NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 N° 1 1993

Image de Dieu, image de l'homme. Chronique de christologie

Léon RENWART (s.j.)

p. 85 - 104

https://www.nrt.be/es/articulos/image-de-dieu-image-de-l-homme-chronique-de-christologie-368

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Image de Dieu, image de l'homme

CHRONIQUE DE CHRISTOLOGIE

Ce titre nous semble suggérer assez bien la diversité des approches qui se découvrent dans la quinzaine de livres que les éditeurs ont eu l'obligeance de nous envoyer. Nous les groupons en trois séries : quatre ouvrages contiennent une présentation d'ensemble de la matière ; un second groupe réunit six travaux portant sur un ou des auteurs anciens ou modernes ; le troisième rassemble des études portant sur des points ou des aspects particuliers.

- I -

Dans le premier tome de *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, B. Sesboüé avait examiné le dossier doctrinal des présentations chrétiennes du salut. Il en avait mis en lumière les aspects positifs, mais aussi les faiblesses. Pour remédier autant que faire se peut à l'abstraction des catégories rencontrées alors, l'A. présente, dans ce second tome[1], « une sotériologie narrative à ambition systématique... mettant en œuvre la perspective du récit dans une construction théologique aussi cohérente que possible » (6 & 8). « Cette option... ne veut nullement oublier la nécessité de faire appel à des concepts et à structurer de manière vigoureuse la doctrine du salut... Mais... le corps doctrinal qui se constitue ne peut jamais s'émanciper du récit... Dès que la théologie a érigé indûment (ses concepts) en majeures de raisonnement et les a 'absolutisés', c'est-à-dire détachés de leurs liens avec le récit..., elle leur a fait porter un poids qui n'était pas le leur, au risque de les dévoyer de leur sens » (31 & 33).

La démarche s'articule autour des « trois temps du salut » interprétés « à la lumière du seul soleil capable d'illuminer tout ce parcours et de lui donner son sens, le Christ » (41). Irénée voit dans l'Ancien Testament une préparation « pour accoutumer l'homme à saisir Dieu et accoutumer Dieu à habiter dans l'homme selon le bon plaisir du Père » (*Contre les hérésies*, III, 20, *SC* 211, 1974, 393). Nous lirons dans cette optique les récits d'Abraham, de Moïse, des

---

1. B. SESBOÜÉ, S.J., *Jésus-Christ, l'unique médiateur*. II. *Les récits du salut : proposition de théologie narrative*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 51, Paris, Desclée, 1991, 23 × 15, 472 p., 189 FF.

rois et des prophètes. Les « effets de sens » qui s'en dégagent font découvrir les catégories d'élection, d'alliance (qui est la principale), de loi, de don et de pardon. Les « récits de Jésus » iront ensuite du début de la vie publique à la mort en croix, puis ils feront retour sur les narrations de la résurrection et de l'enfance. Les conséquences des effets de sens rencontrés ici amènent l'A. à constater un certain déplacement des catégories classiques et à proposer des catégories nouvelles, notamment celles d'une médiation et d'une causalité sacramentelles, selon lesquelles Jésus se révèle « le salut en raccourci ». Une troisième étape présente les « récits de l'Église » ; elle répond à la question : comment l'Église s'intègre-t-elle dans le thème du salut ? Sesboüé l'examine en « essayant de tracer une voie aussi attentive que possible à ce qu'il y a de légitime dans les rappels et les mises en garde de la Réforme » (297-298). L'Église apparaît comme « sacrement », mais selon une double analogie : elle n'est pas un « huitième sacrement » ; surtout, par rapport à Jésus, seul « sacrement fondateur », elle n'est « qu'un sacrement 'reçu' du Christ et de l'Esprit, c'est-à-dire que son être et son agir sacramentels sont le fruit d'un don gratuit, qui lui demeure radicalement transcendant, tout en lui étant confié comme la source de sa vie » (361-362). Un dernier chapitre noue la gerbe dans le récit total qui va de l'Alpha à l'Oméga : il explore les récits de la création et de la chute et les narrations apocalyptiques de la fin. Il éclaire le passage de la médiation à la « récapitulation » par celui qui est en personne le premier et le dernier.

Nous laisserons au lecteur la joie de découvrir toutes les richesses de ce parcours. Cependant, on nous permettra encore une citation : La formule célèbre selon laquelle « l'Église est toujours à réformer *(Ecclesia semper reformanda)* ne vise rien d'autre que cette exigence constante d'une conversion qui ne concerne pas seulement chacun dans l'Église, mais l'Église comme corps, dans sa structure et ses institutions... elle est beaucoup plus réticente à admettre que le péché affecte aussi sa structure, ses institutions et ses ministères, sa manière d'annoncer l'Évangile et d'en vivre, ainsi que son comportement dans le monde » (335 & 338). Pourvu que chacun applique aussi cette constatation à son propre comportement, l'attitude ici décrite nous paraît la seule capable de fonder un amour sincère et lucide de l'Église.

La démarche de l'auteur considère comme acquis les grands résultats des études bibliques contemporaines. Une bonne initiation à ceux-ci aidera à saisir le bien-fondé de cette relecture des récits et des « effets de sens » qui s'en dégagent. Certes, l'A., comme chacun de

nous, est « situé » et s'implique nécessairement dans son effort de compréhension. Aussi arrivera-t-il parfois au lecteur de se demander si telle expression s'impose ; est-il heureux, par exemple, d'appliquer la notion de kénose aux relations intra-trinitaires (420) ? Dans l'ensemble toutefois, ce livre, dont la lecture n'est pas toujours aisée, mérite l'effort qu'il demande ; il aidera chacun à conclure, selon le vœu de l'A. : « c'est bien de moi qu'il s'agit en tout cela » (23).

L'histoire des hommes, récit de Dieu[2] clôture la trilogie commencée en 1974 par *Jezus, het verhaal van een levende* (« Jésus, récit d'un vivant » ; cf. *NRT*, 1977, 224-228) et continuée en 1977 avec *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding* (« Justice et amour. Grâce et libération » ; cf. *ibid.*, 1980, 744-747). Elle le fait d'ailleurs dans une perspective différente de l'intention originelle. Au lieu d'y thématiser l'ecclésiologie sous-jacente à ses deux premiers volumes, Sch. a été amené par les événements qui se sont déroulés dans l'Église catholique depuis 1970 à « chercher à pénétrer le cœur de l'Évangile et de la religion chrétienne » (17) ; c'est pourquoi il propose ici « la théologie libératrice... dégagée de la grande tradition chrétienne... à tous ceux qui travaillent à la base, lieu de leur souffrance, de leur espérance et de leur amour, afin de nourrir leur foi » (20).

La difficulté d'apprécier à sa juste valeur une œuvre de cette ampleur vient d'abord du langage de l'auteur (qui reconnaît que la rédaction de ses deux premiers volumes était peu lisible). Malgré de louables efforts pour éviter ce reproche dans la mesure du possible, Sch. profite néanmoins de la possibilité, que le néerlandais partage avec l'allemand, de composer des mots nouveaux : ceux-ci permettent d'exprimer de façon concise une pensée riche en nuances, mais posent souvent au traducteur des problèmes épineux. Madame Cornelis-Gevaert s'en est dans l'ensemble tirée à son honneur. Certaines coquilles sont amusantes : le propre *(eigen)* fils de David est devenu son « unique ». Dans d'autres cas, elle n'est pas toujours parvenue à rendre des nuances parfois importantes ; ainsi, p. 276, *beaming van medemensen* est-il bien rendu par « acquiescement de l'autre » ? ne faut-il pas plutôt comprendre « acceptation du prochain » ? Le recours au texte original sera donc souvent utile.

---

2. **E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, coll. Cogitatio Fidei, 166, Paris, Éd. du Cerf, 1992, 22 × 14, 381 p., 195 FF.**

Pour apprécier ces pages, le point le plus délicat est de bien voir que l'A. y reste fidèle à son option de 1974, celle d'une approche « métadogmatique » (9) s'efforçant de « poser la question du Jésus de l'histoire de manière historiquement rigoureuse, sans abandonner ma situation de croyant, d'un Jésus qui fut à l'origine d'un mouvement né autour de sa personne historique, mouvement qui par la suite s'étendrait en un réseau d'Églises multiculturelles » (10). Il applique cette même approche à l'histoire universelle considérée comme histoire du salut, aux expériences révélatrices qui s'y découvrent, spécialement dans le domaine religieux, à la recherche de Dieu par les hommes et les femmes, aux religions qui forment le contexte concret dans lequel ils traduisent leur quête de Dieu, à la révélation unique et définitive qui prend corps en Jésus-Christ, à l'Église qui y trouve son fondement et à la manière dont cette institution a vécu et devrait essayer de vivre le mandat qu'elle a reçu. Ce dernier chapitre, d'une sérénité qui contraste heureusement avec l'Avant-Propos, nous a paru remarquable par sa profondeur doctrinale et la conscience que le mode de gouvernement, fondé sur la docilité de tous (hiérarchie, théologiens, fidèles) envers l'action du Saint-Esprit en chacun d'eux, est un idéal vers lequel tous devraient tendre dans une Église *semper purificanda* (*LG*, 8), dans ses membres et ses institutions.

Ces thèmes sont abordés par le biais de l'histoire, sans que les données de la foi chrétienne soient invoquées à titre d'argument. Ce parcours amène Sch. à soulever nombre de questions pertinentes : valeur des diverses religions, fondement de l'option préférentielle pour les pauvres (non à cause de leur valeur morale, mais parce que leur état révèle de façon criante le désordre de notre monde), caractère unique et définitif de la mission de Jésus pour le salut de tous, rôle de l'Église dans celui-ci, place des réalités terrestres dans le plan divin, etc. Certes, la limite méthodologique que l'A. s'est fixée ne lui permet pas toujours de déployer dans sa richesse la réponse chrétienne éclairée par la foi. C'est la conséquence inévitable d'un choix visant à montrer à des non-croyants (et aux mal croyants que nous sommes tous peu ou prou) ce que la raison, éclairée par l'histoire, peut dire des valeurs chrétiennes, sans masquer les déficiences humaines dans leur mise en pratique.

L'achèvement de la trilogie rend possible une vue d'ensemble sur cette démarche originale, ses nombreux points forts, les faiblesses vraies ou supposées qu'on y a décelées, mais surtout sur son aptitude à conduire le lecteur à la question de Jésus: «Et vous, qui dites-vous que je suis ? » (*Mt 16*, 15) et à s'ouvrir ainsi à la grâce de l'acte de foi.

Sans être la réponse apodictique aux très réelles questions soulevées dans cet ouvrage (et donc, sans les évacuer), la foi les éclaire cependant de façon remarquable. Pour qui confesse, par exemple, que ce Jésus dont l'humanité est si bien décrite ici est le propre Fils de Dieu le Père, seconde personne de la Trinité, la raison dernière de l'unicité de sa révélation devient lumineuse. Il n'y a pas à craindre de tomber par là dans un docétisme qui enlèverait toute consistance à la réalité humaine du Fils de Marie. Le danger n'est pas plus grand que celui de l'adoptianisme pour qui insisterait tellement sur l'homme Jésus qu'il en ferait pratiquement une personne. Pour éviter ce double danger, il suffit de reconnaître que l'Incarnation est un vrai mystère[3]. Pour situer correctement celui-ci, il y a avantage, croyons-nous, à considérer le Christ comme existant selon deux modes d'être (en deux natures) plutôt que de partir de ces deux « natures » (plus ou moins conçues comme existant en elles-mêmes), dont on a grand-peine à expliquer ensuite l'union. On se rapprocherait sans doute ainsi de la démarche de Chalcédoine. Sa définition de foi est essentiellement : « un seul et le même Jésus-Christ, le même parfait en divinité, le même parfait en humanité... sans confusion, ni changement, ni division, ni séparation » (*Dz* 301-302). Quant à la formule « une personne en deux natures », on oublie généralement qu'elle présente une double affirmation, dont la plus importante est implicite : « il ne faut pas chercher l'unité de Jésus-Christ au même niveau que sa dualité » (ceci fut une acquisition majeure de la doctrine christologique), tandis que la seconde, l'emploi des termes « personne » et « nature », est un emprunt, valable sans plus, au langage de l'époque. Beaucoup de critiques adressées à ce Concile, lorsqu'elles ne reposent pas sur le rejet implicite du « consubstantiel » défini à Nicée (*Dz* 125), oublient cette distinction.

Pourvu que l'on adopte la doctrine remise en lumière à Vatican II (*LG*, 2) de l'unique plan créateur du Père et de la place du Christ dans celui-ci, on perçoit aussi que Celui en qui et par qui nous avons été voulus pour devenir *filii in Filio* est nécessairement, dans la singularité concrète de sa nature humaine, l'unique médiateur de Dieu et des hommes, de tous les hommes. Considérés de la sorte, tous ceux qui parviennent au salut l'obtiennent dans et par le Christ,

---

3. L'appel au mystère a parfois mauvaise presse. Trop de théologiens l'ont en effet utilisé comme un *deus ex machina* pour se tirer de l'impasse où les avait menés leur système. Si Dieu est vraiment Dieu, son intelligibilité dépasse notre compréhension; elle est donc mystérieuse par « excès de lumière », si l'on ose dire. Le génie des grands théologiens a toujours été de reconnaître les vrais mystères, de les situer le plus correctement possible... et de s'arrêter à temps dans leur essai d'explication.

qu'ils le sachent ou non. Ils sont donc, par la force des choses et en vertu du plan divin, des « chrétiens (des rattachés au Christ) anonymes », sans que ce terme signifie une quelconque récupération par l'institution ecclésiale. Mais l'expression est souvent comprise dans ce sens faux; c'est sans doute une raison de ne pas l'utiliser. Si l'Église existe par la volonté du Christ, elle a donc, même comme institution, un rôle nécessaire (bien que difficile à préciser) dans le salut de tous. Ceci fonde sa mission universelle, dans le respect de toutes les autres croyances, par fidélité à l'Esprit Saint, dont l'activité salvifique s'exerce au-delà des frontières visibles des Églises. Ces thèmes, abordés à Vatican II, mériteraient d'être doctrinalement approfondis.

Ceux et celles que l'A. a menés par sa démarche jusqu'au seuil de la foi seraient certainement heureux de l'avoir aussi pour guide dans l'exploration des richesses qu'elle contient. Ils ne seraient pas les seuls à s'en réjouir. L'auteur, espérons-le, pourra et voudra couronner de la sorte une œuvre qui fera date, ne fût-ce que par les questions valables qu'elle a soulevées.

Jesus Christ[4], de Roch A. Kereszty, O.Cist., se présente comme une introduction à la compréhension du mystère du Christ. La première partie, consacrée à la christologie du N.T., s'ouvre par un utile chapitre sur la méthode de cette discipline, puis elle étudie la mort et la résurrection du Christ, les évangiles de l'enfance, le Royaume dans la vie publique de Jésus et ses conséquences sur sa mort, enfin la compréhension du mystère du Christ dans l'Église apostolique. La deuxième partie est une présentation sélective du développement de la christologie. L'A. présente la sotériologie des Pères, puis leur vision du Christ, qui ne se comprend bien que dans son rapport à l'histoire du salut, et les conciles qui en fixèrent l'expression. De l'époque médiévale, il retient trois noms : saint Bernard, saint Anselme de Cantorbéry et saint Thomas. Il passe ensuite à la Réforme : Luther, Calvin, le protestantisme libéral, puis, à notre époque, Barth, Bultmann et Bonhoeffer. L'exposé systématique (III[e] partie) présente le mystère de l'Incarnation et ce qu'il signifie pour l'humanité assumée par le Fils de Dieu, ainsi que la Rédemption, qui réalise l'assomption de l'humanité dans la communion trinitaire. Deux appendices s'interrogent l'un sur la place de la révélation chrétienne face aux autres religions, l'autre sur la possibilité d'extra-terrestres intelligents et sur leur place dans l'économie du salut.

---

4. R.A. KERESZTY, O.Cist., *Jesus Christ, Fundamentals of Christology*, coll. Communio Book, New York, Alba House, 1991, 21 × 14, XIX-439 p., $ 19.95.

L'A. situe sa réflexion systématique dans l'optique « thomiste » qui assigne la Rédemption comme « motif » à l'Incarnation. Aussi ouvre-t-il son traité par une étude du péché. Dans les questions controversées, il choisit habituellement les opinions les plus solides et les plus éclairantes. Par exemple, il aborde l'union hypostatique à partir de la personne : c'est le Fils qui existe divinement et humainement. Sur la question de savoir s'il est humainement conscient d'être Dieu, il adopte la position de Lonergan : puisque la conscience de soi est une propriété de la personne, la réponse positive ne fait aucun doute, le mystère est tout entier dans le « comment ». C'est aussi, notons-le, la thèse de Rahner : l'A. nous semble avoir commis une erreur à son sujet, en lui attribuant l'opinion de Galtier, que R. expose à cet endroit. Dans leur ensemble, ses thèses sont présentées de façon claire et solide, sur base d'une large documentation. Il est dommage, toutefois, qu'il ne dise mot de l'existence d'une autre vue sur le « motif » de l'Incarnation, pourtant rappelée par Vatican II (*LG*, 2) : le Christ s'est incarné pour être la tête du corps mystique et faire de nous des fils adoptifs, malgré le péché. Dans cette optique, la communion avec la Trinité est première et la rédemption lui est subordonnée. Ce renversement de perspective a notamment l'avantage de mieux mettre en lumière la portée universelle du plan divin et la place centrale qui y revient au Verbe incarné.

L'intérêt du Tome II de la *Systematische Theologie*[5] vient d'abord du point de vue qu'y adopte Wolfhart Pannenberg. Il étudie la création, la nature et le sort de l'homme, Jésus-Christ, sa divinité et son rôle salutaire à la lumière du dogme trinitaire. Ceci met bien en lumière la portée universelle de la révélation chrétienne, dans le respect des autres croyances. Relevons quelques points. La doctrine de la création y prend toute son importance, car elle apparaît au fondement de l'alliance du Dieu Trinité avec l'homme, qu'il crée « à son image et à sa ressemblance » (termes qui désignent la même réalité, à savoir la vocation de l'humanité à entrer en société avec Dieu). En ce qui concerne le mal et le péché, l'A. note à bon droit : « ce n'est pas la limitation inhérente à la créature, mais l'autonomie pour laquelle elle est créée qui constitue le fondement de sa possibilité de faire le mal » (199). La tentation apparaît alors d'abuser de cette perfection pour devenir, par ses propres forces, semblable à Dieu, comme le décrit symboliquement le récit de la Genèse. Toutefois, dans une large

5. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 23 x 16, 564 p., 98 DM.

mesure, cet orgueil agit de façon implicite dans les appétits humains et l'angoisse devant la mort (cf. 289). L'A. note que « le dualisme âme-corps s'est introduit dans l'image chrétienne de l'homme. Mais on doit y reconnaître une manifestation de la participation de la pensée chrétienne des débuts aux truismes de la culture hellénistique de ce temps, non une manière de voir qui appartiendrait à l'essence de l'image chrétienne de l'homme » (211). Après avoir rappelé que les démarches ascendante et descendante de la christologie sont complémentaires (cf. 327), l'A. propose une manière intéressante de présenter l'Incarnation en évitant de penser « le divin et l'humain en Jésus-Christ comme deux 'natures' ontologiquement situées au même niveau » (429). « La nature humaine comme telle est destinée à l'incarnation en elle du Fils éternel » *(ibid.)*. Or « la distinction entre la créature et Dieu découle précisément du Fils éternel dans sa propre distinction du Père. De même que le Fils n'est uni au Père que dans son autodistinction (de lui), ainsi également le créé peut n'avoir société avec Dieu que dans sa dépendance de lui et dans l'acceptation humble et obéissante de cette différence » (430). En conséquence : « La personne de Jésus-Christ est identique au Fils éternel... L'homme Jésus n'a pas d'autre identité que celle-là, même s'il n'est pas requis que cette identité lui soit consciente comme telle dès le début » (433). Cette approche situe (beaucoup mieux, à notre avis) le mystère de l'Incarnation dans le fait qu'une seule et même personne existe selon deux «natures» (ou manières d'être), non dans celui de deux natures (supposées existantes et donc implicitement pensées comme des quasi-personnes), que l'on a grand-peine à unir ensuite. À propos du «motif» de l'Incarnation, W.P. relève un important glissement de sens: «Le rattachement de l'idée de réconciliation au rôle du Christ comme médiateur entre Dieu et l'humanité a largement contribué à la consolidation systématique de la transformation du concept paulinien de réconciliation dans le sens d'un apaisement de la colère de Dieu envers la faute d'Adam par l'offrande expiatoire réalisée dans la mort de Jésus» (449). Or «ce n'est pas Dieu qui doit être réconcilié avec le monde, mais le monde avec Dieu» (483).

Un autre mérite de ce livre est sa très large et très solide information sur l'Écriture, la patristique et la tradition théologique. Les auteurs catholiques seront particulièrement intéressés par les opinions et les courants d'idées du protestantisme ancien et moderne, que l'A. présente et discute avec grande clarté.

Par son sérieux et sa pénétration, cet ouvrage nous paraît fournir une excellente base pour des échanges œcuméniques.

- II -

Dans l'histoire des dogmes, Cyrille d'Alexandrie est surtout connu pour sa lutte en faveur de la maternité divine de Marie, mise en péril par Nestorius. Mais on a généralement accordé peu d'intérêt à ses œuvres antérieures. C'est à combler cette lacune que Lars Koen s'attache dans *The Saving Passion*[6]. Il y examine la doctrine christologique de Cyrille dans son *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, le plus considérable commentaire de cet évangile dans l'antiquité. À partir de ce texte, Koen étudie minutieusement la manière dont Cyrille interprète l'Écriture, la situation de l'humanité avant et après la chute, la personne du Verbe de Dieu, son incarnation, la kénose qui en résulte et le but rédempteur de l'activité salvifique du Christ. Pour ce faire, il commence par étudier la langue de son auteur ; ce n'est pas la « koinè » ou grec vulgaire, mais une forme difficile du grec attique : plus de mille mots lui sont propres à l'un ou l'autre titre. Cette recherche permet d'établir que la formule *mia physis tou Logou sesarkômenê* (une seule « physis » incarnée du Verbe) a chez Cyrille un sens parfaitement orthodoxe, car il tient à la fois l'unité de la personne du Verbe incarné et la pleine réalité de ses deux natures et de leurs activités propres. S'il garde le mot *physis* à un moment où d'autres champions de l'orthodoxie commencent à distinguer par des termes différents la personne et la nature, c'est par fidélité à l'expression employée, croit-il, par Athanase ; comme beaucoup de ses contemporains, il ignore se trouver devant une interpolation apollinariste. De même, on ne peut attribuer à Cyrille l'idée d'une « sotériologie physique », identifiant le salut avec le don de l'incorruptibilité et de la vie éternelle du seul fait de l'union de la divinité avec la nature humaine. Comme tous les défenseurs de la foi, Cyrille tient explicitement que, si Jésus n'est pas Dieu, il ne nous déifie pas ; s'il n'est pas pleinement homme, il ne nous sauve pas et sa mort en croix n'est pas une « passion salvatrice ».

Ce qui ajoute à l'intérêt de ce travail, c'est la comparaison constante, citations à l'appui, entre les affirmations de Cyrille avant et après l'explosion de la querelle nestorienne : la doctrine reste fondamentalement identique sous des formules dont l'accent se déplace pour les besoins de la controverse.

---

6. L. KOEN, *The Saving Passion.* Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John, coll. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 31, Uppsala University (distr. Almqvist & Wiksell International, Stockholm), 1991, 24 × 16, 149 p.

Ce travail solide est un bel exemple de l'effort requis pour comprendre correctement la pensée d'un auteur, sans se laisser influencer par des théologies ou des théologiens postérieurs. Koen y voit à bon droit « la condition *sine qua non* pour une étude objective et scientifique de la pensée chrétienne primitive » (32). Il ne manque pas d'exemples, aujourd'hui encore, montrant que ce même et difficile effort reste le préalable à tout rapprochement constructif, que ce soit dans l'œcuménisme ou ailleurs.

On ne trouve chez Luther aucun traité proprement christologique, néanmoins, comme celui-ci le déclare : « Dans mon cœur ne règne qu'un article unique, c'est la foi au Christ » (*WA 40, I*, 82 — cité p. 13). C'est à justifier cette affirmation que Marc Lienhard consacre les chapitres de *Au cœur de la foi de Luther*[7] : ils montrent, à partir des textes mêmes de Luther, comment connaître le Christ, quel est son chemin ici-bas, comment la foi de toujours confesse en lui le Dieu fait homme, dont le rôle est d'abord et surtout d'être notre Sauveur. De ceci découle le *solus Christus* et la foi seule, car le Christ est la seule tête de l'Église, bien qu'il soit aussi exemplaire pour les chrétiens. Si son règne est caché jusqu'à la fin des temps, Il reviendra alors, à une date que nous ne pouvons déterminer, pour tout accomplir. Aussi Luther, surtout dans les lettres des dernières années de sa vie, s'écrie-t-il souvent : « Viens, cher dernier jour » (279).

Rédigées par un grand connaisseur de Luther, ces pages présentent de façon remarquable la théologie de celui-ci. Elles montrent les influences qui ont joué dans son élaboration et parfois dans son évolution. On y retrouve la trace des idées ambiantes, des courants théologiques, souvent fort pauvres, et de la situation d'une vie ecclésiale ternie par de nombreux abus dans la tête et les membres. Située dans ce contexte, cette puissante synthèse laisse mieux entrevoir la portée et le sens exact d'affirmations qui furent souvent l'objet d'accusations simplistes ; nombre d'entre elles témoignent, sous d'autres mots et d'un point de vue différent, de l'essentiel de la foi chrétienne ou des manières traditionnelles d'en parler.

C'est bien pourquoi le dialogue œcuménique, comme tout dialogue s'il veut être fructueux, appelle ce patient travail de compréhension mutuelle. Cet effort s'appuie sur la conviction que personne ici-bas ne « possède » la vérité : quelle que soit la justesse de nos af-

---

7. M. LIENHARD, *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 48, Paris, Desclée, 1991, 23 x 15, 355 p., 159 FF.

firmations, une autre approche peut éclairer, ne serait-ce que par les questions qu'elle soulève, certains aspects que la nôtre laisse dans l'ombre. On saura gré à l'A. d'avoir fait naître ces réflexions par le sérieux et l'objectivité de son travail.

Dans *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*[8], huit spécialistes, de confessions et de nationalités diverses, présentent « quelques-unes des christologies... élaborées en marge de la Réforme au XVI^e^ siècle ». Parmi eux, le maître d'œuvre, Neal Blough, mennonite d'origine américaine, a organisé leur collaboration et donne à ce volume des introductions générales et particulières, sa conclusion, une bibliographie, des index (scripturaire, onomastique et analytique). Au début il rappelle les réponses diverses données par les historiens à des questions comme celles-ci : ces dissidences méritent-elles de s'appeler « Réforme radicale » ? offrent-elles des traits communs et lesquels ? À ces demandes satisfont pour leur part les exposés qui présentent les principaux types de dissidence, l'approche christologique menant au point central de la foi.

Dans la première partie (1520-1530), sont étudiés « le Christ mystique et militant » de Müntzer, ce « Trotsky de la Réforme », puis la christologie anabaptiste des dissidents du zwinglianisme à Zürich, puis celle des « spirituels » allemands (comme H. Denck et S. Franck). La deuxième partie, « Structuration et confrontations », nous fait rencontrer la christologie de la « chair céleste » de M.H. Hoffmann — celle de l'éphémère royaume de Münster —, puis celle de Menno Simons, anabaptiste néerlandais ; le débat entre P. Marpeck et C. Schwenckfeld touchant l'humanité du Christ ; une christologie développée en Pologne et Lituanie à partir de l'antitrinitarisme de M. Servet. Un dernier chapitre analyse la réaction de la Contre-Réforme catholique à ces doctrines (Fr. Laplanche). Celles-ci apparaissent assurément très diverses. Pour une part, ces différences tiennent aux circonstances historiques ou à des motivations personnelles. Mais ce qui les rapproche dans leur diversité même, c'est l'application du *sola Scriptura, sola fides* de façon plus rigoureuse en théorie et en pratique que dans la Réforme « officielle ».

Ces travaux sont intéressants à de nombreux points de vue. Ils décrivent des personnes et des groupes peu étudiés et sans doute fort mal connus en milieu catholique. Leur présentation, menée « de l'in-

8. N. BLOUGH e.a., *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 54, Paris, Desclée, 1992, 23 × 15, 257 p. — Cette recension a bénéficié de la collaboration de L.-J. Renard, S.J.

térieur » avec un regard lucide, fait mieux comprendre la naissance et la prolifération de ces essais, dont le premier souci porte sur les conditions de la vie chrétienne et le rôle des croyants dans le monde à une époque particulièrement riche en bouleversements. Il est d'autant plus remarquable que tous se soient référés au Christ comme à la source de leur doctrine et de leur pratique. On saisit également sur le vif le rôle néfaste joué par les abus, les faiblesses, les compromissions que la Réforme a rencontrés dans l'Église catholique et que ces gens voient renaître dans les Églises réformées dès qu'elles s'institutionnalisent. Pour plus d'un groupe, ce deviendra aussi leur problème, lorsqu'ils seront amenés à fixer leur croyance et à s'organiser. Comme le note John H. Yoder : « aucune réforme ne naît adulte » (51). Ceci ne favorise pas le dialogue avec les autorités établies ; il ne leur est que trop facile de condamner des expressions et des attitudes excessives sans percevoir le « cri » qu'elles révèlent autant qu'elles le masquent. Or « les bouleversements culturels, sociopolitiques et finalement religieux du XVI[e] siècle ont produit une vaste 'prise de parole' qui a permis, à des hommes ou à des groupes trop vite qualifiés de 'marginaux', de poser les questions les plus hardies, en ébranlant les évidences acquises, en invoquant l'esprit contre la lettre, l'institution contre l'institué, l'Évangile contre l'Église... questions (qui n'ont pu) être franchement posées à l'intérieur des Églises dominantes » (198 — Fr. Laplanche). « La suite de l'histoire... montre pourtant que ces questions n'étaient pas sans pertinence et que les Églises n'y ont pas toujours apporté des réponses adéquates » (209 — N. Blough). On peut condamner une mauvaise réponse, la question demeure, notait le P. Congar.

X. Tilliette présente sa recherche sur *La Semaine Sainte des philosophes*[9] comme étant en quelque sorte l'appendice de son ouvrage *Le Christ de la philosophie*, paru dans la même collection (cf. *NRT*, 1991, 888). Il s'efforce d'y « capter l'écho philosophique, d'ailleurs assourdi, du drame divin, dans la conviction que la philosophie, tenaillée par le mystère du mal et de la souffrance, doit elle aussi gravir un Golgotha... On n'a pas hésité, quand le développement s'y prêtait, à faire appel au renfort des frontaliers, poètes ou mystiques » (15-16). On entendra entre autres Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Schleiermacher, mais aussi Érasme, Pascal, Balthasar, Blondel, Fessard. À travers leurs textes et ceux de dizaines d'autres,

---

9. **X. TILLIETTE, *La Semaine Sainte des philosophes*, coll. Jésus et Jésus-Christ, 53, Paris, Desclée, 1992, 23 × 15, 156 p., 125 FF.**

l'A. parcourt, jour après jour, les événements qui se déroulent du Jeudi Saint au grand silence du Samedi Saint. Il révèle en ces pages une familiarité étonnante avec ces écrivains, leurs interprétations, les influences qu'ils ont subies ou exercées. Pour profiter pleinement de la richesse d'érudition qui se déploie en ces pages, une bonne connaissance de ces philosophes, poète et mystiques, et de leur langage, parfois assez ésotérique, sera des plus utiles.

En refermant ce livre, plus d'un lecteur approuvera sans doute l'A. de l'avoir prévenu que « la moisson est pauvre » (16). Le théologien, lui, partagera l'avis de G. Doré, dans la Préface : « C'est précisément en la possibilité qu'elle donne de porter ès qualités, et sur pièces, un tel jugement, que se trouve le fruit de l'enquête à laquelle nous convie le maître qui la conduit » (11).

Le Cristologie contemporanee[10], de Daniel Ols, O.P., se présente comme un examen de ces christologies à la lumière *(al vaglio)* de la doctrine de saint Thomas. Le verdict est sans ambiguïté : ces systèmes « révèlent un vice fondamental incurable, leur dépendance radicale de l'idéalisme » (193). Le bien-fondé de cette grave accusation dépend à la fois de la norme utilisée et des preuves apportées pour justifier le reproche.

Ols rencontre l'objection : pourquoi prendre la doctrine de saint Thomas comme norme d'orthodoxie ? Sa réponse est qu'« en substance, il n'y a pas de différence entre ce que nous appelons 'le donné traditionnel de la foi' et la doctrine de saint Thomas » (9) et que, comme l'a solennellement affirmé Benoît XV : « L'Église a proclamé que la doctrine de Thomas était la sienne propre » (Enc. *Fausto appetente die*, du 29 juin 1921). Ceci n'empêche cependant pas, l'A. le reconnaît, qu'existent dans l'Église d'autres théologies (augustinisme, scotisme, etc.). Il convient donc de vérifier si telle ou telle position thomiste livre un donné de la foi ou représente seulement une manière légitime, mais non obligatoire, de la comprendre. Lorsque l'on examine les points que l'auteur estime avoir mis en lumière, il faut bien constater que plusieurs d'entre eux sont de ce dernier type. « Nous avons relevé comment une christologie ne peut être que descendante » (193) est une opinion bien différente de l'affirmation : une christologie ne peut négliger la phase descendante. Bien que nous ne soyons pas les Apôtres, on ne voit pas pourquoi il nous se-

10. D. OLS, *Le Cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso*, coll. Studi tomistici, 39, Roma, Pont. Accademia di S. Tommaso, 1991, 24 × 17, 213 p., 25.000 lires.

rait interdit de reprendre leur démarche, qui a commencé par la rencontre avec Jésus de Nazareth, pourvu toutefois, et c'est essentiel, que nous ne mettions pas entre parenthèses la Résurrection, dont ils ont été les témoins, et le renversement de perspective qu'elle a entraîné. De même peut-on considérer que le « principe de perfection » invoqué à propos de la science du Christ (Jésus a possédé dans son humanité toutes les perfections dont cette nature est capable) est un donné scripturaire ? Il suffit de voir combien les tenants de cette opinion éprouvent de peine à rendre compte de textes tels que l'ignorance par Jésus de la date du jugement ou la phrase de *Lc 2*, 52 : « Et Jésus progressait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes.» Et encore, s'il est légitime de considérer, avec saint Thomas, que le motif de l'incarnation est la rédemption du péché, on ne peut oublier que l'école scotiste a toujours tenu une autre position. Des auteurs qui s'écartent du thomisme sur ces points ne s'éloignent donc pas nécessairement de la foi.

Venons-en aux « accusés ». Ce qui permet à l'A. de réunir Rahner, Schillebeeckx et quelques autres sous une dénomination commune, c'est « leur dépendance radicale de l'idéalisme. Que celle-ci se manifeste dans l'héritage *(coerentia)* kantien du transcendantalisme (Rahner) ou sous les revêtements variés de l'existentialisme, avec son cortège d'herméneutique, d'historicisme et de personnalisme (Schillebeeckx, etc.), cette dépendance originelle infecte définitivement la réflexion christologique (et, plus généralement, théologique) des auteurs étudiés ou mentionnés par nous » (193). Nous craignons qu'il n'y ait ici plusieurs confusions. Peut-on reprocher à ces auteurs de tenir compte, chacun à sa façon, de la situation actuelle ? Kant et les autres philosophes (idéalistes, existentialistes, etc.) ont marqué notre époque ; les progrès de l'exégèse, même en milieu catholique, ont fait de même. Si le théologien veut rendre raison devant le monde actuel de l'espérance qui est en lui (cf. *1 P 3*, 15), peut-on lui reprocher de prendre cette situation comme point de départ ? C'est ce que font, chacun à sa manière, Rahner et Schillebeeckx. En étudiant, dans sa méthode transcendantale, les conditions a priori d'intelligibilité du dogme, Rahner adopte assurément un point de départ anthropocentrique, mais non nécessairement idéaliste. Il en va de même pour Schillebeeckx lorsqu'il part, dans une démarche apologétique, des récits évangéliques pris comme documents historiques. Le problème inhérent à pareille démarche est celui de son aptitude à conduire le lecteur au seuil de la foi en Jésus Fils de Dieu (foi que Sch. professe sans ambiguïté).

Dans ces conditions, nous craignons de devoir conclure que le procès engagé par Ols se termine par un « non-lieu » ; ce qui, rappelons-le, ne signifie pas que ces auteurs soient à l'abri de toute critique, mais que le bien-fondé de celles qui leur ont été faites dans ce livre n'est pas établi.

Dans *Christologie und Anthropologie*[11], Zdenko Joha étudie ce thème chez Rahner, Balthasar, Alfaro et Latourelle, et compare leurs positions à celles de Kasper. Il consacre à chacun un chapitre, qui situe l'auteur, présente sa méthode, expose ses thèses et les apprécie. Le travail est mené avec méthode et clarté, sur la base d'une large information, dont témoigne entre autres l'abondante bibliographie qui clôture le volume.

Voici comment l'A. décrit l'essentiel des positions en présence telles qu'il les voit. Pour Rahner, chef de file actuel des disciples de Joseph Maréchal, « la christologie représente, dans un mouvement ascensionnel porté par la grâce, le sommet et l'achèvement de l'anthropologie, et l'incarnation divine est le summum d'accomplissement de la réalité humaine. En ce sens, R. définit la christologie comme l'autodépassement de l'anthropologie et celle-ci comme une christologie déficiente » (278). Pour Balthasar, qui se situe dans la ligne de Przywara : « l'homme, être inachevé et orienté vers son achèvement en Dieu..., ne peut atteindre celui-ci par ses propres forces. Dieu se communique lui-même à l'homme dans le libre engagement de son amour... la révélation faite par Dieu reste donc la nouveauté et l'altérité *(das Andere)* absolument inimaginables, qui ne peuvent être déjà incluses *(mit-gegeben)* dans une expérience transcendantale » (279). Alfaro se place dans la ligne de Rahner ; pour lui : « une christologie ne peut se construire que sur une base anthropologique et une anthropologie théologique ne peut se comprendre qu'à partir de l'être-homme de Jésus » (279). L'objectif de Latourelle est de mettre en évidence que « la révélation de Dieu en Jésus-Christ (n'est) pas seulement la révélation de celui-ci dans l'histoire, mais représente aussi la révélation de l'homme à lui-même » (279). En résumé, « Rahner... voit une réciprocité totale entre la transcendantalité humaine et la révélation en Jésus-Christ. Au contraire, Kasper insiste sur la non-déductibilité de l'événement Jésus à partir de la structure transcendantale de l'homme » (287). L'auteur

11. Z. JOHA, *Christologie und Anthropologie.* Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers, coll. Freiburger theologische Studien, 148, Freiburg, Herder, 1992, 23 × 15, XVI-399 p., 68 DM.

donne enfin sa propre conclusion : « Il existe un accord fondamental entre la transcendantalité de l'homme et l'événement historique Jésus-Christ, mais cet accord ne trouve sa justification que si l'on part de Jésus-Christ » (286).

Nous espérons n'avoir pas trop déformé la pensée de l'auteur par notre résumé, mais nous devons bien avouer notre étonnement devant sa conclusion. Ce qu'il propose nous a toujours paru être la position de Rahner : sa méthode transcendantale présuppose toujours la révélation (il le précise à plusieurs reprises), c'est à sa lumière qu'il s'efforce de retrouver dans la transcendantalité humaine les points d'ancrage de cette vérité révélée. Aurions-nous commis quelque part une erreur de lecture ?

- III -

Gesù Cristo[12], premier volume d'une nouvelle collection, rassemble quatre études. Romano Penna décrit les étapes de la kénose du Fils de Dieu, de l'Incarnation à la mort en croix. Alfonso Pompei fait le point sur les progrès du dialogue entre catholiques et luthériens à propos de la justification : à partir de points de départ différents, sont nées deux compréhensions légitimes et complémentaires de cette vérité de foi. Dans un survol de la tradition sapientielle de l'A.T. et du N.T., Giovanni Odasso découvre dans la méditation de ce thème la révélation de l'amour de Dieu et une voie d'approfondissement d'une révélation qui culmine en Jésus-Christ « voie, vérité et vie ». La contribution la plus longue et la plus riche, due à Giovanni Iammarrone, examine les présentations de Jésus comme révélation sur Dieu et sur l'homme chez les théologiens contemporains. Ceux-ci centrent leur exposé sur l'Incarnation, sur la résurrection, sur la mort en croix ou sur le déroulement de la vie terrestre de Jésus. L'A. propose une intéressante synthèse de ces points de vue, qui prennent toute leur valeur dans leur complémentarité.

Par deux fois, cet auteur signale « la crainte que l'ouverture du Concile au monde n'atténue le sens chrétien de l'opposition à la 'sagesse du monde' et prive la communauté chrétienne du message et du témoignage exigeants qui trouvent dans la croix de Jésus leur fondement et leur justification » (170 ; cf. 187, sur le « tournant » théologique de Balthasar durant et après le Concile, pour un motif

12. ***Gesù Cristo, volto di Dio e volto dell'uomo***, **coll. Cristologia, 1, Roma, Herder, 1992, 24 × 17, 287 p., 35.000 lires.**

analogue). La peur, qui n'a jamais été bonne conseillère, risque ici d'entretenir la confusion encore trop répandue entre le monde du péché, pour lequel Jésus ne prie pas (*Jn 17*, 9), et le monde de la création, que le Père a aimé au point de donner son Fils unique (*Jn 3*, 16). Si nous devons lutter contre le premier (et d'abord chacun en nous-même), le second, qui est bon *(Gn 1)* mais inachevé, est le chantier sur lequel Dieu nous invite tous, chacun selon sa vocation. On ne peut laisser se perdre cette vue, aussi exaltante qu'exigeante, de Vatican II. Pour le dire de façon imagée, Jacques Maritain écrivait, dans *Le paysan de la Garonne* : « Lorsque les barrières craquent, ce sont les petits fous qui se précipitent les premiers » ; espérons qu'on ne devra pas ajouter : « mais les petits timorés s'empressent de les réparer, pour se sentir de nouveau à l'abri ».

Dans *A Marginal Jew*[13], John P. Meier précise d'entrée de jeu son objectif : repérer dans toute la mesure du possible ce que nous pouvons connaître (et avec quel degré de certitude) sur le « Jésus historique, celui que nous pouvons retrouver ou reconstruire en nous servant des instruments scientifiques de la recherche historique moderne » (1). Il fait donc abstraction de ce que la foi chrétienne ou les enseignements postérieurs de l'Église ont dit de Jésus, sans que ce silence implique une prise de position pour ou contre ces affirmations.

Une première partie définit les notions, examine les sources (le Nouveau Testament canonique, Josèphe, les autres écrits païens et juifs, les *agrapha* et les apocryphes), puis précise les critères valables, moins valables ou non valables, permettant de retrouver, en historien, ce qui remonte à Jésus lui-même. La seconde partie applique ces principes à la recherche des « racines de la personne ». Jésus est plus probablement né à Nazareth entre l'an 7 et l'an 4 avant notre ère. Il a grandi dans un milieu de paysans attachés à l'essentiel de la Loi. Il a parlé (et peut-être lu et écrit) l'araméen, a dû connaître l'hébreu des Livres saints et avoir sans doute quelques notions pratiques du grec, pour les besoins de son métier de travailleur du bois. Si sa naissance virginale est attestée par les Évangiles de l'enfance, les textes scripturaires lui attribuent nommément quatre « frères » et des sœurs. Pour l'historien, ce sont plus probablement des enfants nés de Marie et de Joseph. Il est pratiquement certain que Jésus est resté célibataire : pour exceptionnel que soit ce genre de vie, il était connu

13. J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, Rethinking the Historical Jesus, vol. 1 : *The Roots of the Problem and the Person*, coll. The Anchor Bible Reference Library, New York, Doubleday, 1991, 24 × 16, X-484 p., $ 25.

et admis dans le milieu juif de son temps. La date de la mort doit se situer, selon toute probabilité, aux environs de l'année 33.

Dans tous les domaines concernés par sa recherche l'A. fait preuve d'une érudition étonnante. Simple indice de celle-ci : les notes placées à la fin des chapitres occupent presque la moitié de l'ouvrage. Plus remarquable encore sont l'aisance, le doigté et le bon sens que Meier montre dans la mise en œuvre et l'appréciation de cet énorme matériel. Il réalise ainsi un ouvrage qui fera date dans l'histoire de Jésus, même si, çà et là, des spécialistes y ajouteront des nuances ou des corrections. S'il est permis à un non-spécialiste de le signaler, l'analyse des documents concernant les « frères » de Jésus et la conclusion adoptée comme la plus probable nous ont laissé un certain doute, même au niveau strictement historique auquel se place l'A. Sauf erreur, le fait que Jésus en croix confie sa mère au disciple bien-aimé est invoqué comme argument en faveur de la mort précoce de Joseph, mais n'est pas discuté à propos de ses frères et sœurs : si ceux-ci, encore en vie à l'époque, étaient les enfants de Marie, pourquoi la confier à un étranger à la famille ?

Our Christ[14] est la traduction de *Unser Christus oder Das Wesen des Genius*, publié en 1921 par Constantin Brunner. Celui-ci explique ainsi le concept fondamental de sa philosophie : « ... le mysticisme poussant jusqu'au bout sa pensée sans aucune digression ni dégénérescence... est le bonheur en ceci qu'ayant rejeté Dieu et le monde, l'âme pense seulement en termes d'elle-même. Poser une équivalence entre l'âme et Dieu signifie nier Dieu et poser l'âme comme absolue. Dieu lui est étranger, le monde lui est étranger ; l'âme ne reconnaît qu'elle-même dans sa propre unité et simplicité. Ceci n'est ni plus ni moins que le cœur de la philosophie... (celle-ci) est... athée ; ... c'est un bon athéisme... pour l'amour de la vérité » (10). Dans une phrase difficile à rendre, il précise : « Voici le fond de la philosophie : Aucun contenu de pensée, aucun contenu de pensée conceptualisé n'est pensable ; seul le 'pensant' lui-même est pensable — comme non-contenu de pensée *(No ideatum, no ideated content of thinking, is thinkable ; only the Cogitant itself is thinkable — as non-ideatum)* » (10). En adoptant cette approche, l'auteur s'enlève toute possibilité de se poser la question : « dans la vie de Jésus, telle que la racontent les évangiles, n'y a-t-il rien qui incite à se demander si cet homme remarquable, si profondément humain, ne se-

---

14. C. BRUNNER, *Our Christ. The Revolt of the Mystical Genius*, Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1990, 25 x 17, XII-492 p., relié, 87,50 fl.

rait pas plus qu'un homme ? » Aussi est-ce au niveau de son idéalisme « athée » qu'il conviendrait de critiquer le système. Ce n'est pas ici le lieu de le faire. Ce livre étudie néanmoins avec beaucoup d'érudition les divers aspects humains de cet être hors du commun : son mysticisme, sa messianité (Christ), son génie, son opposition aux Pharisiens et les tragiques conséquences qui en découlèrent. Ces recherches pourront aider à mieux connaître l'homme Jésus tel que le virent ses contemporains juifs et, sans doute, tel que le voient aujourd'hui encore un certain nombre de Juifs.

Dans *Ressurreição e Fé pascal*[15], Manuel Isidro Alves présente l'état des recherches bibliques sur la résurrection de Jésus. Un chapitre préliminaire étudie le concept de résurrection dans les documents bibliques et judaïques antérieurs au christianisme. Il est suivi par l'analyse des données du N.T. L'A. distingue les textes kérygmatiques qui présentent la résurrection comme l'œuvre du Père et ceux qui font de Jésus le sujet de celle-ci. Un second chapitre examine les hymnes christologiques dont on retrouve la trace dans les Épîtres : leur insertion dans ces documents est un indice de leur ancienneté et de leur diffusion. Le ch. III présente les récits du tombeau vide et montre leur valeur de « signe négatif, ouvrant à une interprétation positive, celle du mystère pascal » (Jean Guitton). Un dernier chapitre traite des apparitions chez *Mt*, *Lc* et *Jn* et dégage les nuances propres à ces évangélistes.

Menée avec grand soin, cette enquête met en œuvre une abondante documentation. L'A. conclut : « L'annonce kérygmatique de la foi pascale, synthétisée dans la formule 'le Christ est ressuscité', nous renvoie à un événement réel, dont le cadre *(contornos)* peut être connu par la méthode de la critique historico-littéraire. Il ne peut toutefois être compris que par révélation, étant donné qu'il s'agit d'un contenu *(asunto)* strictement théologique. Les auteurs du N.T. utilisent un langage qui doit être interprété. Mais c'est lui seul, et non l'événement, qui est objet d'interprétation » (242). Une abondante bibliographie et plusieurs index ajoutent à l'utilité de ce travail.

Pour Xabier Pikaza, quatre traits principaux dessinent *La figura de Jesús*[16], telle que ses contemporains l'ont perçue avant Pâques. Il est un prophète eschatologique, dont le message est centré sur le

15. M.I. ALVES, *Ressurreição e Fé pascal*, coll. Fundamenta, 8, Lisboa, Ed. Didaskalia, 1991, 25 × 17, 284 p., 2.800 esc. port.
16. X. PIKAZA, *La figura de Jesús, Profeta, taumaturgo, rabino, mesías*, coll. El mundo de la Biblia, Estella, Ed. Verbo Divino, 1992, 20 × 12, 249 p., 1.200 ptas.

Père. Au milieu des magiciens et en contraste avec eux, il apparaît comme un thaumaturge dont les miracles orientent vers Dieu. Comme rabbin ou maître, il parle avec autorité, dépasse en l'achevant la morale de l'A.T., annonce la bonne nouvelle aux pauvres et aux pécheurs, enseigne et pratique le dépassement du pouvoir et de la violence et prêche un amour actif. Il est enfin celui qui sera mis à mort pour s'être présenté, par ses actes plus encore que par ses paroles, comme messie au sens plénier et définitif. L'A. étudie ces thèmes dans l'Écriture et les éclaire aussi à partir des réflexions contemporaines. Présenté comme un manuel pour étudiants, ce livre en adopte la démarche et les procédés. Chaque chapitre est suivi d'une bibliographie fondamentale, qui permet de situer les citations faites au cours de l'exposé et d'approfondir la recherche.

Persuadé que la bonne théologie et la saine spiritualité sont destinées à s'éclairer et à se soutenir l'une l'autre, William M. Thompson consacre *Christology and Spirituality*[17] à le montrer. Dialogue et narration jouent un grand rôle dans la démarche christologique actuelle ; dans un premier chapitre, l'A. expose l'enrichissement que la contemplation leur apporte. Il éclaire ensuite cette affirmation par l'exemple du christocentrisme de l'École française, de ses grands initiateurs (Bérulle notamment) à ses représentants actuels. Le chapitre suivant s'efforce de situer cette approche « théoméditative » face aux christologies actuelles : ascendantes (les plus répandues), descendantes ou combinant les deux mouvements. Suit une étude s'appuyant sur les écrits de Friedrich von Hügel ; elle met en lumière la place centrale de l'adoration en théologie. Deux chapitres illustrent la doctrine par l'exemple des Saints et de la Vierge Marie, présentés comme sources christologiques. Après avoir rappelé l'unicité de Jésus et les conséquences de cette affirmation pour le dialogue interreligieux, l'A. termine en examinant le problème du rapport entre l'action et la contemplation. Un index facilite la recherche, et les nombreuses indications bibliographiques données en note permettent d'approfondir celle-ci.

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

17. W.M. THOMPSON, ***Christology and Spirituality***, **New York, Crossroad, 1991, 24 × 16, XII-240 p., rel. $ 27.50.**