à l'éducation qu'il a reçue, de sa Mère notamment.

Ces remarques ne doivent pas faire oublier l'importance d'un travail qui se distingue par la compétence et la clarté. Son principal mérite, croyons-nous, est de montrer, à travers le va-et-vient de nos démarches, que le choix entre un Jésus parfaitement homme et un Christ vrai Fils de Dieu n'est qu'un faux dilemme : la grandeur de Jésus-Christ est d'être les deux à la fois, dans l'unité d'une seule personne. Pareil rappel vient à son heure.

Que Dieu existe ou non, pensent nombre de nos contemporains, l'homme n'est pas confronté à lui, car « Dieu est mort » pour eux. Que peuvent apporter les *Pensées* de Pascal à une théologie fondamentale qui s'efforce de rencontrer cette difficulté de l'homme moderne ? Persuadé que les fragments qui nous restent peuvent à bon droit être considérés comme des matériaux rassemblés par le philosophe français pour une présentation de la foi aux athées de son temps, l'auteur de *Ein Gott für Menschen* [10] s'est efforcé de reconstituer cette anthropologie christologique. La division du travail s'indiquait d'elle-même. Une première partie étudie l'homme et la question qu'il représente : partie du cosmos, être pensant, être aimant, il se révèle aussi un être déchu. A cette première partie en correspond une autre, qui montre dans le Christ la solution de ce problème : que faut-il pour qu'elle soit significative ? comment l'enseignement, la vie, la mort et la résurrection de Jésus donnent-ils la réponse aux interrogations essentielles de l'homme ? comment le Christ occupe-t-il la place centrale dans l'histoire, lui qui, déjà présent dans l'Ancien Testament qui l'attend, continue d'agir dans le Peuple de Dieu néotestamentaire et reste un prodige permanent au cœur de notre histoire ? Une dernière partie, en conclusion de cette recherche, montre par quelle voie existentielle l'individu qui se pose des questions et y trouve des réponses peut arriver à la foi en ce Dieu dont il a redécouvert la grandeur et la signification pour sa vie.

Avec l'ouvrage de C. Simonson, *The Christology of the Faith and Order Movement* [11], nous passons à l'époque actuelle. De la première Conférence de « Foi et Constitution » à Lausanne en 1927 à la réunion de Bristol en 1967 et à la rencontre du Conseil Mondial des Eglises (dont fait partie Foi et Constitution) à Uppsala en 1968, le champ des discussions christologiques de ces assemblées s'est considérablement étendu. Une première phase, de Lausanne (1927) à Amsterdam (1948), est qualifiée par l'auteur comme époque de la christologie comparative : chacune des Eglises représentées expose ses vues sur le sujet. Une seconde période, qui va de Lund (1952) à New Delhi (1961), est caractérisée comme passage de l'Eglise au monde : après avoir découvert

10. H. BÜRKLIN, *Ein Gott für Menschen.* Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal, coll. Freiburger theologische Studien, 104, Fribourg - Bâle - Vienne, Herder, 1976, 23 × 15, 332 p.

11. C. SIMONSON, *The Christology of the Faith and Order Movement,* coll.

que le Christ ne se rencontre vraiment que dans l'Eglise, les participants furent conduits à un nouvel élargissement de leur point de vue : « Non seulement le Christ est présent pour l'Eglise, mais il est aussi le chef de la création tout entière » (A. Nygren). Le moteur de cet élargissement du champ christologique a été la recherche d'une anthropologie qui permette de situer les engagements de l'homme (et du chrétien) envers le monde (terme dont il a fallu préciser les divers sens). L'auteur conclut par une constatation plutôt désabusée : « Les discussions christologiques de Foi et Constitution rapportées et analysées dans les pages qui précèdent manifestent qu'on en est venu tardivement et à contrecœur à reconnaître que le langage sur Dieu et le langage sur l'homme ne sont que les deux faces d'une même réalité. » On ne peut que souhaiter que l'accord sur l'autre volet du diptyque, à savoir la reconnaissance de la divinité de Jésus, puisse être acquis de façon plus complète et plus rapide.

Trois autres auteurs s'efforcent de nous orienter dans la diversité des opinions qui s'expriment actuellement et de détecter les orientations qui s'y font jour.

Christologie im Präsens [12] propose une revue critique de l'œuvre de onze théologiens représentatifs des courants les plus importants de la christologie durant ces dernières années. Elle débute par des réflexions sur la multiplicité et l'unité de la christologie et sur les tendances communes aux essais étudiés : influence de la pensée historique, orientation néotestamentaire, signification pour aujourd'hui du salut apporté par Jésus. Puis les auteurs sont rassemblés d'après leurs caractéristiques. Un premier groupe comprend R. Bultmann, dont l'effort de démythologisation aboutit à discerner dans le message du Christ une interpellation existentielle adressée à chacun, et deux de ses disciples, aux tendances opposées : H. Braun, qui démythologise au point de ne garder qu'une anthropologie, et G. Ebeling, qui retrouve l'importance du Jésus terrestre, témoin de la foi, devenu ensuite le fondement de celle-ci. Dans un deuxième groupe, nous trouvons ceux qui conçoivent la christologie comme un déploiement de la théologie trinitaire : K. Barth (lequel y voit l'autorévélation de Dieu) et H.U. von Balthasar (pour qui elle est l'explicitation de l'obéissance filiale du Christ). Viennent alors ceux qui situent leur christologie dans un cadre universel : P. Teilhard de Chardin (visée cosmologique), K. Rahner (visée anthropologique) et deux théologiens qui l'insèrent dans une perspective historique, soit d'un point de vue universel (W. Pannenberg), soit d'un point de vue eschatologique et politique (J. Moltmann).

Un dernier groupe réunit les auteurs qui cherchent à bâtir une christologie « sans dualité » : la christologie « d'en-bas » de P.

12. A. SCHILSON & W. KASPER, *Christologie im Präsens.* Kritische Sichtung neuer Entwürfe, coll. Theologisches Seminar, Fribourg - Bâle - Vienne, Herder, 1974. 20 × 13. 166 p., 18 DM.

Schoonenberg et celle de D. Sölle, qui se veut un rejet du « théisme » (ou du « déisme » ?), une christologie d'après « la mort de Dieu ». Les remarques critiques d'A. Schilson sont complétées par un chapitre de W. Kasper sur les tâches de la christologie aujourd'hui. Pour que l'Eglise échappe au dilemme : perdre son identité en s'efforçant de se montrer actuelle ou manquer l'audience du monde en marquant son identité, il lui faut approfondir sa réflexion sur ce qui est son fondement : la personne de Jésus et l'affirmation qu'il est le Christ. Ceci demande d'abord d'intégrer la dimension historique, de partir de « cette *unique* histoire, cet *unique* destin et cette *unique* route qui a mené Jésus-Christ à la croix et à la résurrection » (p. 137). Une autre tâche sera de montrer la signification universelle de cette histoire et de ce destin, malgré leur unique manifestation. Une troisième tâche, à peine ébauchée, consistera à relier la christologie à une pneumatologie qui montre à la fois le rôle de l'Esprit dans la vie de Jésus (dans la ligne de ce qui était déjà à l'œuvre dans l'Ancien Testament) et la plénitude dernière de sa réalisation (telle que l'activité ultérieure de l'Esprit ne pourra plus consister qu'à nous intégrer à cette plénitude). Précieux par ses exposés (et par la bibliographie critique donnée en annexe), ce volume s'avère riche aussi de suggestions intéressantes.

La christologie serait-elle en crise ? Dans *Cristologia in crisi ?* [13], C. Porro, non sans optimisme, s'efforce plutôt de montrer qu'elle est en fermentation. Après avoir esquissé le cadre historique des développements récents, il présente les grandes orientations actuelles : Rahner, les « Hollandais » (principalement Schoonenberg), Duquoc, Mühlen, Küng, Galot, Bouyer et Wiederkehr, ainsi que les remarques de deux théologiens fidèles à la scolastique (Piolanti et Parente). Les deux grandes questions de méthode qui lui paraissent au centre des discussions sont l'intégration des apports récents de l'exégèse et la réinterprétation des formules dogmatiques. Parmi les problèmes sur lesquels la christologie ne pourra manquer de se prononcer, figurent celui de la « mutabilité » de Dieu (dans quel sens et dans quelle mesure peut-on corriger par là une immutabilité qui ferait de Dieu un être insensible ?) et celui de la préexistence personnelle du Verbe de Dieu (récemment remise en question par Schoonenberg).

L'auteur conclut que le bilan de cette évolution est nettement positif : la christologie s'engage fermement sur les voies d'une nou-

13. C. Porro, *Cristologia in crisi ?* Prospettive attuali, coll. Teologia, 6, Turin, Ed. Paoline, 1975, 22 × 15, 143 p., 2.000 lires.

velle systématisation capable d'intégrer les résultats des recherches exégétiques récentes et de parler un langage plus adapté à la mentalité historique des hommes de notre temps. Les voix discordantes qui se font entendre çà et là lui paraissent elles aussi inspirées par un vif désir d'approfondir la foi dans le Seigneur Jésus : de pareils essais portent en eux-mêmes, estime-t-il, le principe qui amènera leurs auteurs à approfondir leur recherche et à en éliminer les imperfections. Puissent les événements lui donner raison !

Fruit d'un cours d'introduction à la théologie donné à l'Université catholique de Milan, les réflexions de G. Cristaldi [14] prennent pour point de départ la notion complexe de « contemporanéité ». Puis, constatant que l'image de Dieu passe par une crise, l'auteur étudie Dieu comme « problème » de l'homme contemporain, au niveau de la pensée philosophico-sapientielle et au plan historico-existentiel. Au premier, Cristaldi rappelle, bien que ce ne soit pas au goût du jour, qu'une réflexion métaphysique est indispensable et il esquisse les grandes lignes d'une « preuve » de l'existence de Dieu. Ensuite, il consacre un chapitre à l'examen des diverses tendances régnantes : historicisme de B. Croce, explication psychanalytique (non un événement salutaire, mais un instinct naturel), mentalité séculière (présentée dans son contenu et les principaux représentants de ses diverses formes : Bonhoeffer, Cox, Van Buren, Altizer, Bloch, Moltmann) et théorie vitaliste (sous sa forme existentielle, comme chez Pavese, et sous sa forme socio-politique dans le marxisme). Après avoir distingué entre connaissance (recherche de la réalité objective) et reconnaissance (où interviennent aussi la volonté et l'amour), l'auteur montre sur quels arguments se fondent, aujourd'hui encore, la connaissance historique de Jésus et l'appel qu'elle adresse à notre foi. Ceci lui permet de conclure, dans les deux derniers chapitres, que Jésus nous est contemporain dans l'Eglise, sacrement primordial de sa présence agissante, puis de dégager la place centrale de l'Eucharistie dans la vie chrétienne de tous les jours. — Fort bien informées sur les courants dans lesquels baigne notre monde, ces pages solides et claires rendront de bons services.

II

Ce survol de l'histoire a rappelé les problèmes de toujours (ceux qui sont inhérents au mystère de l'Homme-Dieu) et nous a rendus sensibles aux courants de pensée qui interfèrent actuellement avec la réflexion théologique. Nous sommes d'autant mieux préparés à aborder les ouvrages qui s'efforcent de répondre pour aujourd'hui à la question posée par Jésus à ses Apôtres et, à travers eux, à toutes les générations de croyants : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? ».

Le titre de l'ouvrage de W. Kasper, *Jesus der Christus* [15], est tout un programme. En effet, ce qui est au centre de notre foi,

14. G. CRISTALDI, *Contemporaneità di Cristo*, Rome, Ed. Studium, 1973, 21 × 15, 188 p., 2.500 lires.

15. W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mayence, Matthias-Grünewald, 1974,

c'est l'affirmation « Jésus est le Christ », au sens plénier que lui a donné la Tradition : « il est le propre Fils de Dieu » (p. 191). A cette profession est liée l'essence même de la foi chrétienne, car elle implique la croyance à la Trinité telle qu'elle est en elle-même et donc pour nous — note caractéristique de la compréhension chrétienne de Dieu (p. 203). C'est pourquoi le salut qui nous est offert est « la participation procurée par Jésus-Christ à la vie même de Dieu dans l'Esprit Saint » (p. 301). Tout ceci, l'auteur ne se contente pas de l'affirmer, il en montre clairement le bien-fondé. Pour le faire d'une manière qui réponde aux problèmes d'aujourd'hui, il divise son travail en trois parties. La première examine les études récemment consacrées à Jésus : manières différentes de poser l'ensemble des questions (situation, tendances fondamentales, tâche actuelle) ; problème historique de Jésus (point de départ actuel, justification et limites de la nouvelle recherche sur la vie de Jésus, pertinence théologique de la dimension historique) ; problème religieux concernant Jésus (dans un monde sécularisé qui démythologise, christologie à orientation anthropologique, notion du « salut » dans un monde « historique »).

Une deuxième partie considère l'histoire et le destin de Jésus-Christ durant sa vie terrestre (message, miracles, revendication et mort de Jésus) et après sa résurrection (fondement et contenu de la foi à celle-ci). La dernière partie nous introduit au mystère de Jésus-Christ : il est le Fils de Dieu, mais aussi le fils de l'homme et, par là, médiateur définitif entre Dieu et l'homme (lieu où la christologie débouche sur une pneumatologie).

Pour donner une idée de l'intérêt de ces pages claires, solides, remarquablement documentées, et inciter à les lire, relevons quelques points. L'auteur marque fort bien, dès le début, que « le chrétien est quasi obligé par sa foi à la réflexion métaphysique et (qu')il ne peut se dégager de cette obligation par une discussion (à ne pas sous-estimer) avec les sciences humaines . . . » (p. 21), bien que ceci ne le lie à aucune métaphysique déterminée. Sur les miracles du Christ, on trouvera d'abord un exposé des résultats de l'exégèse, laquelle reconnaît que s'il y a eu une certaine tendance à l'embellissement, le fait d'une activité thaumaturgique de Jésus est néanmoins hors de conteste. L'auteur met en lumière la valeur de « signe pour la foi » qu'ont eue et que gardent ces prodiges. Intéressants aussi les passages où Kasper fait voir, dans les textes, la christologie et la sotériologie implicites des actes et des paroles du Jésus terrestre, données que la foi postpascale ne fera qu'expliciter à cette lumière nouvelle de la résurrection. A propos de celle-ci, l'auteur note certes que les apparitions n'ont pas été des événements doués d'une objectivité « neutre », accessibles

à un spectateur prenant ses distances : ce furent des expériences faites dans la foi (non de simples expériences de foi, qui seraient des projections subjectives de celle-ci) et portant sur la réalité corporelle du Ressuscité. Il montre aussi que « la foi pascale, loin de n'être qu'une annexe de notre foi en Dieu et en Jésus, est le résumé et la quintessence de cette foi » (p. 170).

Sur le problème de la personnalité du Christ, l'auteur a des pages qui font réfléchir. Après avoir mis en lumière la valeur permanente (et les limites) de la définition de Chalcédoine, il propose une considération basée sur une analyse moderne de la personne, dont il avance cette définition concrète : « L'essence (*Wesen*) de la personne, c'est l'amour » (p. 291). Or l'être humain se perçoit à la fois comme limité et ouvert sur l'infini. En comblant, par l'incarnation, cette possibilité dont rien en nous ne peut exiger l'actuation, le Fils de Dieu donne donc à sa nature humaine d'être personnelle au suprême degré (cf. p. 294-295). On souhaiterait que l'auteur, à l'occasion, poursuive cette réflexion : nous serions heureux de le voir situer plus précisément ses affirmations par rapport à la définition de Chalcédoine et aux thèses scolastiques. On n'en verrait que mieux l'intérêt de sa contribution et son originalité dans la continuité. Certes on pourrait encore adresser à W.K. des questions de détail sur telle ou telle de ses positions, mais nous ne pouvons allonger cette recension d'un ouvrage que nous recommandons chaudement et dont nous sommes heureux de saluer la récente traduction en français [16].

Dans l'ouvrage du P. González Gil, *Cristo, el Misterio de Dios* [17], le mystère du Christ est abordé à trois niveaux. Une première partie expose le mystère du Christ dans la foi de l'Eglise (révélation dans le Nouveau Testament ; interprétation par la Tradition à l'époque patristique ; réflexion théologique, de la scolastique à nos jours). La seconde partie, la plus longue (les deux tiers du tome I et plus des trois quarts du tome II), nous fait parcourir les diverses étapes de la réalisation de ce mystère : naissance et vie cachée, vie publique, passion et mort, résurrection et gloire. La troisième partie propose une synthèse théologique : l'auteur y réfléchit sur le mystère de l'amour du Père, sur l'unité du Christ, médiateur, premier-né et centre d'unité de l'univers, sur la communication aussi de ce mystère par l'œuvre du Saint-Esprit. Il conclut que voir Jésus, c'est voir le Père.

16. ID., *Jésus le Christ*, coll. Cogitatio fidei, 88, Paris, Ed. du Cerf, 1976, 21 × 14, 421 p.

17. M.M. GONZÁLEZ GIL, S.J., *Cristo, el Misterio de Dios*. Cristología y soteriología, coll. BAC, 380-381, 2 vols, Madrid, Ed. Católica, 1976, 20 × 13, XXIV-476 et VI-673 p., 620 et 620 ptes.

Fort bien documenté sur tout ce qui a paru d'important dans les divers pays, l'auteur reste fidèle à l'enseignement traditionnel de la foi tout en se montrant ouvert aux problèmes, récents et autres, que pose la christologie. Il n'hésite pas à prendre position, après un exposé loyal des diverses opinions, sur des questions controversées. Ainsi, en I, 247, à propos des perfections humaines du Christ, il présente ce qu'il nomme un principe « maximaliste » (il convenait que, dès le premier instant, Jésus possède toutes les perfections humaines possibles, sauf celles qui empêcheraient son œuvre rédemptrice) et un principe « minimaliste » ou « finaliste » (ne reconnaissant au Christ, durant sa vie mortelle, que les perfections ou privilèges indispensables pour l'exercice de sa mission) ; mais il préfère traduire le « consubstantiel avec nous », affirmé à Chalcédoine, en termes de « connaturalité ». L'expression est heureuse, mais nous ne voyons pas bien en quoi cette présentation diffère réellement d'une saine théorie « minimaliste ».

Dans son essai d'approche philosophico-théologique de l'incarnation, l'auteur suggère de chercher une solution dans le concept de personne tel qu'il nous est révélé dans la Trinité : en celle-ci chaque Personne est un « être-relationnel » (I, 270-271). N'oublions pas toutefois (l'auteur le signale) que, ce faisant, nous optons pour l'« explication » occidentale du mystère (une nature en trois relations) ; il y aurait sans doute lieu de la corriger ou de la compléter par la présentation orientale (Père, Fils et Esprit communient dans l'unité d'une seule nature). Notons d'ailleurs que, même selon la théologie occidentale, les Personnes divines se distinguent bien par leurs relations, mais sont réelles du fait qu'elles subsistent (elles sont des « relations subsistantes »). En tout cas, faire consister la personne dans un « être-relationnel » nous semble inclure une option qui, dans le couple personne-nature, privilégie cette dernière : c'est la nature qui « existe » et qui reçoit une modalité personnelle ; qu'on le veuille ou non, on a choisi pour Cajetan ou Suarez contre Capreolus. Option sans doute permise, mais dont il faudra porter les conséquences, notamment lorsqu'il sera question de la conscience humaine du Christ. Or, sauf erreur, la solution de l'auteur nous a paru hybride. Il note d'une part que le seul sujet, l'unique personne qui souffre ou se réjouit, compatit ou admire, parle et décide au niveau humain est le Verbe, le Fils de Dieu : il n'y a pas, en Jésus, de centre psychologique humain distinct, psychologiquement séparé ; sinon, ce serait ce « je psychologique humain » qui mourrait en croix (I, 437-438). L'auteur nous semble avoir parfaitement raison de dire que ceci n'est que la traduction, au niveau psychologique, du mystère même de l'incarnation. Par contre, nous le comprenons moins lors-

qu'il affirme que le Fils de Dieu, en se faisant homme, acquiert l'expérience humaine de sa *filiation*, mais pas celle de sa filiation *divine*, impossible à une conscience humaine (I, 442). Aussi pense-t-il pouvoir conclure que la « conscience humaine » de sa divinité est, en Jésus, une science de la divinité de sa personne, étroitement liée à sa conscience filiale expérimentale et préréflexive. Mais si l'on admet, avec l'auteur, que c'est la Personne de Jésus qui est consciente, ne faut-il pas en conclure qu'elle est humainement consciente d'elle-même, c'est-à-dire, non seulement de son caractère « filial », mais aussi de sa divine filiation ? Ceci nous paraît situer plus correctement le mystère, sans entraîner, pour autant, la négation, en Jésus, d'une authentique conscience humaine, libre et capable de progresser (mais ceci, on l'aura remarqué, moyennant l'option qui privilégie la personne par rapport à la nature : c'est la personne qui existe et qui agit selon une certaine manière d'être, intelligente et libre).

Ces quelques remarques, sur des problèmes encore ouverts (et qui le resteront sans doute), n'ont eu pour but que de mieux situer cet ouvrage et son intérêt pour tous ceux qui étudient la christologie.

On ne peut mieux caractériser l'esprit de *La Humanidad nueva*, de J.I. González Faus [18], que par les mots suivants, empruntés à L. Boff par l'auteur : « Etre si parfaitement homme, seul Dieu lui-même le peut ». C'est à vérifier l'exactitude de cette intuition et sa portée pour notre foi que sont consacrées une étude biblique (1re partie) et une réflexion sur le développement dogmatique (2e partie). La christologie biblique dégage d'abord la théologie des « mystères » de la vie de Jésus telle qu'elle apparaît dans son comportement, dans sa mort et dans sa résurrection, mais aussi dans ses tentations (présentation intéressante de celles-ci dans leur rapport essentiel au messianisme), dans sa transfiguration et dans sa kénose. Puis elle étudie la réflexion de l'Eglise primitive, manifestée dans les titres christologiques, et montre la place centrale qu'elle attribue à l'incarnation dans l'ensemble du plan créateur. La seconde partie traite du développement dogmatique, des premiers essais (saint Justin) à la réaction de Luther (exposé très sympathique d'un effort de redressement, nécessaire mais unilatéral, contre les faiblesses de la théologie de son temps). On trouve ici des observations pénétrantes sur les constantes du problème christologique : l'Eglise a toujours maintenu, sans compromis, les deux extrêmes (vrai Dieu, vrai homme) et leur mystérieuse unité (un

18. J.I. González Faus, *La Humanidad nueva*. Ensayo de Cristología. I-II, coll. Actualidad teológica española, 2 vols, Madrid, Mensajero, 1974, 21 × 14, 682 p.

seul et le même Jésus-Christ), car l'orthodoxie est à ce prix. On y lit également une étude éclairante du rôle de saint Anselme, dont le *Cur Deus homo* consacre la séparation entre la christologie et la sotériologie : l'incarnation n'est plus qu'une condition nécessaire pour assurer notre rédemption. Cette même inversion des perspectives marque la Scolastique et ses synthèses : l'intérêt doctrinal pour des questions souvent traitées a priori (les « sciences » du Christ, par exemple) se situera en marge de l'intérêt sotériologique (de là naîtra la fameuse question du « motif » de l'incarnation). Par manière de conclusion, l'auteur esquisse les grandes lignes d'une synthèse christologique : la christologie est la catégorie qui structure la réalité ; celle-ci est à la fois un absolu, une malédiction et une promesse.

Puisse ce résumé, forcément schématique, donner le goût de lire ce travail remarquablement informé de la théologie ancienne et des recherches actuelles, solidement charpenté, et dans lequel on s'efforce toujours de dégager ce qu'il y a de valable dans les positions qu'on estime devoir rejeter (et ceci n'est pas un petit éloge). Même si l'on n'est pas toujours d'accord avec l'auteur, on sortira enrichi du contact avec sa pensée.

Le *Jesus* du P. Schillebeeckx [19] est une œuvre grandiose, remarquable à plus d'un point de vue. Elle révèle d'abord, chez celui qui était surtout connu comme théologien, un don étonnant d'assimilation des travaux exégétiques. Il en résulte un livre qui, pour les trois quarts au moins, est d'abord un travail d'exégète sur les récits évangéliques et leur arrière-fond vétéro- et intertestamentaire. Bien que, comme l'auteur le déclare modestement, son essai d'approche critico-scientifique ne représente qu'une possibilité parmi beaucoup d'autres, l'ouvrage aborde Jésus suivant toutes ses « dimensions » : le Jésus de l'histoire, le Jésus interprété par les apôtres (récits néotestamentaires), le Jésus de la foi ecclésiale (développement des formules dogmatiques), le Jésus enfin tel qu'il apparaît au théologien croyant de nos jours.

Ce projet commande la structure de l'ouvrage. Une première partie s'interroge sur la méthode, l'herméneutique et les critères. Elle montre que l'existence terrestre de Jésus, loin de n'être qu'un présupposé sans grande importance, est la norme même du kérygme. Dans une seconde partie, qui est au fond un essai de reconstitution de ce qu'a été la vie de Jésus, son ministère est replacé dans le cadre des mouvements religieux du temps (Jean-Baptiste notamment), puis défini dans ses thèmes majeurs : en tous ceux-ci on nous

19. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus*. Die Geschichte von einem Lebenden. Fribourg - Bâle - Vienne, Herder, 1975, 25 × 16, 670 p., 84 DM.

fait lire l'expression du souci constant de Jésus pour l'homme. Vient ensuite une étude de sa mort et des réactions qu'elle a provoquées chez ses disciples. Ceci prépare la troisième partie, l'interprétation chrétienne du crucifié ressuscité. L'auteur pense pouvoir découvrir dans les textes les traces de quatre « credos » primitifs. Le premier est une christologie du « Maranatha » ou de la parousie, qui voit en Jésus le porteur du salut à venir, le Seigneur du futur et le Juge de l'univers ; vient ensuite une christologie du « theios anèr » : Jésus y est caractérisé comme fils de David et thaumaturge divin ; puis nous avons des christologies de la Sagesse préexistante, incarnée, humiliée et enfin exaltée ; et l'on aboutit aux christologies pascales : Jésus est le crucifié ressuscité. Ce développement, qui s'est finalement coulé dans les définitions conciliaires, appelle la quatrième partie (que l'auteur se contente délibérément d'esquisser) : analyse de la crise actuelle de la christologie et de ses présupposés (notamment la rupture avec la Tradition depuis le Siècle des lumières) et essai de solution, dans lequel le P. Schillebeeckx s'efforce notamment de dégager ce que peut être l'universalité unique d'un homme particulier apparu à un moment précis de l'histoire et de répondre, pour aujourd'hui, à la question que Jésus pose à chaque génération : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? ».

En refermant ce livre, de lecture passablement ardue (et ce n'est pas dû à la traduction allemande, fidèle décalque, nous a-t-il paru, de l'original néerlandais), on est saisi d'admiration pour l'érudition de l'auteur, sa connaissance des tendances actuelles, son souci de les respecter dans tout ce qu'elles ont de valable sans rien abandonner de la fidélité au donné révélé. Avouons cependant que pareil sentiment ne va pas sans quelques réserves. Nous laisserons aux exégètes de profession le soin de juger les reconstructions — toujours ingénieuses, souvent même éclairantes — des stades préalables à la rédaction des textes évangéliques. Qu'il nous soit toutefois permis de dire notre étonnement de profane devant les quatre « credos » par lesquels serait passée la foi pascale pour finir par se traduire dans les « récits » du tombeau vide et des apparitions. Cette perplexité s'accroît lorsque nous voyons l'auteur, dans un précieux chapitre ajouté à partir de la troisième édition néerlandaise, professer clairement sa foi dans la résurrection corporelle et personnelle de Jésus, logiquement et ontologiquement préalable à toute expérience de foi concernant celle-ci (cf. p. 573).

Cependant, c'est surtout du point de vue théologique qu'il nous reste des points d'interrogation. Nous souhaiterions que, comme il l'a fait pour la résurrection, l'auteur précise sa pensée sur quelques affirmations de son livre, non qu'elles ne puissent être com-

prises de façon orthodoxe, mais parce que nous ne voyons que trop bien l'usage que d'aucuns pourraient en faire, ceux précisément dont les doutes et les questions, aux Pays-Bas et ailleurs, ont commandé l'approche adoptée par le P. Schillebeeckx dans la rédaction de ses pages (cf. p. 27). Citons tel ou tel de ces points.

L'auteur distingue, dans les évangiles et les documents (ou traditions) qui les ont précédés, des christologies diverses. Nombreux sont ceux qui font de même aujourd'hui, mais il est une question que l'on voudrait voir tirée au clair par eux (et par l'auteur) : à leur avis, ces christologies sont-elles inconciliables, de telle sorte qu'il faille choisir entre elles (très spécialement entre les « christologies ascendantes » des Synoptiques et la « christologie descendante » de saint Jean) ou que du moins on reste libre, comme croyant, de le faire ? Ou bien, même comme exégètes, trouvent-ils, dans les textes et dans leur histoire, la confirmation du fait que « ce ne sont pas les témoignages de Marc, de Luc ou de Matthieu, pris séparément ou opposés ensemble à la théologie johannique, qui nous donnent la vision de Jésus que l'Eglise propose comme *vraie*, mais le Nouveau Testament dans son ensemble, c'est-à-dire un ensemble de témoins et de théologiens confrontés les uns aux autres et groupés conformément à un critère qui ne peut être que l'Esprit Saint reposant dans l'Eglise » [20] ? Mais alors comment peut-on tenir que, « depuis le concile de Nicée, seul un modèle christologique déterminé — celui de Jean — a été mis en avant dans une direction très limitée... (et que), par là, il n'a pas historiquement été fait droit au modèle synoptique » (p. 504) ?

Toujours à propos des conciles et spécialement de Chalcédoine, il nous faut affirmer que l'unique personne définie par ce concile en Jésus ne peut être, au sens où il en parle, que la personne divine ; nous ne voyons pas en effet comment il serait possible de mettre cela en doute. Si, pour être un, il faut avoir un seul principe dernier d'unité, un seul « je » profond, celui-ci, en Jésus, ne peut assurément être que la personne divine, car il ne peut être ni une personne nouvelle résultant de l'union ni une personne humaine (hérésies formellement rejetées par les Pères, à bon droit d'ailleurs, car l'une et l'autre sapent le dogme à sa base). Que certains en aient tiré la conclusion que ceci limitait ontologiquement la communion de Jésus à notre humanité, c'est un fait, mais qui résulte d'une erreur, d'une incompréhension du mystère. Celui-ci est précisément que Jésus, bien qu'il ne soit pas une personne humaine (le « psilos anthrôpos » si fermement rejeté par les Pères), n'en est pas moins, mais plus personnellement homme. Le P. K. Rah-

20. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Ed. du Cerf, 1969, p. 8.

ner a là-dessus un rapprochement éclairant avec un autre mystère, celui de notre liberté créée : « Une dépendance radicale à l'égard (du Dieu créateur) ne croît pas en proportion inverse, mais en proportion égale, avec une véritable autonomie devant lui. Il faut... penser la relation du Logos personne à sa nature humaine de telle sorte qu'ici ... autonomie ... et proximité radicale ... atteignent également leur maximum de grandeur. Grandeur qui n'est qualitativement comparable avec aucune autre, puisqu'elle est précisément le sommet des relations créateur-créature [21]. » Pour autant que nous ayons compris la solution avancée « en balbutiant » par l'auteur (p. 592-593), elle nous paraît se rapprocher, quant au fond, de la position classique de Capreolus, reprise par de la Taille et Rahner. Une bonne part de la difficulté nous semble venir du point de vue « ascendant » auquel l'auteur s'efforce de rester fidèle (tout en avouant qu'après avoir découvert, à partir de Jésus, la Trinité, ceci peut nous aider à mieux comprendre Jésus lui-même). Nous avouons préférer les clartés de cette théologie « à la troisième puissance » à ce qui nous a paru (l'auteur nous pardonnera l'expression) les obscurités d'une théologie « à la seconde puissance ».

Autre question. A trois reprises au moins, le P. Schillebeeckx propose des critères minima à l'intérieur desquels on est chrétien : dans les discussions ultérieures, « il s'agit en tout cas d'un dialogue entre chrétiens et, on peut l'espérer, aussi d'un dialogue chrétien » (p. 25, cf. p. 485). Or « on est chrétien si l'on est persuadé que le salut définitif de la part de Dieu nous est ouvert dans la personne de Jésus et que cette conviction de base fonde une communauté de grâce — même si ceux qui acceptent cela peuvent encore adopter des positions diverses sur ce qu'implique la plénitude de Jésus-Christ » (p. 25). De même, celui qui admet la provenance divine de la certitude de foi que Jésus est ressuscité « se trouve déjà en terre chrétienne » : il ne peut être déclaré hérétique, mais seulement jugé et peut-être critiqué selon des critères historico-critiques et anthropologiques pour sa manière de présenter les choses, mais alors comme un frère dans la même foi chrétienne (cf. p. 576). Il faudrait tout ignorer des échanges œcuméniques pour ne point voir combien ce « préjugé favorable » a fait progresser la compréhension mutuelle et le rapprochement, alors que son absence avait joué un rôle néfaste dans plus d'une division. Mais on ne peut donner à ces critères la valeur absolue qu'ils paraissent avoir chez l'auteur. Pour ne prendre qu'un exemple, Arius était parfaitement persuadé que le salut définitif nous est offert en Jésus (selon le P. Grillmeier, ce serait même pour sauvegarder

la réalité des souffrances salvifiques qu'il fut amené à ne reconnaître au Sauveur qu'une « divinité de second rang ») ; il n'en est pas moins vrai qu'Arius est un hérétique (hérétique chrétien, si l'on veut, mais hérétique cependant).

En d'autres termes, les affirmations de « second ordre » (pour reprendre un terme que l'auteur emprunte à l'analyse linguistique) peuvent, elles aussi, être déterminantes pour la foi, car certaines d'entre elles nous orientent d'une manière qui rend impossible la visée correcte de l'affirmation de « premier ordre » qu'elles veulent expliciter. Or, ce qui est fondamentalement en question ici — et c'est un point que trop de théologiens catholiques, de nos jours, passent sous silence — c'est la nature même de ce salut définitif : Jésus est-il seulement le libérateur humain de toutes nos oppressions, le parfait homme-pour-les-autres, le modèle humain de notre relation filiale à Dieu, ou bien est-il tout cela en venant nous communiquer la vie même de Dieu, parce qu'il est personnellement le Verbe incarné ? Et ceci, même chez les Pères grecs, veut dire infiniment plus qu'une « humanisation » selon un modèle divin (cf. note 18, p. 637). « Démythologiser » de la sorte la divinisation que nous apporte le Christ, est-ce encore être chrétien ?

Pour ne pas prolonger outre mesure ces remarques, ne soulevons plus qu'un problème, celui du point de départ que l'auteur a donné à sa recherche : il a voulu s'identifier aux doutes sur le « Christ ecclésial » qu'il percevait autour de lui et s'engager, par-delà le dogme, sur des pistes dont il ignorait au départ où elles le mèneraient (cf. p. 28). On comprend certes la démarche (et son caractère fondamentalement apologétique, bien que l'auteur se défende d'un pareil dessein, cf. p. 27). Mais on pressent aussi, ne serait-ce que dans la réflexion de ses étudiants (« cette entreprise n'aboutira-t-elle peut-être finalement pas à un échec ? », cf. p. 28), l'ambiguïté de pareille attitude de départ. Un croyant peut-il, comme tel et pour lui-même, faire abstraction de tout le dogme et de toute la vie de l'Eglise et recommencer à nouveaux frais la recherche sur l'identité de Jésus de Nazareth ? Il y aurait au moins une manière de le faire (et plus d'un serait tenté par elle) qui inclurait une négation pratique du rôle de l'Esprit dans l'Eglise, tout au long des siècles. C'est lui que le Christ nous a promis, c'est lui qui a guidé l'Eglise dans la fixation du canon des Ecritures et dans le développement dogmatique jusqu'à nos jours. Et ce n'est que dans l'Eglise dont il est l'âme que sa lumière nous est promise. Nous touchons évidemment ici au problème de l'exégèse chrétienne et de son rapport à la foi.

Qu'il nous suffise, en terminant, de redire l'intérêt de ce livre, intérêt que révèlent, à leur façon, les points d'interrogation qu'il

soulève et sur lesquels nous espérons que l'auteur aura l'occasion de préciser sa pensée.

Peut-on reconnaître Jésus sans le confesser comme Christ ? Ne pas le faire, n'est-ce point rejeter la doctrine traditionnelle ? Mais « proclamer le Christ, n'est-ce point oublier Jésus tel que sa personnalité s'impose dans les sources néotestamentaires ? » (p. 12). Sous le regain d'actualité que lui donnent les mouvements de « retour à Jésus », on aura reconnu ce qui est, depuis toujours, le problème de la foi : comment confesser tout ensemble que ce Jésus de Nazareth, né de la Vierge et crucifié sous Ponce-Pilate, est le propre Fils de Dieu, incarné pour nous et pour notre salut ? Comment en parler d'une façon qui ne fasse tort ni à son humanité, en tout semblable à la nôtre, hormis le péché, ni à sa divinité, consubstantielle à celle du Père ? La synthèse nous échappe, car elle serait la solution du mystère ; aussi, depuis toujours, la théologie oscille-t-elle entre des formulations qui mettent bien en lumière la personnalité humaine de Jésus et d'autres qui exaltent les grandeurs du Fils de Dieu incarné. Une notable partie des théologiens catholiques, à l'heure actuelle, sont surtout préoccupés de nous faire redécouvrir le visage humain de Jésus, la profonde réalité de son insertion dans notre humanité. Le livre du P. Duquoc [22] s'inscrit dans cette ligne : il nous montre dans le Jésus « prépascal », tel que nous pouvons le retrouver à travers le témoignage de ceux qui virent le Ressuscité, un homme qui parle et agit avec autorité, un prophète — bref, pour le dire d'un mot parlant pour aujourd'hui, un « homme libre » et, par le fait même, un danger pour l'ordre établi. Aussi la mort était-elle l'issue prévisible du conflit que pareille liberté entraînait nécessairement. Mais elle n'a pas été le point final : la résurrection, qui n'est pas une simple reviviscence, qui ne se limite pas à une immortalité spirituelle, qui n'est ni une image vide ni un fait définitivement passé, nous libère à notre tour et nous révèle « le visage humain de Dieu ».

Si la foi de l'auteur en Jésus-Christ, vrai homme et vrai Dieu, ne peut être mise en doute [23], il faut bien reconnaître que sa théologie réussit surtout à nous présenter l'homme Jésus et à montrer que notre foi ne peut faire l'économie de sa réalité. En revanche, elle a peine à mettre en égale lumière l'autre affirmation : ce Jésus de Nazareth, si humain, est le propre Fils de Dieu et en a conscience. Aussi n'échappe-t-elle pas tout à fait au danger d'amener

22. Chr. Duquoc, *Jésus, homme libre*. Esquisse d'une christologie, 2e édit., Paris, Ed. du Cerf, 1974, 23 × 15, 135 p.

23. C'est clair dans ces pages, ce l'était davantage encore dans les deux volumes, plus techniques, de sa *Christologie* (cf. *NRT*, 1972, 975).

le lecteur à confesser Jésus de manière à faire pratiquement l'économie de sa divinité (et donc de sa mission essentielle, qui est de nous communiquer la liberté des enfants de Dieu en faisant de nous, en toute vérité, ses fils adoptifs).

D'où peut venir cette faiblesse d'une théologie qui se veut au service d'une foi totale ? Il est toujours hasardeux de risquer un diagnostic, mais un point nous a frappé : à plusieurs reprises, l'auteur avoue son embarras, comme théologien, devant le désaccord des exégètes. Ne concéderait-il pas trop d'importance à cette discipline (utile à son rang) et, par le fait même, trop peu à la foi vivante de l'Eglise dans sa Tradition et à l'Esprit qui, tout au long des siècles, la garde et la conduit dans la vérité tout entière ?

Le projet d'une christologie pour l'Amérique latine, qui est celui de L. Boff dans *Jésus-Christ libérateur* [24], a de quoi susciter l'intérêt. Certes, « Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais » (*He 13,* 8) ; néanmoins, c'est à chaque génération, c'est à toute civilisation qu'il pose la question : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? ». Qu'un théologien d'Amérique latine voie en lui essentiellement « le libérateur », cela va de soi pour qui connaît un tant soit peu la situation de cet immense continent. Dire que « Jésus veut être, par sa personne, la réponse de Dieu à la condition humaine » (p. 57), c'est indiquer une voie d'approche anthropologique valable : c'est celle qu'ont suivie les apôtres. Tout le problème de ces christologies « ascendantes » (fort à la mode aujourd'hui) est d'arriver à la plénitude de la réponse, telle que nous la livre l'incrédule Thomas face au Christ ressuscité : « Mon Seigneur et mon Dieu » (*Jn 20,* 28).

Si la foi de l'auteur en Jésus vrai Dieu et vrai homme est hors de doute, nous n'oserions, hélas, pas affirmer que sa théologie fournisse l'outil conceptuel capable de nous aider à viser correctement ce mystère. Elle nous paraît dangereusement centrée sur l'*homme*-Jésus et sur la dimension « horizontale » de sa vie : « Toute la vie du Christ a été un don, une existence-pour-les-autres, l'essai et la réalisation dans son existence d'un dépassement de tous les conflits » (p. 123).

Voici un passage qui nous paraît caractéristique de la manière du P. Boff : « Si quelqu'un accepte dans la foi que Jésus a été cet homme qui a pu être en relation avec Dieu de telle manière qu'il s'est senti, de fait, son Fils — c'est en cela que consiste l'identité personnelle de Jésus avec le Fils éternel — et si quelqu'un accepte dans la foi que Dieu a pu se dépouiller de lui-même

24. L. Boff, *Jésus-Christ libérateur.* Essai de christologie critique, Paris, Ed. du Cerf, 1974, 21 × 13, 272 p.

(cf. *Ph 2, 6*) pour remplir cette ouverture totale qui était en Jésus, au point de devenir homme lui-même, alors cet homme accepte et professe ce que nous, chrétiens, nous professons et acceptons comme étant l'Incarnation : l'union inconfusible et immuable, indivisible et inséparable de Dieu et de l'homme dans le même Jésus-Christ, Dieu restant toujours Dieu et l'homme restant radicalement homme » (p. 197). Ce texte veut être une affirmation de la foi la plus authentique (« l'union inconfusible . . . ») en même temps qu'un essai de compréhension pour aujourd'hui de la définition de Chalcédoine. Mais ne court-il pas le danger de suggérer soit une union morale (l'homme-Jésus *se sent* de fait le Fils de Dieu), soit une adoption méritée par l'homme-Jésus (Dieu remplit cette ouverture totale qui était en Jésus) jointe à une curieuse idée sur la « kénose » (Dieu se dépouille de lui-même) ? Et encore, ce que l'auteur dit aux p. 201-202 de l'impeccabilité de Jésus et de ses tentations (réelles, estime-t-il) nous paraît témoigner du même désir de garder l'affirmation traditionnelle et de la même incapacité de sa théologie à en rendre vraiment compte.

Mais ce qui nous semble l'indice le plus clair d'une christologie « trop courte », c'est ce qui est dit (et plus encore ce qui n'est pas dit, ou à peine) de la libération que nous apporte le Christ. Il y avait là une tâche magnifique, digne de tenter un théologien, surtout en Amérique latine : expliquer ce que signifie, pour notre monde, cette « insertion de la création à l'intérieur du mystère même de la Trinité » (p. 260), et faire saisir que, si elle appelle impérieusement la libération de l'homme de toutes les oppressions, l'ouverture de chacun de nous à tous les autres, notre engagement concret en faveur de tout ce qui est humain, c'est parce qu'elle est la révélation de l'amour du Père qui veut faire de nous ses fils dans son Fils et nous faire vivre à jamais de sa propre vie.

Si l'on a trop eu tendance, jadis, à faire de cette vérité une consolation facile pour les opprimés laissés à leur triste sort, ce n'est pas une raison pour ne plus voir aujourd'hui en Jésus que l'homme-pour-les-autres. Ce que notre monde attend des théologiens, c'est qu'ils nous montrent, dans notre filiation divine en Jésus, le Verbe incarné, la raison qui exige impérieusement notre lutte pour rendre notre univers plus juste, plus humain, plus fraternel, sans toutefois que cette filiation se confonde avec ce combat, avec ces efforts, qu'elle transcende infiniment. Et ce que le monde attend des chrétiens, c'est qu'ils vivent cette attitude paradoxale d'incarnation et de transcendance, à l'image et par la puissance de Celui qui est personnellement pleinement homme et Dieu véritable

C'est avec une réelle tristesse que l'on referme *Le perturbateur,* de Jean Onimus [25], ce livre où un auteur de talent nous décrit sa recherche : « Je suis dans un désert... je m'obstine à creuser un puits. Ma foi se résume en ce seul article, simple mais essentiel,... je crois qu'il y a là-dessous de l'eau » (p. 149). Le présentateur de l'ouvrage — est-ce candeur, est-ce astuce commerciale ? — nous interpelle : « Est-il possible de parler de Jésus sans préjugé ? de l'aborder directement, sans préalable ? » Il suffit d'ouvrir ces pages pour se rendre compte que telle n'est ni la prétention ni la méthode de l'auteur : il y a dans les évangiles, estime-t-il, une énorme part de déchet, de choses qui, pour lui en tout cas, n'ont plus guère de sens, et d'autres qu'une sorte d'instinct lui font immédiatement reconnaître pour authentiques. « Je me suis écouté vous écoutant » (p. 9), dit-il au Christ. Il faut bien reconnaître qu'il s'est surtout entendu lui-même et que ce discours, même quand il est émouvant (ainsi certaines pages sur la croix, par exemple), est nettement « postchrétien ». N'en donnons qu'une preuve. A propos du titre « Fils de Dieu », dont Jésus a implicitement reconnu l'exactitude devant le Sanhédrin, l'auteur s'adresse à lui en ces termes : « Les intellectuels s'en sont emparés pour en extraire une multitude de théories. Un pas de plus et de « fils de Dieu » vous deveniez Dieu lui-même, un Dieu en trois personnes, mystère des mystères dont vous n'avez jamais parlé, que vous n'avez même, assurément, jamais pu concevoir ou imaginer » (p. 25).

Comment J. Onimus en est-il arrivé là ? Par des choix qui ne sont pas dénués de préjugés, il faut bien le reconnaître. Parfois même ceux-ci ont fait négliger des vérifications élémentaires. Ainsi, l'épisode de la femme adultère est, pour l'auteur, l'occasion de s'écrier : « Crime inexpiable selon la loi de Moïse, faite par les mâles et donc impitoyable pour le deuxième sexe. On lapide ce genre de personnes ». Il eût suffi d'ouvrir le Lévitique ou le Deutéronome (les références sont dans toutes les Bibles) pour s'apercevoir que cette loi prescrivait de mettre à mort les deux coupables. Encore, en vertu de quel principe privilégier comme authentique : « Celui qui n'est pas contre nous est avec nous » (*Mc* — et non *Mt* — *9, 40* ; *Lc 9, 50*) et passer sous silence : « Qui n'est pas avec moi est contre moi et qui n'amasse pas avec moi dissipe » (*Mt 12, 30* ; *Lc 11, 23*) ?

On peut enfin se demander par quelle étrange myopie l'auteur ne voit, dans les Eglises, que leurs travers et leurs mesquineries (et il les fustige avec la vigueur qu'on lui connaît). Un Docteur Schweitzer, apôtre des lépreux, un Père Pire, Prix Nobel de la paix, la Mère Teresa de Calcutta, le Père de Foucauld et la magnifique floraison de Petits Frères et de Petites Sœurs que son exemple a fait jaillir, cela n'existe donc pas ? Et pareille prolifération de générosité, de liberté, d'amour (ces valeurs que l'auteur estime à si bon droit) ne serait-elle peut-être pas un indice d'irrigation par cette eau profonde qu'Onimus cherche si désespérément ? Qu'il nous soit permis de terminer par un souhait. Que Jésus lui-même ouvre les yeux de l'auteur et celui-ci découvrira que ce Jésus est infiniment plus perturbateur qu'il ne le croit, car il réussit ce paradoxe de découronner toutes nos réalités terrestres en révélant qu'aucune n'est dernière et de fonder en même temps leur valeur irremplaçable pour bâtir ce Royaume qu'il est venu nous annoncer.

Les volumes 10 et 11 de l'ouvrage collectif *Mysterium Salutis* [26] sont consacrés à la christologie. Dans le premier, une remarquable étude de R. Schnacken-

25. J. ONIMUS, *Le perturbateur,* Paris, Ed. du Cerf, 1974, 21 × 13, 155 p.

26. R. SCHNACKENBURG et P. SMULDERS, *La christologie dans le Nouveau Testament et le dogme.* — J. ALFARO, A. GRILLMEIER, etc., *Christologie et vie du Christ.* coll. Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 10 et 11, 2 vols, Paris, Ed. du Cerf, 1974-1975, 20 × 14, 360 et 512 p.

burg fait le point des recherches sur la christologie du Nouveau Testament. Après des réflexions méthodologiques, l'auteur situe dans la résurrection de Jésus le point de départ de cette christologie, puis propose un bilan des enquêtes sur « la christologie la plus primitive » ; il enchaîne en étudiant successivement la christologie de Marc, de Matthieu et de Luc, puis celle des Epîtres de saint Paul et du quatrième évangile, enfin celle des autres témoins du Nouveau Testament. Il conclut que ce qui fait l'unité de cette évolution, c'est « la reconnaissance que le Jésus historique est aussi le Christ de la foi pascale, quelle que soit la façon dont on ait formulé. développé et cherché à mieux comprendre cette foi » (p. 216). Ce même volume comporte un bon exposé du développement de la christologie dans le dogme et le magistère, par P. Smulders. Dans son dernier chapitre, l'auteur relève l'importance du III^e^ Concile de Constantinople, dont les formules précisent et mettent en lumière l'authentique liberté humaine de celui qui est le Fils de Dieu incarné.

L'autre volume débute par une copieuse esquisse de christologie systématique, due à D. Wiederkehr. L'auteur se livre à un effort d'intégration aboutissant à une christologie personnelle, relationnelle, fonctionnelle et dynamique, faisant droit à l'historicité, solidaire, située au sein de l'histoire de l'alliance et de la révélation, liée enfin à la sotériologie existentielle. L'ouvrage se divise en deux parties qui se répondent : réalité du Christ dans le rapport de Dieu au monde, réalité du Christ dans le rapport du monde à Dieu. Malgré un langage parfois hermétique, on trouve dans cet exposé de bonnes pages sur l'unité profonde de la christologie et de la sotériologie, de la christologie et du dogme de la Trinité. Il souligne aussi la nécessaire historicité de la vie humaine de Jésus. Il a encore le grand mérite d'affirmer clairement et de s'efforcer de montrer que le salut apporté par le Christ est la participation, en lui, à sa filiation divine. Mais D. Wiederkehr nous semble s'être braqué sur une théorie des deux natures qui a tendance à devenir pour lui un véritable « mythe » : statique et anhistorique, elle serait responsable de toutes (ou presque) les déviations qu'il pourfend sans relâche. Le souci de la vérité historique l'oblige bien, çà et là, à corriger certaines de ses critiques les plus massives contre Chalcédoine et les systèmes théologiques qui en dépendent ; mais il récidive avec une constance d'autant plus lassante qu'on a souvent l'impression qu'une lecture superficielle est pour beaucoup dans les erreurs qu'il croit débusquer. N'en donnons qu'un exemple. A la note 7, p. 167 (note 101, p. 591 de l'original allemand), nous apprenons que, pour saint Thomas (*S. Th.* III, q. 21, a. 1), « la prière du Christ est considérée comme allant de sa volonté humaine à sa volonté divine ». Or, il est certes question dans cet article de l'existence dans le Christ d'une volonté divine et d'une volonté humaine, mais pas un mot n'insinue ce que D. Wiederkehr prête à saint Thomas ; tout au contraire, il est dit, dans l'*ad 1^um^*, que le Christ, Dieu et homme, prie son Père, cela en particulier pour nous montrer qu'il vient du Père.

Plus grave nous paraît une autre difficulté, concernant la solution même de l'auteur, celle qu'il propose pour effectuer le « dépassement critique » des formules traditionnelles. Pour autant que nous ayons compris son exposé, il repose sur les bases suivantes : a) l'anthropologie s'éclaire à partir de la christologie et en fonction d'elle, ce qui permet, nonobstant l'irréductibilité anthropologique de l'événement Jésus-Christ, de parler d'une authentique possibilité de cet événement, inscrite dans l'essence et l'historicité de l'homme ; b) la filiation divine de Jésus doit être comprise spécifiquement comme filiation et son existence humaine comme ayant la même caractéristique ; c) cette structure relationnelle commune nous permet de penser l'union hypostatique comme immanence réciproque, sans mélange, mais aussi sans séparation (cf. p. 104-117). Mais, s'il n'y a pas de relation sans fondement, qu'est-ce qui fonde la réalité

divine et la réalité humaine de Jésus, sinon sa participation filiale à la « nature » divine et sa possession d'une « nature » humaine créée concrète ? Sauf erreur, nous voici ramenés à Chalcédoine.

Faisant suite à ce long exposé, nous trouvons une intéressante étude de J. Alfaro sur le Christ prophète, roi et prêtre (l'auteur présuppose, nous semble-t-il, que la conscience est une propriété de la nature, ce qui l'oblige à maintenir la nécessité, dans le Christ-homme, de la vision immédiate du Père, même si cette expérience spirituelle suprême est déclarée non conceptuelle). Une dernière section est consacrée aux « mystères » de la vie du Christ : généralités historiques (que la table des matières attribue à R. Schulte, alors qu'elles sont d'A. Grillmeier) ; examen, par R. Schulte, de la « préhistoire » de Jésus : conception, naissance, circoncision, présentation (sans rachat, estime l'auteur) et recouvrement au Temple ; exposé, par Ch. Schütz, du baptême de Jésus, de sa tentation, de sa transfiguration (« en rien une expérience vécue par Jésus, mais ... une révélation destinée aux apôtres ») et de ses miracles : leur historicité fondamentale, quoi qu'il en soit des détails historiques sur lesquels on pourra se montrer circonspect, s'appuie sur la réalité de la résurrection. Cet ensemble intéressant, bien que de valeur inégale, comporte, à la suite de chaque traité, des bibliographies méthodiques qui rendront service.

Persuadé à bon droit que la christologie ne peut se restreindre à une étude de la personne du Christ, H.-G. Fritzsche encadre son traité [27], dont il met en valeur la thèse centrale, par une anthropologie (l'homme destiné à être image de Dieu, la chute et le péché) et une sotériologie (l'œuvre de Jésus-Christ comme rédemption et comme réconciliation) pour terminer par une théologie de la croix et de la résurrection. Sa position fondamentale est que la divinité de Jésus se situe non dans sa « personne », mais dans son œuvre : Jésus-Christ, nous dit-il, est « Dieu lui-même (c'est-à-dire présence de Dieu) pour nous » en tant que Parole de Dieu, impulsion salvifique pour la conversion du monde et réalité de la réconciliation qui nous vient de Dieu. Il serait intéressant de rechercher les présupposés méthodologiques de cette position qui tente aujourd'hui certains catholiques : Jésus serait l'homme dans lequel Dieu s'est révélé de façon définitive (mais d'où vient alors à cette manifestation son caractère insurpassable, si Jésus n'est qu'un homme ?). Bornons-nous à signaler que l'interprétation de Chalcédoine par l'auteur ne nous semble pas correspondre à ce qu'en disent les spécialistes. Nous avons peine à croire que les Pères de l'Eglise ne se seraient pas rendu compte que le divin et l'humain ne se laissent pas simplement juxtaposer (cf. p. 137) ; aussi bien ils ne les ont pas situés l'un à côté de l'autre en Jésus, mais unis dans une Personne. De même ce que déclarèrent au Colloque œcuménique de Vienne en 1971 (cf. *Wort und Wahrheit*, Supplementory Issue 1, Vienne, Herder, 1972) les représentants des Eglises non chalcédoniennes sur les motifs doctrinaux de leur rejet de Chalcédoine est assez différent des vues de l'auteur sur la question. Une bibliographie assez abondante ouvre chaque chapitre ; sauf erreur, elle ne signale que des ouvrages protestants en langue allemande.

L'original allemand de *Cristologia*, de K. Rahner et W. Thüsing [28], a été recensé dans la *NRT* en 1972, p. 976. Sans rien retirer des éloges sur la méthode qui a présidé à cet échange, il nous faut bien attirer l'attention sur certaines des

27. H.-G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik*. Teil III : *Christologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 25 × 17, 335 p., 58 DM.

28. K. RAHNER & W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*. Basi operative per un corso di studio interdisciplinare, coll. Quaestiones disputatae, Brescia, Morcelliana, 1974, 21 × 15, 383 p., 6.000 lires.

positions de W. Thüsing, par exemple : « Lorsqu'on développe de façon conséquente la théologie paulinienne, la préexistence de Jésus pourrait en réalité être celle de l'Esprit (en tant qu'il est la puissance de Dieu portée à l'autocommunication), étant donné que la possession de l'Esprit constitue le caractère singulier de Jésus. La christologie johannique du Logos (c'est-à-dire du Révélateur) pourrait être une expression parallèle » (297 ; en allemand 250). « A mon avis, dit cet auteur, la 'mission du Fils', au sens paulinien et au sens qu'elle a habituellement dans le Nouveau Testament, peut parfaitement impliquer la création de l'homme Jésus » (298 ; all. 250), homme spécialement aimé de Dieu, qui lui communique sans mesure son Esprit (cf. 300 ; all. 252). Nous voyons mal comment ceci se distinguerait de l'adoptianisme (au sens radical de cette hérésie) et pourrait donc constituer ne fût-ce qu'une piste valable de recherche pour la christologie actuelle.

Avec *Christ in Context,* d'E. TeSelle [29], nous nous rapprochons des problèmes de méthodologie. En effet, ce livre prononce une sorte de réquisitoire contre le christocentrisme défendu aujourd'hui par nombre de théologiens. Pour établir son dossier, l'auteur rassemble et commente d'abord les témoignages du Nouveau Testament et des Pères (mais *Ep 1,* 3-10 et *Col 1,* 15-20 ne sont cités qu'en passant), puis il arrive à la position explicite de la question du motif de l'incarnation à l'âge scolastique. Un second chapitre étudie les trois grands maîtres qui ont marqué la réflexion théologique du siècle dernier (surtout en milieu protestant) et il les rapproche avec ingéniosité des trois parties du Credo : Kant, dont l'idéal de l'humanité se relie au Dieu créateur ; Schleiermacher, dont l'insistance sur le « Second Adam » le rattache au second article ; Hegel qui, par sa recherche d'unité divino-humaine, fait penser à l'Esprit. Après un rappel du débat théologique autour de ces thèmes, il esquisse les positions de Barth et de Rahner (plutôt par mode d'allusion en ce qui concerne ce dernier). Vient ensuite un chapitre qui étudie les implications théologiques d'une compréhension évolutive du monde : celle-ci nous oblige à admettre, en Dieu, un dessein qui s'adapte à un univers ouvert. Ceci, pense l'auteur, est un argument décisif contre le christocentrisme, au moins si l'on projette celui-ci aux origines (car un christocentrisme pour l'avenir, à partir de l'apparition de Jésus, serait tenable).

L'ouvrage est bien informé et le souci constant de son auteur est de comprendre les intentions profondes de ceux qu'il étudie : c'est particulièrement sensible dans sa présentation de Kant, Schleiermacher et Hegel. Pour intéressante qu'elle soit, son étude appellerait néanmoins un certain nombre de remarques (par exemple est-il sûr, comme l'auteur le note à deux reprises, que Rahner ne tient guère compte du péché dans sa théorie du « chrétien anonyme » ?). Nous nous bornerons à ce qui nous paraît fondamental. Développant l'idée biblique de l'alliance, l'auteur admet que celle-ci peut représenter « dès le début, de la part de Dieu, un engagement d'un certain type, qui se déploie de façon sans cesse plus déterminée, mais toujours d'une manière qui reste fidèle au dessein originel, tout au long du temps » (p. 152). Que, dans cette optique, il rejette néanmoins le christocentrisme, cela nous semble relever de deux présupposés. Le premier concerne le rapport de Dieu au créé, qu'il s'agisse de la science de Dieu, de sa volonté ou de son action. L'auteur nous paraît avoir réagi contre des vues déterministes (les « idées éternelles », les « décrets divins ») sans s'apercevoir qu'il gardait leur présupposé implicite : l'oubli pratique de la transcendance divine. C'est sensible dans ce qu'il dit de l'évolution : s'il rejette à bon droit l'idée d'un Dieu qui interviendrait parmi les autres causes en « donnant des coups de pouce », ce rejet ne devrait nullement impliquer que

29. E. TeSelle, *Christ in Context.* Divine Purpose and Human Possibility, Philadelphia, Fortress Press, 1975, 23 × 16, XIV-178 p., $ 10.95.

Dieu ait sans cesse à s'adapter aux circonstances par des décisions successives (autre manière de le replacer parmi les autres causes). Que l'on puisse à bon droit relever plusieurs moments-clés dans l'histoire de l'humanité (l'auteur énumère la création, la grâce lors de l'apparition de l'homme, la rédemption après la faute) n'implique nullement trois décrets successifs en Dieu (nous devons l'affirmer si nous voulons reconnaître Dieu pour ce qu'il est, sans pouvoir faire autre chose que d'approcher le mystère de sa transcendance). Le second présupposé concerne la personne de Jésus. Si celui-ci n'est qu'un « individu empirique » (p. 163), dont « l'humanité, bien que formée par le Verbe et témoignant de lui, n'épuise pas ce Verbe ni n'est la seule voie d'accès vers lui, car le Verbe est connaissable et agissant ailleurs encore » (p. 164), alors, oui, le christocentrisme est une prétention insoutenable (mais tout autant après l'apparition de cet homme Jésus qu'avant celle-ci). Mais si le Verbe de Dieu lui-même s'est incarné au plein sens du terme, alors cela a un sens de se demander si le plan de Dieu n'a pas été, de toute éternité, de créer l'homme pour lui communiquer, dans son Fils incarné, sa propre vie divine et de rester fidèle à ce dessein malgré le péché de l'humanité, dans le respect absolu de la liberté de celle-ci.

En introduisant *Cristo verità dell'uomo,* d'A. Rizzi [30], le P. C.M. Martini, Recteur de l'Institut Biblique, observe que cet ouvrage pourrait se définir comme une réflexion sur les limites et le dépassement de la position bultmannienne sur la valeur historique des Evangiles. Pour l'exégète protestant, l'entreprise tendant à reconstruire une image historique de Jésus est irréalisable (les évangiles sont des témoignages de la foi de la communauté primitive), illégitime (elle voudrait baser notre foi sur une œuvre humaine, l'histoire) et inutile : pourvu qu'elle se raccroche au simple fait de l'existence de Jésus de Nazareth, la connaissance qui sauve n'est pas la connaissance selon la chair de cet individu historique, mais bien le kérygme m'appelant aujourd'hui à une décision existentielle.

La thèse de Rizzi est que « les évangiles racontent la véritable histoire de Jésus, non pas bien qu'ils soient des documents de la foi, mais précisément parce qu'ils le sont » (p. 124). Une première partie de l'ouvrage examine les présupposés méthodologiques de la conscience historique : de l'historicité à l'histoire (ch. I), la connaissance historique (ch. II). La seconde partie applique les résultats de cette recherche à la christologie : grâce au kérygme, que pouvons-nous savoir de l'histoire de Jésus, de sa conscience, de l'image du Christ qui nous est transmise ? Dans cette seconde partie, on sera intéressé par l'étude pénétrante que l'auteur fait de la conscience du Christ (avec des réflexions pertinentes sur les thèses de Rahner et de Lonergan) ; il y touche aussi des problèmes comme la possibilité pour Jésus d'avoir la foi et la réalité de ses tentations (réponse affirmative, car « la liberté est exercice de choix » — p. 305 —, principe dont la valeur universelle et l'application au cas du Christ ont été mises en doute par le P. A. Durand, dans un article de la *NRT,* 1948, 811-822, qui semble avoir échappé à la perspicacité de l'auteur, par ailleurs remarquablement informé). Proposé modestement comme un essai de christologie phénoménologique, ce livre se recommande à tous ceux qui cherchent ce que l'emploi d'une phénoménologie vraiment sérieuse peut apporter de lumière à une christologie soucieuse de respecter tout le donné de la foi.

Procédant par cercles concentriques, O. González de Cardedal, dans le volumineux travail qu'il intitule *Jésus de Nazareth* [31], invite l'homme d'aujourd'hui

30. A. Rizzi, *Cristo verità dell'uomo.* Saggio di cristologia fenomenologica, coll. Teologia oggi, 20, Rome, Ed. A.V.E., 1972, 21 × 14, x-375 p., 5.000 lires.

31. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret.* Aproximación a la Cristo-

à une approche de la christologie. Une première partie offre une description génétique : nous sommes d'abord conviés à un approfondissement de notre connaissance et de notre rencontre de Dieu, puis c'est l'attitude du Christ qui est considérée, ce qui amène à décrire les divers modèles théoriques d'interprétation de Jésus. Comment comprendre la présence de Dieu dans le Christ et comment la traduire théologiquement, tels sont les thèmes des deux chapitres suivants, où l'auteur examine notamment l'unité et la diversité des christologies dans le Nouveau Testament et dans la suite du développement doctrinal, puis dégage les deux grandes lignes selon lesquelles on peut interpréter la manière dont Dieu est présent dans le Christ (incarnation de Dieu, promotion de l'homme). Après avoir mis en lumière les présupposés anthropologiques et sotériologiques de toute christologie, González de C. en déduit les trois grands modes possibles de décrire la nouveauté de Jésus et illustre chacun d'eux par un exemple contemporain : niveau métaphysique (Rahner), horizon anthropologique (Pannenberg), plan éthique sécularisé (Van Buren). Au terme de cette partie il expose les tâches que devra affronter une christologie désireuse de tenir compte de la situation théologique et historique actuelle.

Une seconde partie reprend systématiquement la recherche. Elle invite à découvrir le sens de la médiation du Christ pour notre rencontre avec Dieu, puis à réfléchir sur les problèmes de principe. González de C. conclut en montrant que toute réflexion christologique trouve son couronnement dans le passage de la question « qu'est le christianisme ? » à celle-ci : « Jésus, qui es-tu ? ».

L'auteur fait preuve d'une remarquable connaissance de la littérature du sujet qu'il traite : outre les ouvrages écrits ou traduits en espagnol, il cite, dans leur langue, de très nombreux auteurs allemands, mais aussi des ouvrages en français et en anglais. On trouvera dans son livre nombre de données intéressantes. Par exemple, son enquête historique nous fait prendre conscience que la plupart des remous qui agitent aujourd'hui la christologie ont leur origine dans des courants protestants du siècle dernier ou du début de celui-ci [32]. Signalons encore que par un biais intéressant se trouve rejointe la question classique sur le « motif de l'incarnation ». Mais nous aurions souhaité qu'au moment de conclure la recherche, fût plus nettement marquée l'importance d'une notion exacte de la nature du salut que Jésus nous apporte : la participation, en lui, à la vie même de Dieu. Pour qui tient fermement la pleine réalité divine et humaine du Christ, celui-ci est la réponse à toutes nos aspirations, sans en nier aucune, même si cette réponse nous est donnée à un niveau de profondeur qui nous déroute autant parce qu'elle fonde la valeur de nos tâches humaines que parce qu'elle en révèle les limites. Espérons que l'auteur, continuant le mouvement amorcé par cette « approche », s'essayera à cette recherche, urgente et difficile, à laquelle l'ouvrage que nous recensons l'a remarquablement préparé.

Le sous-titre que H.W. Frei donne à son ouvrage *The Identity of Jesus Christ* [33] nous semble fort bien décrire le champ que l'auteur veut explorer : les bases herméneutiques de la théologie dogmatique. Deux chapitres étudient

---

logía, coll. BAC, Serie Maior, 9, Madrid, Ed. Católica, 1975, 23 × 15, xv-612 p., 690 ptas.

32. On peut se demander si nombre d'auteurs catholiques qui se veulent « à la page » n'ont pas adopté sans plus cette problématique, même quand ils s'efforçaient d'en rejeter les conclusions. Ils eussent sans doute fait œuvre plus utile, quitte à paraître moins modernes, en prenant le recul nécessaire à l'examen de ses présupposés.

33. H.W. Frei, *The Identity of Jesus Christ*. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology, Philadelphie, Fortress Press, 1975, 23 × 16, xviii-173 p., $ 8.95.

d'abord les problèmes de la présence du Christ et de son identité pour conclure que notre démarche, pour être fructueuse, doit aller de son identité à sa présence et non en sens contraire. Qui examine sans préjugé les écrits du Nouveau Testament voit sans peine que l'objet de leur description n'est ni un rédempteur mythique, ni un sauveur gnostique, mais un individu bien précis, Jésus de Nazareth. Pour faire mieux saisir l'originalité de celui que décrivent les évangiles, l'auteur institue ensuite une comparaison avec les héros de certains récits modernes dans lesquels on pourrait être tenté de voir des « figures du Christ ». Passant ensuite à la description de l'identité de Jésus telle qu'elle ressort des témoignages néotestamentaires, Frei nous montre que son obéissance au Père est le trait caractéristique de son activité délibérée, puis il étudie son rapport avec Dieu, pleinement révélé dans la résurrection de Jésus par le Père. La recherche est délibérément restée, nous semble-t-il, au niveau du récit et de sa cohérence interne. Il reste au croyant à faire le dernier pas, celui par lequel il reconnaît la réalité de cette histoire et son impact sur sa propre vie. Il lui reste aussi à percevoir, plus nettement que l'auteur ne nous semble le suggérer, les relations qui unissent Jésus au Père et à l'Esprit. Précieuses pour leurs remarques méthodologiques (par exemple sur les manières de questionner qui préjugent de la réponse), ces pages intéresseront tous ceux qui s'efforcent de mieux saisir, dans les récits évangéliques, la personne même de Jésus-Christ.

Pour ne pas tarder à signaler la parution de la synthèse, par le P. K. Rahner, des éléments fondamentaux de sa théologie, insérons ici la recension de son *Grundkurs des Glaubens* [34], que l'on attendait depuis des années. Certes les orientations qui s'y trouvent regroupées étaient, dans l'ensemble, déjà connues par les nombreuses publications de l'auteur, l'un des plus féconds théologiens de notre époque, mais l'intérêt de ce livre réside dans leur réunion en un tout harmonieux, où les diverses positions s'éclairent l'une l'autre et trouvent ainsi leur place (et parfois leurs limites) dans la construction générale.

Une introduction situe le projet de l'auteur, à une époque où règne le pluralisme des disciplines théologiques et des systèmes philosophiques ainsi que des sciences qui ont quelque rapport avec ces deux domaines ; elle montre quel caractère scientifique peut revendiquer un « cours de base » incapable, et pour cause, de maîtriser les méthodes de ces diverses disciplines ; il précise aussi la nature du sujet qui se livre à la réflexion théologique et sa connaissance non thématique de Dieu. Viennent ensuite neuf démarches, plus ou moins détaillées. Les quatre premières nous parlent de l'homme : comme auditeur du message, comme affronté au mystère absolu (Dieu créateur), comme celui qui est radicalement menacé par le péché, mais aussi comme celui qui expérimente le libre pardon et le don de soi divin. Une cinquième démarche étudie l'histoire du salut et de la révélation. La sixième (l'une des plus développées) nous parle de Jésus-Christ ; la septième nous présente le christianisme comme Eglise ; la huitième (très brève) enchaîne par quelques remarques sur la vie chrétienne (dans les sacrements, notamment) et une neuvième conclut par l'eschatologie individuelle et collective.

Ceci suffit à faire pressentir l'intérêt de ces pages. Leur publication aidera d'ailleurs, croyons-nous, à une meilleure compréhension des points discutés de la théologie du P. Rahner. Par l'éclairage que projettent l'une sur l'autre ces diverses approches, on verra mieux, par exemple, ce que signifie dans sa synthèse l'« existential surnaturel », présence « en creux » dans tout homme de son appel par Dieu à la filiation adoptive. De même on percevra plus nettement ce qu'est pour lui un « chrétien anonyme » et ce que signifie par conséquent

34. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Fribourg - Bâle - Vienne, Herder, 1976, 25 × 16, 448 p., 38 DM.

l'annonce de l'Evangile. Enfin on saisira, dans cette même lumière, le rôle d'une « christologie transcendantale » : à notre avis, compte tenu du fait que Dieu nous a librement créés pour être ses fils adoptifs dans son Fils incarné et moyennant la révélation du fait Jésus-Christ, cette démarche est capable de nous faire pénétrer un peu plus avant dans ce mystère, et de jouer aussi un rôle apologétique pour l'homme d'aujourd'hui en lui montrant combien cet achèvement, pur don de grâce, comble en lui un désir que Dieu lui-même y a placé par amour. Ceci ne lèverait-il pas l'ambiguïté que H.U. von Balthasar [35] décèle dans cette notion ?

III

Les six ouvrages rassemblés dans cette section étudient divers points particuliers du dogme christologique : son rapport à la création, le sens de la mort et de la résurrection de Jésus.

Quelle est la place du Christ dans la création ? Pour la découvrir (ou la redécouvrir), W. Beinert, dans *Christus und der Kosmos* [36], nous invite à un « tour d'horizon ». Après avoir constaté que la création apparaît dans l'Ancien Testament comme le soubassement de l'Alliance, nous voyons que les grands textes du Nouveau Testament unissent création, incarnation, rédemption et eschatologie ecclésiale. Si cette place centrale du Christ est encore affirmée chez les Pères (pensons à la « récapitulation » d'Irénée), les Latins accentuent une présentation rationnelle de la création. Au moyen âge, ceci donnera la thèse classique : la création, étant une œuvre « ad extra », est commune aux trois Personnes ; toutefois, la théologie monastique et la liturgie témoignent de la persistance d'une vue plus globale, retrouvée par les auteurs modernes (école de Tübingen et Teilhard de Chardin, par exemple). En effet, la réflexion théologique montre toute la richesse de ce point de vue : il nous éclaire sur la Trinité (fort bonnes pages sur la création, œuvre commune des trois Personnes, et de chacune selon ce qui lui est propre) ; il fait apparaître le « motif de l'incarnation » (l'auteur opte pour la thèse scotiste, mais en corrigeant implicitement ce que celle-ci avait d'excessif) ; il nous découvre le sens chrétien du monde et illumine notre espérance eschatologique. L'auteur note à ce propos que, du fait de l'incarnation, le christo-

35. « ... d'après cette christologie, comment, par exemple, la personne humaine de Marie, qui dépasse toutes les autres par sa perfection et son exemption de toute tache, ne pourrait-elle pas devenir un 'homme-Dieu' ? ... » : *La Gloire et la Croix*, III, 2, Paris, Aubier, 1975, p. 139.

36. W. BEINERT, *Christus und der Kosmos*. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung, coll. Theologisches Seminar, Fribourg - Bâle - Vienne, Herder, 1974,

centrisme est le principe de base d'une anthropologie chrétienne, car lui seul nous révèle dans toute son ampleur ce qu'est l'homme et à quoi il est appelé. Quant à la « fuite du monde » infecté par le péché, elle est, pour le chrétien, non seulement une nécessité, mais encore la manière de ramener ce monde sur la voie du salut. Et si l'humanité ne peut espérer atteindre un achèvement purement terrestre, tous les efforts pour améliorer ce monde et le rendre plus humain ont valeur d'éternité. — Çà et là, on aurait souhaité quelques précisions : par exemple, à propos de la création, pourquoi il est important de tenir, avec Vatican I, la possibilité de découvrir cette vérité par les forces de la raison, ou en quel sens la distinction nature-surnaturel est révélatrice de la gratuité du don de Dieu. Mais ce ne sont là que remarques mineures au sujet d'un texte d'une clarté, d'une solidité et d'une rectitude doctrinale remarquables. Nous le recommandons chaudement.

En 1975, l'Ecole des sciences philosophiques et religieuses des Facultés universitaires Saint-Louis, à Bruxelles, a organisé une session sur le thème de la mort salutaire du Christ. Le recueil *Mort pour nos péchés* [37] en rassemble les exposés. La conception de cette mort comme sacrifice a fait l'objet des quatre études, demandées à des spécialistes de diverses disciplines. Le P. X. Léon-Dufour, en exégète, s'est efforcé de retrouver la couche la plus archaïque du Nouveau Testament et d'éclairer le rapport entre les premières réflexions chrétiennes sur la Croix et ce que Jésus lui-même a pensé de sa mort (bonnes remarques de méthode). A. Vergote examine critiquement deux schèmes anthropologiques pouvant s'appliquer à celle-ci : s'il rejette comme inutilisable le schème sacrificiel, il estime que le schème initiatique se prête mieux à la transposition. R. Bureau se situe à un point de vue sociologique et tente de dégager le sens et la fonction du sacrifice rituel et de voir dans quelle mesure cette grille permet une lecture de la Passion. Dans la ligne ainsi tracée, le P. J. Moingt présente une interprétation non sacrificielle de la mort du Christ : celle-ci nous apparaît comme le don gracieux du salut et la révélation du Dieu trinitaire dans l'imprévisible nouveauté de son amour.

Concernant cette dernière contribution, remarquons qu'il n'est pas facile d'intégrer dans une vision équilibrée du Christ ce que l'auteur affirme en passant des « déchirements et (des) tiraillements de sa conscience » et du « caractère souvent dramatique de ses relations avec Dieu » (p. 144). Par contre, il a une excellente remarque à la p. 155 : « Le Christ accomplit *notre* salut sur le mode de *le rendre possible pour nous* » (souligné par l'auteur). On souhaiterait que le P. Moingt développe cette vue (mais elle ne peut l'être pleinement, croyons-nous, que dans une christologie qui soit aussi « descendante » — aspect que l'auteur nous dit avoir laissé de côté dans son exposé) : c'est en nous ouvrant, par son incarnation, sa mort et sa résurrection, la possibilité concrète de devenir fils dans le Fils unique qu'il est, que Jésus fait pour nous ce qu'il est seul à pouvoir faire et qu'il nous rend ainsi capables de nous insérer librement et personnellement

37. X. Léon-Dufour, A. Vergote, R. Bureau, J. Moingt, *Mort pour nos péchés*. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ, coll. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 4, Bruxelles, Fac. univ. Saint-Louis, 1976. 23 × 16. 175 p.

dans ce salut. Dans son introduction au recueil, D. Coppieters de Gibson relève que ses conclusions peuvent paraître bien négatives, surtout pour une notion aussi couramment utilisée par la théologie que celle de sacrifice. Mais il estime que ce travail de déconstruction représente un préalable nécessaire à une réassomption valable de cette notion : « La tâche reste à accomplir », nous dit-il. Espérons que les Facultés Saint-Louis la mettront au programme d'une de leurs prochaines sessions.

Le problème auquel s'attaque Jung Young Lee dans *God Suffers for Us* [38] est important et fort actuel : le Dieu de la foi chrétienne est-il un Dieu impassible ou un « Dieu qui souffre pour nous » ? Partant de l'affirmation de saint Jean que « Dieu est amour » (dans laquelle il voit la révélation de la nature même de Dieu), l'auteur établit ce qui sera son principe de base : l'« empathie » divine, qu'il définit comme étant « la participation du sentiment *(feeling)* ou 'pathos' divin au sentiment humain de telle sorte que l'unité de sentiment (non l'identité imaginaire) est atteinte » (p. 12). Après avoir étudié les fondements de la doctrine traditionnelle de l'impassibilité divine et les principales objections contre l'attribution à Dieu d'une possibilité de souffrir, il récuse les uns et les autres, au nom de l'empathie divine, puis il s'attache à montrer comment l'affirmation de la passibilité divine est compatible avec les doctrines fondamentales de la foi chrétienne : la création, le mal, l'incarnation, la rédemption, le Saint-Esprit. Il applique sa théorie au problème de la souffrance humaine : celle-ci se dépasse dans l'union à la souffrance divine. Un appendice éclaire enfin un point essentiel de sa méthode : à la suite de Barth, il rejette l'analogie de l'être (*analogia entis*) au profit de l'analogie de la foi, pur don de Dieu reçu par nous.

Sans doute cette position est-elle la raison profonde pour laquelle on se sent mal à l'aise devant ce travail, malgré tout ce qu'il apporte de valable à la question qu'il pose. Passons sur certaines simplifications : nous apprenons avec stupeur que l'*analogia entis* est toujours quantitative (même dans le thomisme ?) alors que l'analogie de la foi aurait le privilège d'être qualitative. Le fond du problème est que la défiance envers la raison humaine impliquée dans le rejet de l'*analogia entis* empêche l'auteur de percevoir autant qu'il le faudrait que les concepts que nous appliquons à Dieu (même quand ils proviennent de la révélation) ne nous livrent jamais la manière propre dont les perfections en cause existent en Dieu ; ils nous permettent seulement, moyennant les purifications nécessaires (selon la triple voie classique de l'affirmation, de la négation et de l'éminence), une visée correcte de cet au-delà qui dépasse notre entendement. Aussi devons-nous tenir à la fois que Dieu est l'acte pur (ce qui signifie tout autre chose que le « moteur immobile »), absolument parfait, n'ayant besoin de rien de notre part (thème biblique qu'il ne serait pas difficile d'étayer de plusieurs citations) et qu'il s'intéresse passionnément à nous, jusqu'à donner son propre Fils pour notre salut. Mais la synthèse nous échappe et nous échappera toujours : elle est le mystère de Dieu.

Kontinuität in Jesus [39] réunit quatre travaux. Les trois premiers sont de R. Pesch. Partant du texte de *2 Co 5*, 16 « connaître Jésus selon la chair », l'auteur prouve d'abord que c'est un contresens (mais il a été commis) d'y lire un manque

38. J.Y. Lee, *God Suffers for Us*. A systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility, La Haye, M. Nijhoff, 1974, 24 × 16, VI-112 p., 18,75 flor.

39. R. Pesch & H.A. Zwergel, *Kontinuität in Jesus*. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung, Fribourg - Bâle - Vienne, Herder, 1974, 21 × 13, 144 p., 17,80 DM.

d'intérêt pour le Jésus terrestre — l'Apôtre rejette, au nom de la foi, une connaissance purement humaine — et fait ensuite apparaître en quel sens, pour Paul et pour nous, la réalité historique de Jésus est fondamentale pour notre foi. La seconde étude part de *Ph 1*, 18-24 et de l'attitude de Paul devant la mort pour nous faire découvrir comment celle-ci prend son sens (et perd son amertume) dans la mort et la résurrection de Jésus. En troisième lieu l'auteur se demande comment la théologie doit parler de la mort de Jésus : il relève que celle-ci ne trouve sa signification qu'en liaison avec la vie de Jésus, qui nous révèle qui il est et quel est le fondement de sa résurrection. Dans la même ligne, la dernière contribution, due à H.A. Zwergel, examine la lumière que la psychologie des profondeurs peut jeter sur la vie et la mort de Jésus ; il critique plusieurs essais, notamment celui de Niederwimmer, et montre qu'on ne peut ignorer l'activité de Jésus et la lumière qu'elle projette sur ses discours et qu'on ne peut non plus, en faisant de la mort du Christ un échec total, briser la continuité entre sa mort et sa résurrection. Intéressantes pour les réflexions méthodologiques qu'elles contiennent et appliquent, ces pages ont aussi le mérite de fournir à notre foi des réflexions solides, capables de nourrir la méditation.

Dans *La risurrezione di Cristo oggi*, C. Porro [40], en quelques pages claires, précises et bien informées, situe les travaux récents sur la résurrection du Christ : en exégèse la recherche a fait de grands progrès ; ceux-ci furent plus réduits dans les domaines apologétique et théologique. On doit reconnaître comme certaine la réalité du tombeau vide et des apparitions, et donc le caractère réel et non purement subjectif des apparitions et de la transformation du corps glorieux du Ressuscité. Se trouve mise aussi en meilleure lumière la place centrale de la résurrection dans l'histoire du salut et son unité inséparable avec la mort en croix. Sur des points encore en discussion, l'auteur émet un avis motivé. Il lui paraît intéressant de prolonger les vues de Rahner sur la résurrection apparaissant à l'homme moderne comme concrétisation (par un don de Dieu) de son espérance d'une réalisation plénière de lui-même. Par contre, il avoue sa réticence devant la présentation des apparitions comme « vision intérieure, mais extérieure dans sa cause » ; ceci ne lui semble pas rendre justice au donné évangélique. Pour le même motif, il entend rejeter toute exaltation du corps glorieux du Christ qui tendrait à mettre en péril sa continuité avec le corps né de la Vierge. Il se demande enfin pourquoi la recherche s'est encore si peu développée dans l'immense champ de la patristique et n'a guère montré d'intérêt pour la théologie orthodoxe contemporaine. Il termine cette brochure par de pertinentes considérations pastorales et un examen critique de quatre ouvrages récents, fondamentaux sur le sujet. Profitons de l'occasion pour signaler, du même auteur, une dizaine de conférences brèves sur le mystère de Dieu [41] : par leur exposé clair, solide et bien informé des tendances actuelles, elles rendront de bons services ; une bibliographie aidera à poursuivre la recherche.

Dès sa parution, en 1950, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, de F.-X. Durrwell [42], fut saluée par la critique comme un ouvrage faisant époque, « un très beau livre, fortement enraciné dans la doctrine biblique et vigoureusement

---

40. C. Porro, *La risurrezione di Cristo oggi*. Orientamenti teologico-pastorali, coll. Punti scottanti di teologia, 81, Rome, Ed. Paoline, 18 × 11, 124 p., 1.000 lires.

41. Id., *Il mistero di Dio*. Introduzione teologica, coll. Teologia attualizzata, 3, Turin, Marietti, 1976, 20 × 14, 150 p., 2.800 lires.

42. Fr.-X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, 10e édit., Paris, Ed. du Cerf, 1976, 23 × 14, 269 p., 50 FF. — La première édition avait fait l'objet, dans *NRT*, 1951, 659, d'une recension du P. J. Levie, S.J., à laquelle

pensé ». Tout en conservant l'essentiel de la démarche, cette dixième édition a été entièrement revue par l'auteur. Cela se remarque à toutes les pages : textes récrits, meilleure disposition des paragraphes, notes nouvelles, etc. Signalons une étude de la place du Christ à l'origine de la création, que nous n'avons pas retrouvée dans les éditions antérieures à notre disposition.

IV

Ce dernier lot d'ouvrages récents mérite qu'on lui applique le dicton anglais « last, but not least », car il contient des contributions de valeur, que leur variété seule a empêché de placer ailleurs.

Des dix-sept articles que le P. Grillmeier rassemble dans *Mit ihm und in ihm* [43], deux sont inédits, les autres ont été plus ou moins profondément remaniés. Ils sont groupés en cinq catégories. Une première est consacrée à l'image du Christ chez les Pères : la théologie patristique de l'image fait contempler le rayonnement de la gloire du Père sur le visage du Christ (y compris dans l'art) ; puis une importante contribution examine les motivations sotériologiques et christologiques de la descente aux enfers dans l'ancienne tradition chrétienne ; une homélie pascale de Méliton est prise comme exemple d'une doctrine grecque du péché originel à l'époque ancienne ; une étude considère le titre de « prophétesse » attribué à la Vierge Marie. Les trois écrits réunis sous le titre « Christologie et œcuménisme » témoignent d'une volonté de rapprochement avec les Eglises non chalcédoniennes : le premier examine, à propos du nestorianisme et du monophysisme, les rapports entre hérésie et vérité, le second traite du « scandale œcuménique » de Nestorius ; le troisième, inédit, examine, sous le titre « Piscatorie - Aristotelice » (c'est-à-dire pastoralement ou en philosophe), le sens donné à la « formule » de Chalcédoine (une personne, deux natures) dans les Eglises qui se sont séparées depuis lors. Sous l'intitulé « Histoire de l'influence de Chalcédoine », deux exposés étudient, méthodiquement et historiquement, la réception de ce concile ; un troisième est une présentation du néo-chalcédonisme, et un autre (inédit) examine la théologie de l'Eglise impériale contenue dans le *Codex Encyclius* (vers 457).

« Herméneutique et Christologie » reprend deux articles, l'un sur l'hellénisation et la judaïsation du christianisme (thèmes dont le premier occupe les théologiens depuis plus de quatre siècles), l'autre sur les discussions actuelles à propos de la christologie de Chalcédoine. La cinquième et dernière partie regroupe quatre travaux de théologie systématique : on nous y présente le passage des Symboles aux Sommes théologiques (rapports entre la patristique et la scolastique), puis une étude sur la naissance des considérations systématiques chez les premiers scolastiques ; leur font suite une description de l'image que donne du Christ la théologie catholique actuelle et un examen de la place occupée par « les mystères du Christ » chez les théologiens et dans la piété des fidèles. Ce simple énoncé suffit à montrer la richesse de ce recueil. Le fait d'y avoir rassemblé, après révision (et parfois refonte), des contributions d'une telle valeur rendra d'éminents services. Soulignons encore les mérites de la bibliographie : sur chacun des thèmes, elle signale les ouvrages marquants parus dans les différentes langues internationales.

---

43. A. GRILLMEIER, S.J., *Mit ihm und in ihm*. Christologische Forschungen und

Les « Questions fondamentales de la christologie aujourd'hui »[44] sont un compte rendu de la session tenue en janvier 1975, à Lucerne, par les théologiens catholiques de langue allemande. Le volume est introduit par l'éditeur, qui montre bien en quel sens, dans ce domaine, le rôle final revient au théologien systématique. Un premier exposé (A. Halder) pose la question philosophique préalable : il prend acte du glissement d'une métaphysique des essences à une conception de l'histoire comme événement de liberté. Cette contribution, éclairante par plus d'un côté, nous laisse cependant devant une interrogation fondamentale : à exalter la liberté en réaction contre une métaphysique où tout semblait réglé d'avance, ne risque-t-on pas de la dissoudre dans la spontanéité pure ? Si nous sommes des libertés, mais des libertés créées et orientées vers un but, une philosophie et une théologie dignes de ce nom peuvent-elles se passer de toute métaphysique ?

Après une revue des principales significations données aujourd'hui à Jésus dans les milieux non ecclésiastiques (H. Fries), Fr. Mussner tente une reconstruction de la christologie du « Fils » dans le Nouveau Testament : il note l'importance de « l'intuition » (*Sehakt*) des disciples, intuition qu'ils ont peine à traduire dans les catégories à leur disposition ; puis il montre que la christologie « prophétique » conduit, par sa nature même, à la christologie du « Fils ». Ensuite P. Hünermann prend l'idée de « périchorèse », telle que Jean Damascène l'applique à la définition chalcédonienne, comme point de départ pour une intéressante réflexion sur la manière de comprendre la nature humaine de Jésus et son rapport au temps et à l'histoire, ces éléments constitutifs d'une réelle humanité (ces pages sont reprises dans le volume *Jesus* recensé ci-dessous). Mais la contribution la plus riche et la plus éclairante de ce fort bel ensemble nous paraît être celle de W. Kasper : il y précise les diverses tendances actuelles (christologies ascendante et descendante), clarifie en passant maintes notions et montre bien quel est l'enjeu des discussions en cours : il y va de l'essentiel de la foi en Dieu et dans la nature du salut qu'il nous offre.

A l'occasion du 70e anniversaire de Bernard Welte, quelques-uns de ses anciens élèves ont voulu offrir à leur maître un ensemble de réflexions sur « Jésus, lieu de l'expérience de Dieu »[45], en situant délibérément ces essais dans le contexte philosophique actuel. A propos de la déclaration de Jésus sur la prière : « Celui qui demande reçoit » (*Mt 7*, 8), M. Theunissen étudie le rapport des trois vertus théologales au temps. B. Casper applique quelques considérations d'une philosophie du langage aux paroles et aux actes de Jésus. K. Hemmerle se demande comment on peut reconnaître la vérité de Jésus aujourd'hui. Th. Schulz fait saisir dans l'Incarnation un « être-homme » qui se révèle agir de Dieu, aussi bien dans son dépouillement sans limite que dans son accomplissement infini. E. Gureñu énonce 32 thèses traitant de la création d'après le récit sacerdotal (P), en vue d'éclairer par elles le problème d'une loi éternelle fondée sur la Bible. Après avoir établi que la parabole de l'enfant prodigue remonte à Jésus lui-même, R. Pesch y découvre Jésus se manifestant comme « l'exégète » de Dieu, celui qui le fait avec une autorité révélatrice de ce qu'il est. En sept thèses, K. Lehmann donne un exemple d'herméneutique de l'histoire du dogme : l'étude du « consubstantiel » de Nicée, réaction d'une foi vivante contre un système philosophique qui tendait à la pervertir ; il montre qu'une définition dogmatique ne prend son sens que si on la replace dans l'ensemble de notre

---

44. *Grundfragen der Christologie heute*. Edit. L. SCHEFFCZYK, coll. Quaestiones disputatae, 72, Fribourg - Bâle - Vienne, Herder, 1975, 21 × 14, 183 p., 29,80 DM.

45. *Jesus*. Ort der Erfahrung Gottes. Edit. B. CASPER, etc. Fribourg - Bâle - Vienne, Herder, 1976, 22 × 14, 248 p., 29,80 DM.

foi : elle est un moment du « pèlerinage » de l'Eglise vers une compréhension toujours plus profonde du donné évangélique. H. Riedlinger constate que nous croyons à Jésus comme à celui qui est venu, qui vient et qui viendra et il se demande par quelle voie nous parvenons à la foi dans le Seigneur de l'avenir. Par les divers aspects qu'ils étudient, ces travaux éclairent le problème si souvent souligné par B. Welte, celui de l'expression de la foi de toujours dans le langage de notre temps.

Problemi attuali di Cristologia[46] nous donnent le texte des conférences organisées durant l'année académique 1974-1975 par la Faculté salésienne de théologie de Rome. Au P. B. Mondin, S.X., on doit un panorama critique des principales christologies contemporaines. Le P. P. Grech, O.S.A., étudie le développement de la christologie dans le Nouveau Testament et la manière dont ses diverses expressions s'ordonnent autour d'un axe qui les fonde : la confession baptismale de Jésus comme Messie et Seigneur, Fils de Dieu et Dieu lui-même. Le P. E. Alberich, S.D.B., examine le problème pastoral de l'annonce du Christ aujourd'hui : s'il préconise une christologie « ascendante », il note qu'elle doit aboutir à faire resplendir la divinité de Jésus à travers la plénitude de son humanité. Le P. A. Amato, S.D.B., consacre son exposé à une présentation critique des vues de Teilhard de Chardin en ce domaine. Mgr Ch. Moeller nous fait voir, avec la compétence que lui donne sa charge, que le Christ est aujourd'hui au centre du dialogue avec les non-croyants, les non-chrétiens et les non-catholiques. Enfin l'éminent patrologue qu'est le P. A. Grillmeier, S.J., examine les concepts, si discutés aujourd'hui, de nature et de personne : il montre que l'intention des Pères de Chalcédoine est avant tout pastorale : elle s'exprime dans l'affirmation qu'un seul et le même Fils, Notre Seigneur Jésus-Christ, est consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité, et elle se traduit philosophiquement dans la formule : une personne, deux natures. Puis, il recherche les essais de compréhension de cette formule et montre l'importance, encore actuelle, de la présentation qu'en donne Maxime le Confesseur († 662). A des titres divers, cet ensemble intéressera de nombreux lecteurs.

Les 4, 5 et 6 septembre 1975, de nombreux professeurs d'universités italiennes et étrangères se sont réunis pour leur 30e Rencontre, qui avait pris pour thème « *Le Christ des philosophes* »[47]. Les exposés ont étudié d'abord les points de vue auxquels les maîtres de la pensée philosophique, de Kant à nos jours, se sont placés pour situer la personne du Christ ; on s'y est chaque fois efforcé d'apprécier la valeur de ces positions de départ et des conclusions qu'elles ont permises. Dans une seconde partie, on s'est demandé si la personne du Christ est essentielle ou non à une instauration d'une philosophie de l'homme et de l'histoire. Ceci a entraîné, en diverses études, des réflexions sur la « christologie transcendantale » de K. Rahner et sur les critiques que lui adresse H.U. von Balthasar. A défaut de pouvoir entrer dans le détail de ces communications, on tient à souligner l'intérêt de ces études qui s'attachent au problème des rapports entre la théologie et la philosophie dans l'un des domaines où cette question est la plus actuelle.

La similitude des matières traitées nous incite à rapprocher de ce volume collectif le livre de Th. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des*

46. *Problemi attuali di Cristologia*. Conferenze della Facoltà Teologica Salesiana 1974-1975. Edit. A. AMATO, S.D.B., coll. Biblioteca di Scienze Religiose, 12, Rome, LAS, 1975, 24 × 16, 158 p., 3.200 lires.

47. *Il Cristo dei Filosofi*. Atti del XXX Convegno del Centro di studi filosofici tra Professori universitari — Gallarate 1975, Brescia, Morcelliana, 1976, 25 × 17, 264 p., 9.000 lires.

Glaubens [48]. Ce qui est à l'origine de ces pages, nous dit l'auteur, c'est un séminaire consacré aux interprétations non chrétiennes de Jésus à notre époque et qui s'est tenu à la Faculté de Théologie catholique de Tübingen durant l'hiver 1974-1975, sous la direction du Prof. W. Kasper. Une première partie est une présentation critique de l'image de Jésus que se font Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Marchovec, Fromm et Ben-Chorin, auteurs que l'on s'efforce de comprendre en recherchant leurs présupposés philosophiques, scientifiques et religieux et en les replaçant dans leur contexte social et leurs préoccupations pratiques. La seconde partie a pour but de poursuivre le dialogue en dégageant ce qui caractérise notre foi en Jésus-*Christ :* exposée en six thèses, cette démarche comporte deux temps : autocompréhension de la christologie, transmission du message. Puissent ces pages, selon le souhait de leur auteur, être un solide point de départ pour l'approfondissement ultérieur de ce point central de la foi.

C'est un bel exemple de collaboration œcuménique que donnent, dans l'*Einführung in die Christologie* [49], le professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie évangélique de l'Université de Bonn et son collègue catholique de la même Université, W. Breuning. Cette « Introduction » envisage d'abord la christologie comme confession de foi et comme science. Puis elle la montre comme un « donné » : cette partie décrit les développements des affirmations sur Jésus : écrits du Nouveau Testament, discussions et conciles de l'âge patristique, suite de l'évolution jusqu'à la Réforme, enfin remises en question à l'époque moderne. C'est ici que s'insère la contribution de W. Breuning, qui dessine brièvement les tendances actuelles de la théologie catholique. Le livre s'achève par une troisième partie, où la christologie est proposée comme une mission qui nous est confiée présentement.

Pour terminer cette chronique, signalons deux ouvrages, l'un de christologie biblique, l'autre qui se veut une traduction de la doctrine à l'intention de la mentalité travaillée par la problématique d'aujourd'hui.

Dans *Los orígenes de Jesús* [50] Xavier Pikaza rassemble deux séries d'essais de christologie biblique. La première est une recherche de l'origine de Jésus d'après son histoire (données scripturaires sur le lieu de sa naissance, ses parents, ses « frères », Israël, Jean-Baptiste ; discussions avec ses contemporains sur ce qu'il est ; prétention à une origine divine). La seconde série présente les formulations postpascales de l'origine de Jésus (titres christologiques, représentation de son origine comme Fils de Dieu, théologies des divers livres du Nouveau Testament). L'ouvrage se termine par des réflexions de théologie dogmatique sur l'implantation trinitaire du problème étudié dans ces pages.

---

48. Th. PRÖPPER, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens.* Ein theologisch Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Marchovec, Fromm, Ben-Chorin, coll. Grünewald Reihe, Mayence, Matthias-Grünewald, 1976, 20 × 14, 148 p., 13,50 DM.

49. H. DEMBROWSKI, *Einführung in die Christologie.* Mit einem Beitrag von W. BREUNING, coll. Die Theologie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, 21 × 14, IX-221 p., 38,50 DM.

50. X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús.* Ensayos de cristología bíblica, coll. Biblioteca de estudios bíblicos, 15, Salamanque, Ed. Sigueme, 1976, 22 × 14, 525 p.

Ecrites à l'intention de ceux qui baignent dans une atmosphère d'après-christianisme (« mort de Dieu ») et sont sensibles à la multitude des problèmes complexes soulevés par la linguistique moderne, les pages de Maurice Bellet [51], souvent ardues à lire (on est loin du « texte clair » promis par la collection), s'efforcent de leur proposer une voie pour découvrir « le Christ inconnu ». Cette démarche est assurément nécessaire pour des esprits impliqués dans cet écheveau de problèmes, mais l'on ne peut s'empêcher de penser avec nostalgie à la parole de Jésus : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits » (*Mt 11, 25*).

*
**

L'ensemble que nous venons de parcourir donne un assez bon aperçu des courants de pensée qui agitent le monde théologique aujourd'hui. A côté de nombreux travaux de valeur, dans la droite ligne de la foi, il faut bien reconnaître aussi la présence, même chez des auteurs catholiques, d'orientations dangereuses [52]. On peut se demander d'où cela provient. Il y a sans doute de multiples réponses à pareille question. Mais l'une des plus fondamentales nous paraît avoir été formulée par Mgr Elchinger ; parlant de l'état de son pays, il déclare : « ... à l'heure actuelle ... ce qu'il y a de plus malade en France, c'est la philosophie. La théologie est malade parce que la philosophie est malade » [53]. Les ouvrages dont nous avons parlé ci-dessus ont montré, croyons-nous, la pertinence de ce jugement bien au-delà des frontières de la France.

Que l'on ne s'y méprenne pas : dans notre pensée, ceci n'est pas un plaidoyer inconditionnel pour le thomisme, malgré l'estime que nous lui gardons personnellement. Même dans les plus chaudes approbations qui lui ont été données, le Magistère a toujours maintenu que le donné révélé n'est lié de façon irrévocable à aucun système philosophique déterminé. On ne peut donc condamner

---

51. M. BELLET, *Au Christ inconnu*. Comment dire le nom du Christ avec la force des commencements dans un monde où il semble s'effacer, coll. Croire aujourd'hui, Paris, DDB - Montréal, Bellarmin, 1976, 19 × 13, 106 p., 172 FB.

52. Précisons que ceci vise seulement la théologie mise en œuvre dans ces écrits, non les convictions personnelles de leurs auteurs, qui se révèlent souvent plus orthodoxes que ce qu'ils publient. On peut se demander si ceci ne vient pas, en certains cas au moins, d'une réaction contre l'enseignement en partie sclérosé qu'ils ont reçu. Pour en rester à la christologie, les cours n'avaient guère mis en lumière que les prérogatives divines du Christ (que l'on pense aux « sciences » que les manuels lui attribuaient) ; quand ces auteurs redécouvrent sa pleine humanité et ne proclament que celle-ci, ils risquent de provoquer un nouveau déséquilibre (dont l'empreinte de la formation reçue les préserve peut-être personnellement) : c'est par là qu'ils deviennent des guides dangereux pour qui n'a pas ce contrepoids.

53. Cité dans l'ouvrage de la coll. *Les interviews*, Michèle LÉONARD *interroge* Mgr Léon-Arthur ELCHINGER. La Liberté d'un Evêque, Paris, Centurion, 1976, p. 146.

a priori ceux qui pensent que le thomisme a fait son temps. Mais il est une chose qu'ils ne devraient pas oublier : la philosophie de saint Thomas n'est pas un simple décalque de l'aristotélisme (pas plus qu'Augustin ne s'est contenté de recopier le néoplatonisme) ; le thomisme est devenu une philosophie chrétienne parce qu'en lui l'aristotélisme s'est laissé interpeller par la révélation chrétienne et s'est montré capable de s'ouvrir au mystère.

Cette démarche capitale est trop souvent omise par des théologiens bien intentionnés, soucieux de parler aux gens d'aujourd'hui un langage qu'ils comprennent davantage. L'instrument philosophique qu'ils empruntent à cette fin (consciemment ou, ce qui est plus grave, inconsciemment) n'a souvent pas encore été mis en question par le fait chrétien, il n'a pas fait la preuve de son aptitude à en tenir compte. N'en donnons qu'un exemple, pris en dehors des recensions de cette chronique.

Tel auteur constate que Jésus, dans l'Evangile, fait preuve d'une activité humaine pleinement unifiée et parfaitement équilibrée ; ceci, déclare-t-il, est incompatible avec une dualité d'intelligence, de vouloir, de liberté. Aussi la conclusion s'impose-t-elle : Jésus est (et n'est qu')une personne humaine. Il n'est pas difficile de déceler dans ce raisonnement, apparemment impeccable, un cartésianisme « préchrétien », un cartésianisme auquel on n'a pas encore demandé s'il était capable de parler du fait Jésus-Christ. A prendre le « je pense, donc je suis » à ras du sol, comme impliquant : « je pense humainement, donc je suis un homme *et je ne suis que cela* », on a, qu'on le veuille ou non, préjugé de la réponse : réglé de la sorte, cet outil conceptuel ne peut donner que la réponse pour laquelle il est programmé. L'erreur est dans le chef de son utilisateur.

Puisque nous parlons du thomisme, ajoutons qu'il est un point que le Docteur Angélique a bien mis en lumière et dont il a su tirer les conséquences dans sa réflexion. Pour le dire sous forme de boutade, saint Thomas est persuadé que Dieu est intelligent et que cela se voit dans ce qu'il fait. Cette intuition, il la met en œuvre en deux domaines surtout : pour lui, toute réalité créée a une intelligibilité interne (sa « nature », ce qui n'est en rien une notion statique), intelligibilité que nous sommes capables de découvrir jusqu'à un certain point, mais jusqu'à un certain point seulement. Et c'est la seconde intuition de saint Thomas : si Dieu est infiniment plus intelligent que nous (qui en douterait ?), ce qu'il est et ce qu'il fait, cela dépassera toujours notre capacité limitée de compréhension : cet au-delà, c'est le mystère, excès d'intelligibilité, « lumière aveuglante ». Et la meilleure preuve qu'il en va de la sorte, c'est qu'il suffit de situer le mystère à sa vraie place

(et Thomas y excelle [54]) pour que toutes ses conséquences s'en trouvent éclairées.

Avec la christologie, nous sommes au cœur du mystère chrétien, car c'est dans la personne de Jésus de Nazareth que nous est révélée la Trinité qui nous aime : le Père nous appelle à devenir, par l'Esprit, ses fils adoptifs dans son Fils unique, incarné pour nous communiquer la vie même de Dieu dans le concret de nos vies humaines, malgré le péché dont nous libèrent la mort et la résurrection du premier-né d'entre les créatures. Ceci, qui est le fond même de la foi, nous semble dangereusement laissé dans l'ombre par certains auteurs. Rares sont ceux qui, comme Hans Küng, posent brutalement la question : « Mais qui donc aujourd'hui, parmi les chrétiens, croit encore à sa divinisation ? » (nous citons de mémoire cette phrase qui a soulevé, en Allemagne, le tolle qu'elle méritait). Mais ne faut-il pas voir dans les solutions « trop courtes » qui ne font de Jésus qu'un libérateur, un modèle, l'exemple parfait de l'homme-pour-les-autres, une méconnaissance pratique de la divinité de Jésus-Christ, méconnaissance lourde de conséquences pour notre vie d'ici-bas [55] ? Comme le disait le Cardinal Daniélou, dans une de ces formules à l'emporte-pièce dont il avait le secret : « Si Jésus n'est pas Dieu, il ne m'intéresse pas ». Ajoutons : « Et si ce même Jésus n'est pas pleinement homme, il ne me sauve pas », et nous aurons retrouvé les deux thèmes complémentaires qui ont servi de guide aux Pères de l'Eglise dans leurs luttes contre les hérésies : aujourd'hui encore, ils restent le critère qui nous permettra de juger ce qui se dit et s'écrit sur Jésus de Nazareth, le Sauveur.

B 3030 Heverlee Léon RENWART, S.J.
St.-Jansbergsteenweg 95

---

54. Il suffit de se rappeler les systèmes ingénieux inventés pour « expliquer » la présence eucharistique et de les comparer à la position de saint Thomas : pour lui, la transsubstantiation est le changement radical de toute la substance du pain et du vin à la substance du corps et du sang du Christ (que l'on veuille bien remarquer que ceci situe et nomme le mystère, mais ne l'explique nullement) ; ceci admis, toutes les conséquences que la foi nous demande de tenir se comprennent parfaitement.

55. Ce n'est point parce qu'une certaine manière de prêcher l'au-delà a pu conduire au « mépris du monde » (encore qu'il y aurait beaucoup à dire pour nuancer cette affirmation, mais ce n'est pas le lieu de le faire) qu'il faut rejoindre purement et simplement les marxistes dans leur exaltation de notre avenir terrestre. On n'a jamais corrigé un excès par son opposé. Ce qu'il faut (et cela commence à se faire), c'est montrer qu'à l'image de l'incarnation le salut offert passe infiniment le progrès terrestre, mais ne s'obtient qu'à travers et au cœur même des efforts pour rendre meilleur un monde qui devra toujours aussi mourir à son péché.