NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

113 Nº 6 1991

Jésus de Nazareth, le Christ de Dieu. Chronique de christologie

Léon RENWART (s.j.)

p. 882 - 899

https://www.nrt.be/es/articulos/jesus-de-nazareth-le-christ-de-dieu-chronique-de-christologie-366

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Jésus de Nazareth, le Christ de Dieu

CHRONIQUE DE CHRISTOLOGIE

Classer les ouvrages analysés dans une chronique est toujours quelque peu artificiel. C'est le cas cette année encore. Un premier groupe présente, dans l'ordre chronologique, des monographies et des études historiques sur le développement de la christologie. Dans un second, on trouve des ouvrages centrés sur tel ou tel attribut du Christ. Le dernier, plus disparate, rassemble une christologie biblique et trois recueils d'articles.

- I -

Dans *Jésus-Christ selon saint Matthieu*[1], Michel Quesnel se propose de présenter une synthèse théologique. Car «si l'Église a canonisé depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne quatre évangiles et non pas un seul, c'est que la diversité des présentations est une composante essentielle de la christologie; prétendre trop rapidement les unifier relève d'un dogmatisme qui n'a rien à voir avec la Tradition au sens théologique du terme» (10). Matthieu est «un auteur au plein sens du terme, rédigeant son texte pour des destinataires donnés et dessinant le visage du Christ en conséquence» (205); il organise dans ce but les matériaux que lui fournit la tradition, orale ou écrite. À partir de ce créneau, Quesnel examine les noms et titres de Jésus, sa parole et ses gestes, ainsi que la manière dont il se situe par rapport à l'A.T. et au peuple juif. Après une étude des plans proposés pour cet évangile, l'A. s'interroge sur les sources de Matthieu, la personne de l'auteur, les destinataires de son œuvre et le milieu de vie dans lequel elle s'enracine. En conclusion, il tente «de situer la christologie matthéenne dans l'ensemble de la pensée théologique de Matthieu et d'apprécier son avenir» (221). Elle répond à une double situation de crise: le conflit avec la Synagogue et les tensions internes à la communauté. Le Christ exige du croyant, appelé à partager sa filiation divine, un comportement

1. M. QUESNEL, *Jésus-Christ selon saint Matthieu*, Synthèse théologique, coll. Jésus et Jésus-Christ, 47, Paris, Desclée, 1991, 23 × 15, 239 p., 119 FF.

fidèle à ses convictions jusque dans les petites choses. S'il en résulte une certaine raideur du personnage de Jésus, cette sévérité est compensée par l'affirmation constante de la présence du ressuscité à son Église. Interprète de la Tora, Jésus la hiérarchise en faisant des commandements de l'amour la norme de tous les autres. Enfin, l'interpénétration entre christologie et ecclésiologie est un trait dominant de cet évangile.

L'A. fait preuve d'une large érudition et d'une familiarité remarquable avec le texte évangélique. Dans ces pages à la portée de tout lecteur cultivé, le chapitre sur les noms et titres de Jésus et les pages consacrées à la Tora nous ont paru spécialement éclairants.

Dans *Gesù di Nazaret*[2], Salvatore A. Panimolle se propose de «jeter un pont» entre le dernier évangile et quatre textes de l'Église primitive. Une première partie présente en sept chapitres la christologie johannique, de la pleine réalité de l'humanité de Jésus à sa fonction révélatrice et salvifique et à son rôle fondateur de l'Église. Suivent quatre monographies. La *Didachè*, document catéchétique à but liturgique et pastoral, trahit une christologie très archaïque, qui insiste sur la condition céleste du *Kyrios* et fait à peine allusion à la vie terrestre de Jésus. Clément de Rome semble ignorer la doctrine du quatrième évangile, ce qui amène certains auteurs à dater sa *Lettre* à l'Église de Corinthe d'avant la parution de celui-ci; il utilise de nombreux titres christologiques: Serviteur de Dieu, Messie, Médiateur du salut et de la révélation, Seigneur, etc. Pour Ignace d'Antioche, «c'est le Christ qui est au centre de sa pensée, comme au cœur de sa vie» (Camelot); par sa profondeur et sa richesse, la théologie d'Ignace est celle qui se rapproche le plus des écrits johanniques. Sans atteindre à cette pénétration, la christologie du Pseudo-Barnabé, dont l'*Épître* n'est pas un traité doctrinal, insiste sur l'accomplissement de l'A.T. par le Christ et affirme clairement sa divinité. En appendice, l'A. présente une christologie «hérétique», celle du *Pasteur* d'Hermas. Ce texte est surtout connu pour sa doctrine de l'unique possibilité de rémission par la pénitence publique des péchés commis après le baptême. Mais il ne parle jamais de Jésus ni de Jésus-Christ et identifie le Fils de Dieu au Saint-Esprit. Le plus étonnant, c'est que pareille conception ne soulève à l'époque aucune protestation, malgré l'énorme diffusion de

2. S.A. PANIMOLLE, *Gesù di Nazaret* nell'ultimo evangelo e nei primi scritti dei Padri, coll. Studi e ricerche bibliche, Roma, Borla, 1990, 20 × 13, 451 p., 50.000 lires.

cet écrit. «La raison, cependant, en est simple: c'est le moraliste qui a toujours attiré l'attention, et à bon droit» (R. Joly).

Bien connu par ses études scripturaires, l'A. offre, dans ces pages fortement documentées, une bonne introduction aux premières expressions non canoniques du dogme christologique.

Le livre de Peter Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*[3], aborde un domaine à peine exploré, celui de la chrétienté paléo-syrienne, «pour laquelle on ne possède encore aucun ouvrage équivalent à l'étude d'A. Grillmeier sur Jésus-Christ dans la foi de l'Église» (65). La découverte, en 1838, de l'original syrien des *Démonstrations* permit de restituer au «Sage persan» la paternité de l'œuvre jusque-là attribuée à Jacques de Nisibe. Les écrits d'un auteur volontairement discret et la tradition postérieure ne livrent guère de renseignements à son sujet: il a vécu entre 270 et 350, a fait partie d'une communauté ascétique des «Frères (ou fils) de l'Alliance»; le titre de «sage» qui lui est attribué pourrait correspondre à une fonction ecclésiastique; c'est ce qu'on peut en dire.

Aphraate ne vise pas à l'originalité créatrice; il se veut «un fils fidèle de l'Église, fermement ancré dans sa tradition» (*Dem.*, XXII, 26). C'est précisément ce qui fait son intérêt, car la tradition dont il témoigne se distingue nettement de celle des Églises grecques et de leur effort pour exprimer rationnellement le dogme. Des huit chapitres de la thèse, les trois premiers situent l'œuvre dans son milieu (la chrétienté de la Mésopotamie du Nord), son époque (le règne des Sassanides) et les formes anciennes de la christologie syrienne (Tatien, Bardesane, les Odes de Salomon, l'Évangile et les Actes de Thomas, la Didascalie syrienne), puis présentent l'œuvre littéraire d'Aphraate et ses relations avec le paganisme du royaume perse et le judaïsme. Les cinq autres étudient sa christologie. La suite et l'imitation du Christ sont les thèmes fondamentaux d'une éthique monastique, imprégnée d'un inébranlable optimisme, toute orientée vers la pratique et exprimée dans une langue encore dépourvue de technicité. Ceci apparaît dans l'examen des thèmes christologiques, des noms et des symboles attribués au Christ et dans la présentation des grandes étapes de l'histoire du salut. Dans tous ces secteurs, «le Christ... n'est pas l'objet d'une recherche critique, mais celui d'une contemplation croyante. En christologie vaut le

3. P. BRUNS, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, coll. Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 4, Bonn, Borengässer, 1990, 23 × 16, XXIV-243 p., 48 DM.

primat de l'esthétique sur la logique, c'est une affaire de cœur et d'intelligence, non de raison froidement raisonnante» (178). En bon sémite, il accorde grande importance au nom: celui-ci est un élément constitutif de la personne; recevoir un nom équivaut souvent à une investiture, la révélation par Dieu de son nom est la manifestation de sa volonté de se rendre proche de nous.

Que cette théologie «poétique» ait ses inconvénients et ses limites, l'A. n'en disconvient pas. Si elle met bien en lumière les personnes divines, elle ne dit rien sur la manière dont on peut penser leur nécessaire unité. Aphraate utilise pour l'Incarnation l'image, courante à son époque, du «vêtement» (le Christ revêt notre humanité), mais sans tomber dans le docétisme, car il marque nettement la réalité des souffrances du Calvaire.

Une expression chère au Sage persan aidera à saisir l'intérêt de ce travail, bien mené à partir d'une très large documentation: une perle peut se contempler sous plusieurs angles. Notre théologie occidentale, fort intellectuelle et portée à l'abstraction, redécouvre la richesse des images et des symboles et le rôle irremplaçable de la mise en pratique de la foi que l'on professe. La théologie d'Aphraate lui sera un bon stimulant, car elle est une illustration parlante de l'adage *lex orandi, lex credendi.*

Pour situer *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*[4], Charles Kannengiesser présente d'abord son hypothèse de travail: il date des environs de 325, soit peu après le début de l'épiscopat d'Athanase, le double traité *Sur l'Incarnation du Verbe — Contre les Ariens* et considère comme inauthentique la troisième partie de celui-ci. Un second chapitre tire les conséquences de ce choix pour la présentation de la christologie: il situe celle-ci par rapport aux positions de Clément d'Alexandrie, Origène et Arius, trois grandes figures de l'École d'Alexandrie. Un troisième chapitre précise comment Athanase se situe par rapport à la thèse d'Arius sur la naissance du Verbe. Arius avait apostrophé le vieil évêque Alexandre (prédécesseur d'Athanase) plus ou moins en ces termes: «Non, père Alexandre, tu n'as pas le droit de dire: 'Toujours Père, toujours Fils'»; la condamnation portée contre lui à Nicée (325) et la définition du «consubstantiel» (*homoousios*) ne ramenèrent la paix ni dans l'Église, ni dans l'Empire. Athanase payera sa fidélité à la foi traditionnelle par plusieurs exils.

4. Ch. KANNENGIESSER, S.J., *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie,* coll. Jésus et Jésus-Christ, 45, Paris, Desclée, 1990, 23 × 15, 200 p.

À cette époque, l'Église est à la recherche d'un langage technique pour approcher les mystères fondamentaux de la foi. Chez Origène et plus encore chez Arius, les présupposés philosophiques tendent à primer sur la foi vécue. Marqué par le dualisme platonicien, Origène estime que toutes les âmes ont été créées dès l'origine; par suite d'une faute, elles tombèrent dans la matière; le Logos (Verbe) éternel résolut de partager leur odyssée en assumant la seule âme restée indemne de cette chute; par son intermédiaire, il prit un corps individuel semblable au nôtre. Ce rôle de l'âme humaine disparaît chez Arius et chez Athanase. Arius s'inspire des spéculations plotiniennes sur l'Un (qui est le seul vrai Dieu) et sur les émanations successives, sources d'êtres de moins en moins parfaits: les derniers d'entre eux, les hommes, sont englués dans la matière. Tel que Kannengiesser le campe, Athanase, sans ignorer les courants philosophiques de son époque et de son milieu alexandrin, apparaît avant tout comme un pasteur proche de son peuple et vivant avec lui la foi chrétienne proclamée dans la liturgie. Aussi est-ce d'abord aux Écritures qu'il recourt pour étayer ses affirmations; il explicite d'ailleurs les principes selon lesquels celles-ci doivent être correctement interprétées, chacune selon son genre.

Dans cette étude, l'A. fait preuve d'une grande familiarité avec Athanase et ses écrits. Il signale deux points sans pouvoir les développer: l'un est une limite du langage, l'autre concerne la transmission de l'œuvre. Athanase ne parle pas de l'âme humaine du Christ. Il se borne à tenir fermement, contre Arius, la parfaite divinité du Christ et, avec lui, la réalité de sa mort rédemptrice. Quand se posera la question du comment de cette union, ses textes, interpolés et complétés par des partisans d'Apollinaire de Laodicée et déposés en cet état dans la bibliothèque officielle de l'évêque, seront au centre de la controverse. L'histoire de ces interpolations et de leur répercussion sur l'image traditionnelle d'Athanase reste encore à écrire. Ce travail long et difficile confirmera sans doute qu'Athanase est avant tout le pasteur que décrivent ces pages.

Le volume *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 441*[5] est une invitation «à l'exploration de la vallée du Nil jusqu'à ses sources». C'est dire l'intérêt de cette recherche en terrain pratiquement inconnu: les développements de la foi au Christ

5. A. GRILLMEIER, S.J., *Jesus der Christus im Glaube der Kirche,* Bd. 2/4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451,* unter Mitarbeit von Th. HAINTHALER, Freiburg, Herder, 1990, 24 × 16, XXIV-436 p., 84 DM.

dans ces régions, de Chalcédoine à l'entrée en scène de Mahomet.

Alexandrie, «la ville qui aime le Christ» selon le mot de Sévère d'Antioche, devient la citadelle de l'antichalcédonisme avec les Patriarches Timothée Aelure et Théodosius. Elle se donne une hiérarchie autonome (copte) après que l'Empereur Justinien y ait installé un patriarche chalcédonien (melkite). Pour mettre en valeur les nuances de la christologie vécue par cette Église, les AA. présentent aussi les écrits de ses érudits: des poètes, comme Nonnus de Panopolis, des exégètes, tels le prêtre Ammonius et le diacre Olympiodore, et le philosophe et théologien Jean Philoponos. Un chapitre situe encore Cosmas Indicopleustes et la christologie de sa *Topographia christiana.*

Les récentes découvertes de manuscrits en Haute-Égypte (à Nag Hammadi notamment) révèlent l'existence d'une «province christologique copte» et permettent déjà de décrire les grandes lignes de ses croyances. L'initiateur fut l'Archimandrite Schenoudi le Grand, fondateur de la littérature théologique copte et higoumène du «Monastère Blanc». Ces pages décrivent sa christologie, telle que la révèlent les textes déjà publiés. Ceux-ci obligent à revoir le jugement de J. Leipoldt lui attribuant une piété «vide», dont le Christ est pour ainsi dire absent, et à reconnaître au contraire en lui un «compagnon» de Dieu et un ami du Christ (*sodalis Dei et Christi amicus*). Son influence fut prolongée par celle de son successeur, l'Archimandrite Besa. L'étude des textes liturgiques fournit un éclairage complémentaire sur la foi vécue de ces milieux.

La Nubie de l'époque, comprise *grosso modo* entre la première cataracte du Nil et le confluent de ses deux branches, fut d'abord l'objet d'une pénétration silencieuse par les ermites et leurs monastères, puis elle bénéficia de plusieurs campagnes missionnaires au VI^e^ siècle. L'étude des témoignages iconographiques et liturgiques révèle, entre autres, la présence d'une grande dévotion à la Croix.

L'Éthiopie, où l'annonce de l'Évangile débute au IV^e^ siècle, présente l'une des réalisations ecclésiastiques les plus étonnantes et les plus bigarrées. La vie de foi, le rituel, les coutumes témoignent d'emprunts aux traditions des grandes Églises voisines, mais aussi au judaïsme et à des pratiques surprenantes. Ceci pose de nombreux problèmes, auxquels les AA. s'efforcent de répondre dans la mesure des renseignements actuellement connus.

À plusieurs reprises, les AA. relèvent les malentendus tragiques qui ont eu pour conséquence des divisions encore existantes et les jugements péjoratifs injustifiés de certains érudits. Ainsi Timothée

Aelure et Léon le Grand professent l'un et l'autre leur foi en un Christ unique, le même consubstantiel au Père selon la divinité, le même consubstantiel à nous selon l'humanité, sans division ni confusion. Ce qui les sépare, c'est une autre approche du mystère et un vocabulaire où les mots ont un sens différent. Le *Tomus Leonis* insiste sur la réalité des natures et la distinction de leurs opérations: «l'une et l'autre faisant en communion avec l'autre ce qui lui est propre» (DZ-SCH 294). Pour Timothée, «il n'y a pas de nature qui ne soit aussi une hypostase et pas d'hypostase qui ne soit une personne» (cité p. 33). Cette incompréhension amène la Grande Église à rompre la communion avec Timothée et celui-ci à faire figurer Léon en bonne place dans son catalogue des hérésiarques.

C'est toujours avec joie que l'on salue la continuation du monumental travail entrepris par le P. Grillmeier. Par sa précision, sa large information, la prudence de ses conclusions dans le domaine des nouvelles recherches, ce volume mérite tous les éloges décernés à ses prédécesseurs. Souhaitons que les auteurs et leurs collaborateurs nous donnent bientôt les trois tomes encore promis: ceux-ci nous mèneront, pour l'Orient, jusqu'à l'apparition de l'islam, pour l'Occident, jusqu'à la fin du VIII[e] siècle.

Préparé depuis une bonne quinzaine d'années par des cours et des articles, *Le Christ de la philosophie*[6], de Xavier Tilliette, S.J., se propose d'établir, à partir de ces matériaux, «l'idée et la possibilité d'une christologie philosophique». Dans un premier temps, heuristique, en six chapitres, l'A. définit l'environnement, défend l'idée contre l'exclusivisme religieux qui s'adjuge le monopole philosophique, précise ses deux versants éthique et spéculatif, étudie son développement dans l'identification du Christ en parfait philosophe (aspect éthique) et dans l'index transcendantal de l'*Idea Christi* (aspect spéculatif), puis s'essaie «à une synthèse précaire difficile» en examinant la conscience et la science du Christ. Une seconde étape, topique, tente en quatre chapitres d'illustrer la doctrine par l'exemple: elle considère le Prologue johannique, l'Hymne des Philippiens, le Sermon sur la montagne, le Vendredi Saint spéculatif.

Dans les délicats équilibres, souvent rompus, entre foi et raison, il faut éviter tout autant «un Christ sans christologie (le maître, la belle âme, le génie religieux) (qu'une) christologie sans Christ,

6. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Prolégomènes à une christologie philosophique, coll. Cogitatio fidei, 155, Paris, Éd. du Cerf, 1990, 22 × 14, 293 p., 145 FF.

qui développe l'Idée du Christ» (258). Certes la philosophie, vouée à la tâche de comprendre, s'intéresse essentiellement à cet aspect. «L'importance du Christ philosophique... ne saurait être sous-estimée; elle répond moins à l'énigme de l'Homme-Dieu trouvée dans l'historicité qu'à un obscur besoin ou à une aspiration mal analysée de la science métaphysique» (259). «Le point asymptotique de conjonction de la christologie (du Christ comme christologie vivante) et de la philosophie, aussi bien comme *ethos* que comme gnose, plus d'une fois entrevu dans ces pages, serait donc le pôle de toute christologie qui se présente comme philosophique» (261). En effet «l'harmonie préétablie entre l'homme pensant, sa philosophie, et le Christ atteste la comprésence du Christ à la philosophie» (263). Dans celle-ci «le Christ... n'est fragmenté que par le fait de la particularité des pensées et des systèmes, qui le plus souvent le retiennent involontairement prisonnier. Or c'est ce Christ captif qu'une christologie philosophique, consciente de sa tâche spécifique, s'efforce de délivrer» (265) Relevons encore que les relations de la religion et de la philosophie ne sont jamais à sens unique: «La réflexion philosophique sur l'être mystérieux du Christ profite aussi à la christologie théologique... Il s'agit des grandes catégories humaines comme le temps, l'intersubjectivité, la mort... à réverbérer ou à profiler sur la personne du Christ... Cet aspect a été peu exploré; ...il nous importe maintenant de le signaler comme la plus authentique christologie philosophique, à peu près tout entière à faire» (261). L'on aboutira de la sorte à montrer que «l'Incarnation n'est pas la trace d'un pas divin sur une route intemporelle, c'est l'insertion d'un drame humain dans une destination éternelle» (271).

Nous avons largement donné la parole au P. Tilliette pour présenter ses conclusions; nous espérons seulement n'avoir pas trop déformé, en la résumant, une pensée riche et nuancée. Sans être toujours de lecture facile, malgré le talent de l'A., ces pages méritent l'effort qu'elles demandent.

Michel Dupuy, P.S.S., se propose d'apprécier l'insistance mise par le courant traditionaliste sur *La royauté du Christ*[7]. L'enquête qu'il mène se limite aux deux derniers siècles, car «il est patent que le XIX^e^ et le XX^e^ siècles constituent un cadre culturel très net» (9), marqué par la profonde rupture causée par la Révolution française. L'A. cite largement l'œuvre de Louis Pie, prêtre, évêque,

7. M. DUPUY, *La royauté du Christ*, Lumières sur le traditionalisme chrétien, coll. Jésus et Jésus-Christ, 46, Paris, Desclée, 1990, 23 × 15, 176 p., 95 FF.

puis cardinal, «un des hommes qui ont le mieux exploité cette résonance religieuse du vocabulaire royal» (9). L'ouvrage comporte quatre parties de longueur inégale. La première et la plus développée expose les thèses relatives à la royauté divine, celle du Père et celle du Christ, et en relève les thèmes majeurs: règne social, place de l'Église et de ses missions, rapport au culte eucharistique, etc. La seconde présente les revendications des traditionalistes et leurs arguments en faveur de la royauté de Dieu, du Christ et de son Église. La troisième donne brièvement la parole à six théologiens (Boulgakof, Barth, Bonhoeffer, Brunner, Cardonnel, Moltmann) dans leur mise en question de ces thèmes. Une quatrième partie s'essaie à une appréciation nuancée des apports ainsi recueillis. Elle examine successivement la puissance de Dieu, son rôle dans la création, la kénose, la transcendance et la royauté divines. L'A. conclut: «La royauté divine... est.. pour la théologie actuelle un sujet névralgique. À l'ignorer, on se priverait d'un éclairage indispensable (et faisant partie de la Révélation) sur les questions les plus brûlantes concernant la laïcité et on laisserait les expressions à succès comme 'la souffrance de Dieu', 'l'humilité de Dieu' ou 'la faiblesse de Dieu' favoriser les équivoques» (160).

Ce travail est remarquable à plus d'un titre. D'abord, il joint à une information large et solide le souci de respecter la pensée des auteurs. Dans une page savoureuse, Dupuy décrit le danger de «construire minutieusement une cible pour s'amuser ensuite à la ruiner»: il y suffit de recueillir et de rapprocher les expressions outrées en oubliant qu'elles «ne sont ...que des éclairs jaillissant de discours foudroyants, trop oratoires pour que chaque mot en soit pesé» (8). Soucieux d'objectivité, il veille à préciser le sens des termes employés. Il relève par exemple la difficulté de traduire en français les mots de *basileia* et de *regnum*, qui peuvent signifier royaume, royauté ou règne: or le choix entre ces traductions «n'est pas neutre» (9). Il tient compte de la coloration que les mêmes termes prennent dans un milieu culturel déterminé, en fonction des événements qui s'y déroulent: roi, royauté, royaume n'évoquent plus les mêmes images au temps du Roi-Soleil, sous la Restauration ou durant la République. Plus digne encore d'éloge est son profond sens de Dieu et des limites de tout vocabulaire humain pour en parler: «Malheureusement, bien des présentations méconnaissent, consciemment ou non, les entraves de l'analogie et se laissent aller à raisonner sur Dieu et à imaginer Dieu aussi hardiment qu'un frère jumeau» (143). Ceci l'amène à rejeter la «libre limita-

tion de soi» par Dieu dans sa création. L'Écriture Sainte l'ignore (147), à bon droit d'ailleurs, car il n'y a de limites qu'entre réalités du même ordre (143).

Nous avons regretté le rejet en fin de volume des notes, importantes pour une juste appréciation des citations; avec les moyens modernes, les mettre au bas des pages n'offre aucune difficulté, ni technique ni financière.

- II -

Nous sommes heureux de présenter, dans *Jesucristo, el único mediador*[8], la traduction espagnole du maître-livre de Bernard Sesboüé, S.J. (cf. *NRT,* 1989, 908). Dans ce premier volume, consacré à la problématique et à une relecture doctrinale du «scandale de la croix», l'A. examine d'abord le malaise contemporain devant l'idée de la rédemption et ses explications, puis les catégories employées au cours des temps pour en faire la théologie. Si chacune d'elles révèle un aspect positif du dogme, toutes ont besoin d'une «conversion» qui écarte les déviations dues à l'imperfection du langage humain appliqué aux réalités divines. Faute de l'avoir fait, «le vrai scandale (de la croix) a été comme occulté par de faux scandales abusivement ajoutés par les hommes» (38). Une image peut fournir une analogie valable, mais elle induit aussi des effets de sens spontanés, justes ou erronés, qui appellent la critique. Par exemple, la notion de rançon, telle que l'emploie l'Écriture, met bien en lumière la générosité d'un amour «qui y met le prix», mais se demander à qui ce prix aurait été payé, c'est «filer la métaphore» et aboutir à des réponses absurdes à une question qui ne se posait pas.

Un second tome développera la synthèse terminale de ce volume et montrera que c'est autour de l'idée de médiateur qu'il convient d'organiser la théologie de la rédemption. Il vient de paraître (Desclée,1991).

Der Gesalbte[9] (L'Oint), de Martin Karrer, est consacré à un titre devenu un nom propre de Jésus. L'opinion généralement reçue y

8. B. SESBOÜÉ, S.J., *Jesucristo, el único mediador.* Ensayo sobre la redención y la salvación. T. I. Problemática y relectura doctrinal, coll. Koinonia, 27, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1990, 22 × 14, 420 p.

9. M. KARRER, *Der Gesalbte,* Die Grundlagen des Christustitels, coll. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 151, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 24 × 16, 482 p., 138 DM.

lisait essentiellement une allusion à la tradition juive selon laquelle un Messie souverain, d'ascendance royale, était attendu pour la fin des temps, mais ces vues conduisaient à nombre d'apories. Un examen sur nouveaux frais s'indiquait donc. Après un bref panorama des essais actuels, l'A. recherche d'abord les emplois du terme en liaison avec le rôle ou la personne de Jésus dans le N.T. et les documents de l'Église ancienne, ainsi que l'origine et le rôle de la variante *chrestos*. Il étudie ensuite l'arrière-fond de cet usage: onction des rois (non reprise à l'époque des Asmonéens et des Hérodiens), onction sacerdotale, autres usages de l'huile et des onctions dans le culte, contexte païen. Il précise le cadre dans lequel le judaïsme a situé et développé cette notion et comment il en est arrivé à présenter les «oints du Seigneur» des temps anciens comme des agents éminents et exemplaires de l'action de Dieu en faveur d'Israël et à étendre l'onction au peuple tout entier. Il examine enfin les développements de l'usage chrétien dans les premières communautés et le rôle de ce titre dans la christologie du N.T. et de l'Église primitive ainsi que le défi que représentèrent les conceptions gréco-romaines de l'onction en vue de l'immortalité et de la divinisation.

M.K. conclut qu'il est douteux, voire improbable, que l'appellation de Messie ait été appliquée à Jésus durant sa vie terrestre par ses disciples ou ses adversaires. Loin d'atténuer la valeur du titre lorsqu'il lui sera attribué, ceci la renforce. Pour le montrer, M.K. étudie l'expression *Christos apéthanen* ; cette formule, apparue comme réponse immédiate à la mort de Jésus, doit, dans son sens premier, se traduire: «Oint était celui qui mourut (*Gesalbte was er, der starb*)» (406). Elle renferme le noyau de la compréhension néo-testamentaire de la messianité de Jésus, l'affirmation que celui qui fut mis à mort réalise personnellement le sens atteint par ce concept à l'époque: il est, à titre personnel et de façon inégalable, l'envoyé proche de Dieu et uni à lui.

Menée avec grand soin, cette enquête rassemble et discute un matériel considérable; elle constitue un document de première valeur pour la compréhension d'un titre essentiel de notre Sauveur.

Ses recherches en christologie ont amené Vincenzo Battaglia à la conviction que la structure de ce traité est centrée sur la croix (*staurocentrica*). Tel est le fil conducteur de *Gesù crocifisso. Figlio di Dio*[10]. Cet ouvrage présente successivement le Crucifié comme

10. V. BATTAGLIA, *Gesù crocifisso, Figlio di Dio*, coll. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 30, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1991, 24 × 17, 226 p., 30.000 lires.

icône de la gloire de Dieu, selon la vision johannique, comme bien-aimé de Dieu dans son abandon même, comme icône de l'amour de Dieu, comme sommet de l'extase de la Trinité. «L'itinéraire parcouru par nous nous a ainsi conduit à reconnaître et à contempler Jésus abandonné sur la croix par amour pour nous dans son rôle d'image parfaite et de parole définitive de Dieu» (199).

Tout imprégnée de références à l'Écriture, cette réflexion s'appuie également sur les Pères, les docteurs médiévaux et les auteurs récents qui ont traité le thème. Elle nous semble se dérouler à l'intérieur de l'option, courante dans l'Église latine, qui assigne la rédemption comme motif à l'Incarnation. L'A. interprète, par exemple, *Col 1*, 18-20 comme concernant la nouvelle création. Vatican II, notamment en *LG, 2*, lit dans ce même texte l'unique plan divin sur la création: offrir aux hommes la participation à l'amour trinitaire, dans le Verbe incarné, malgré le péché. Cette vue, plus traditionnelle en Orient, fonde mieux la valeur théologique de l'activité humaine terrestre (aspect que nous n'avons pas découvert dans le livre) et révèle un amour de Dieu plus positivement orienté vers la bonté «inchoative» de la création et le rôle confié à l'homme dans son achèvement. Il reste que cet amour a poussé Jésus, par fidélité à sa mission vivificatrice (*Jn 10*, 10), à l'obéissance jusqu'à la mort de la croix (*Ph 2*, 8). La contemplation aimante du Christ crucifié, que nous offrent ces pages vigoureuses, garde donc sa valeur, alors même que le point de vue rappelé par Vatican II l'éclaire d'une lumière plus profonde et la situe dans un ensemble plus vaste.

Dans la préface de la nouvelle édition de *Jésus devant sa vie et sa mort*[11], Jacques Guillet s'explique sur les motifs qui l'ont amené à renoncer à une refonte: «Il m'a semblé que ce travail considérable n'aurait finalement pas apporté grand-chose de neuf à l'original. Sinon un ensemble d'informations, que cette préface précisément voudrait rassembler» (III); elles rendront service aux chercheurs. Mais l'essentiel, toujours valable, de l'ouvrage consistait à rechercher dans le texte sacré ce qu'il révèle de la conscience humaine de Jésus. Comprendre la psychologie d'autrui est toujours chose difficile, même lorsqu'on aborde ce travail avec sympathie et pénétration; il est inévitable que l'A. s'implique peu ou prou dans le portrait qu'il esquisse. Dans le cas présent, la difficulté s'accroît, car celui qui mène une vie humaine en tout semblable à la nôtre,

11. J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, coll. Théologie, Paris, Desclée de Brouwer, ²1991, 22 × 14, VI-253 p., 98 FF.

hormis le péché, est personnellement Dieu. C'est dire l'intérêt, mais aussi la limite incontournable, de l'entreprise. Ces pages découvrent dans les textes évangéliques la pédagogie de Dieu soumettant son propre Fils à l'accomplissement du temps: lent éveil des consciences chez ceux qui l'entourent, mais aussi évolution et croissance de Jésus lui-même. Il se sait assurément le Fils du Père, mais il le sait humainement, d'une façon nécessairement liée au développement progressif de ses facultés. Qu'il soit assuré de sa mission n'implique nullement la connaissance préalable du déroulement de son destin; sa conscience domine l'avenir, mais le laisse tout entier disponible à l'événement qui le sollicite. Relever les indices de ceci et les interpréter est une tâche délicate, dont l'A. s'acquitte avec bonheur. Malgré les réserves émises par des exégètes sur la manière dont certaines interprétations découlent du texte évangélique, le livre reste, dans l'ensemble, une introduction remarquable à la lecture des évangiles et à une approche savoureuse du mystère de la conscience de Jésus.

Dans *Dieu, sacrifice éternel*[12], Philippe Ferlay se propose de «retrouver le mystère trinitaire comme mystère central de l'expérience chrétienne (dans) une démarche... surtout attentive à l'expérience spirituelle, même si elle se veut fondée sur un cheminement méthodique et précis» (10). Il divise son ouvrage en trois parties. Les «problèmes fondamentaux» présentent l'unité toute-puissante de Dieu, la logique interne de la confession de foi, le rapport entre révélation trinitaire, création et mystère de la Parole, puis les anges comme serviteurs de la gloire divine, enfin le mystère du temps. Dans la section «Trinité et christologie», l'A. montre en Jésus le témoin du Père, le révélateur de la Trinité dans la Pâque et dans le mystère du cœur transpercé, ainsi que le lien entre le mystère trinitaire et la connaissance du Ressuscité. Dans «Trinité et humanisme», il se demande s'il peut y avoir une expérience humaine de Dieu et ce que deviennent nos morts devant lui.

Ceci l'amène à rencontrer un problème crucial: comment parler du vrai Dieu, tel qu'il se révèle en son mystère? Ph. F. rejette à bon droit une divinité impersonnelle ou le Dieu impassible, se désintéressant de l'univers, auquel il se contente de donner la «chiquenaude initiale». Mais comment viser plus correctement celui qui s'est révélé à nous en Jésus? Il ne nous semble pas que les expres-

12. Ph. FERLAY, *Dieu sacrifice éternel*, coll. Méristème, Paris, Nouvelle Cité, 1990, 21 × 14, 238 p., 190 FF.

sions proposées dans ces pages y réussissent vraiment. Serions-nous devant «le mystère d'une union sacrificielle, où le Père et le Fils s'offrent continuellement l'un à l'autre dans l'oblation vivante de l'Esprit» (10, 43, 106,...)? On nous prévient que ce «sacrifice» doit être compris sans «connotation doloriste» (56, cf. 162), mais ne faudrait-il pas ajouter qu'on ne peut pas davantage l'employer au sens étymologique, celui d'un acte par lequel la créature reconnaît la toute-puissance de son Créateur? Il en va de même pour la «pauvreté absolue» de celui qui est la source de tout et possède la richesse suprême d'exister par lui-même. Quant à la kénose entre les Personnes divines, que nous sommes invités à de multiples reprises à contempler (27, 122,...), ce terme grec ne doit pas faire illusion: l'Écriture l'emploie pour l'abaissement humain du Verbe incarné, mais on voit mal quel sens cet «anéantissement» pourrait avoir à l'intérieur de la Trinité. Ne faudrait-il pas chercher d'autres mots pour viser plus correctement ce que l'A. pressent? ou, plus simplement, ne serait-il pas indiqué d'en revenir aux termes mêmes du donné révélé: Dieu aime tellement les hommes qu'il donne son Fils pour notre salut, parce qu'il est amour? Ce point de départ solide, où nous sommes sûrs que les mots ont un sens (cf. 186), ne suffirait-il pas à fonder tout ce que l'A. dit de pleinement valable sur les conséquences de ce mystère pour la vie chrétienne?

Le grand mérite de ces pages reste néanmoins d'avoir attiré l'attention sur ce point fondamental de notre foi et son importance pour notre vie chrétienne.

- III -

Dans *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús*[13], Xabier Pikaza reprend le schème de son essai de christologie biblique, *Los origines de Jesús* (1976). Une première partie, s'appuyant sur les Synoptiques, présente Jésus de Nazareth comme Messie; elle le situe parmi les envoyés de Dieu en temps de crise: c'est un prophète puissant, donnant les signes de la venue du Royaume, un maître de sagesse, surtout dans ses paraboles; l'envoyé qui s'engage consciemment dans son œuvre jusqu'à la mort en croix. La seconde partie, basée principalement sur saint Paul, montre, dans celui que le Père a ressuscité

13. X. PIKAZA, *El Evangelio. II. Vida y pascua de Jesús,* coll. Teología Bíblica Cristiana, 2, Biblioteca de Estudios Biblicos, 75, Salamanca, Ed. Sígueme, 1990, 22 × 14, 442 p.

d'entre les morts, l'homme parfait, second Adam, dont la mort et la résurrection fondent la communauté messianique de l'Église et sont à l'origine de la nouvelle création, salut de l'univers entier: Jésus ressuscité est le Seigneur, le révélateur de la paternité divine et l'autorité qui fonde notre liberté.

Dans l'intention de l'auteur, ce volume est le premier d'une série qui comprendra: «L'action des chrétiens», sur le contenu du message messianique de Jésus; une «Christologie», prenant son point de départ chez saint Jean et s'efforçant d'éclairer le contenu et la portée des affirmations traditionnelles sur la divinité et l'humanité de Jésus-Christ; une «Pneumatologie», conçue comme fondement de l'Église et de ses sacrements et enfin une réflexion méthodologique en forme de «Théologie fondamentale», qui couronnera l'ensemble.

Ce qui rend particulièrement intéressants ce travail et les prolongements que l'A. espère lui donner, c'est la volonté de se situer à un niveau intermédiaire entre l'étude exégétique et la christologie systématique, afin de mettre ainsi à la portée des chrétiens les richesses étudiées de façon plus technique par ces spécialités.

Des six études rassemblées par Dermot A. Lane dans *Christ at the centre*[14], les deux premières précisent la signification biblique et théologique du Règne de Dieu, thème central de l'enseignement et de la praxis de Jésus; la troisième resitue la croix dans l'ensemble de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ; la quatrième approfondit le thème de la résurrection; la cinquième esquisse une théologie du mystère pascal, notamment en ce qui concerne la possibilité d'une résurrection inchoative dès après la mort; la dernière dégage les conséquences de l'Incarnation pour l'humanité et l'univers (ce qui est le fondement théologique de l'écologie).

L'A. aborde avec lucidité des questions de grande actualité. Il le fait avec le souci de comprendre les interrogations et les difficultés de notre temps et s'efforce, souvent avec bonheur, d'orienter, grâce aux recherches actuelles, vers des réponses chrétiennes. Par les pistes qu'elles ouvrent, ces pages sont toujours stimulantes, même lorsqu'elles ne convainquent pas entièrement.

Il est un point toutefois où nous avons peine à marquer notre accord. Dans un louable désir de reconnaître à Jésus une véritable nature humaine insérée dans notre histoire, Lane nous semble ne

14. D.A. LANE, *Christ at the centre. Selected Issues in Christology*, Dublin, Veritas, 1990, 21 × 14, 165 p., £ 7.95.

pas percevoir le danger de certaines affirmations ou de certains silences. Ainsi, il situe l'autocommunication de Dieu dans l'Incarnation parmi les autres présences divines dans la création et le peuple élu sans marquer assez, croyons-nous, la différence entre l'entrée en dialogue avec des personnes humaines et la présence personnelle du Fils dans une nature humaine. De même il insiste sur le rôle réel de l'entourage proche et lointain de Jésus dans sa formation humaine, mais il laisse dans l'ombre le noyau central à partir duquel se développe celle-ci, chez Jésus comme en chacun de nous. Or Jésus a humainement conscience d'être le Fils; le comment nous échappe, car il est lié au mystère de l'Incarnation. Tout ce que nous pouvons en dire, c'est qu'il sait humainement qui il est. Qu'il ait eu besoin, comme chacun de nous, de toute une éducation pour devenir capable de le dire n'empêche pas qu'il le sache dans sa conscience «spontanée» et que celle-ci commande de façon décisive son épanouissement humain. Faute de rester attentif à ces points, nous craignons fort que l'on n'approche dangereusement de l'adoptianisme, ce qui n'est assurément pas l'intention de l'auteur.

Sous le titre *Jésus: Christ universel?* [15] paraissent les Actes du Congrès de 1989 de la Société canadienne de théologie. On s'y proposait une double question: «examiner le sens que peut revêtir dans ces circonstances (actuelles) l'affirmation croyante qui confesse l'universalité de la figure de Jésus, ...être attentif à la manière dont les expériences et les milieux les plus divers s'approprient cette figure» (8). Les thèmes abordés dans une douzaine d'exposés couvrent un champ particulièrement vaste. L'exégèse examine le verset de *Jn 1,* 14: «Et le Verbe s'est fait chair»; en trois travaux, la théologie systématique aborde le rapport entre la singularité de Jésus et l'universalité du Christ, son rôle de sauveur unique, et la position de Nicolas de Cues sur ce point; en spiritualité, deux études sont consacrées au christocentrisme spirituel et au Christ face à la souffrance humaine, et une troisième, un essai liturgique, au «Christ Avenir». On trouve encore un essai de christologie non sexiste, une étude anthropologique sur la place de Jésus dans les croyances de Amérindiens, une exploration de l'art religieux contemporain, l'examen d'œuvres littéraires à prétentions scientifiques et une

15. *Jésus: Christ universel?* Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus, Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 27 au 29 octobre 1989, édit. J.-Cl. PETIT et J.-Cl. BRETON, coll. Héritage et projet, 44. Montréal, Fides, 1990, 22 × 14, 270 p.

description des ésotérismes actuels, résurgence de la gnose des premiers siècles.

Dans cet ensemble riche et varié, tout n'a pas la même valeur; tout n'intéressera pas également le lecteur, mais chacun pourra faire bonne récolte de renseignements, de réponses... et de questions. Nous avons personnellement relevé deux points. Dans la discussion sur l'unicité du Sauveur, un chrétien peut-il «se demander si la médiation de Jésus le Christ n'a pas pris au cours des siècles un caractère absolu, au point de laisser dans l'ombre l'Absolu lui-même» (Camil Ménard, 77)... Si le plan du Père céleste est d'élever les hommes à la communion divine (cf. *LG*, 2) dans son Fils incarné, celui-ci n'a-t-il pas nécessairement le même caractère absolu que son Père? Le problème que soulève la phrase citée ne concernerait-il pas plutôt la visibilité de cette médiation dans et par l'Église? C'est le problème de l'adage «Hors de l'Église, point de salut» et de l'interprétation étroite qu'il a parfois reçue. En situant l'Église comme le sacrement du salut, Vatican II a sans doute ouvert une porte, derrière laquelle on risque de retrouver la vérité profonde pressentie par Rahner dans l'expression, si critiquée et si souvent mal comprise, du «chrétien anonyme». Dans la critique, fort bien menée par Jean-Paul Michaud, de l'ouvrage pseudo-scientifique de G. Messadié, on trouve une bonne présentation de l'état actuel des études sur les manuscrits de Qumran et l'Évangile de Thomas, documents dont Messadié et d'autres exagèrent la portée.

Dans *La Utopía de Jesús* [16], Juan Mateos réunit six conférences prononcées dans différents cercles d'études théologiques. La première décrit la différence entre les prophètes de l'A.T. et Jésus le Messie. La seconde et la troisième précisent la qualité de l'engagement chrétien en comparant le baptême de Jean et celui de Jésus ainsi que la nouvelle naissance que procure ce dernier. La cinquième analyse le critère de vérité et le charisme d'enseignement dans le N.T. Une sixième traite la question, pratiquement non résolue, de la valeur permanente de l'A.T. pour le chrétien.

L'A. aborde des problèmes importants. Il insiste à bon droit sur le nécessaire engagement du chrétien, personnellement et en groupe, en faveur du prochain, spécialement des plus démunis. Nous aurions aimé qu'il précise plus clairement que Jésus est le propre Fils de Dieu, incarné pour nous, et que l'Esprit qu'il nous envoie est lui aussi une Personne divine.

16. J. MATEOS, *La utopía de Jesús*, coll. En Torno al Nuevo Testamento, 8, Córdoba, Ed. El Almendro, 1990, 21 × 13, 173 p., 890 ptas.

Mateos s'appuie sans cesse sur l'Écriture, mais parfois d'une façon qui laisse perplexe. Lors de la guérison du paralytique (*Jn 5*, 1-18), tenir que «l'agitation de l'eau dans la piscine représente la rébellion violente à laquelle aspire le peuple réduit à l'impuissance» (32) est sans doute une vue ingénieuse, mais est-ce encore de l'exégèse?' Dans l'épisode des vendeurs chassés du Temple (*Jn 2*, 12-16), peut-on faire des vendeurs de pigeons les représentants de la hiérarchie sacerdotale à cause de «la responsabilité exclusive (*sic*) que Jésus leur attribue dans la profanation du Temple» (70)? Et encore, quand à Césarée Jésus appelle la foule en même temps que ses disciples, peut-on y lire que, pour Marc (*8*, 34), «Jésus réaffirme son message en l'exposant aux deux groupes de sa communauté, 'les disciples' (ceux qui proviennent du judaïsme) et 'la foule' (ceux qui n'en proviennent pas)» (141)?

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