NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 6 1994

Le « motif » de l'Incarnation. Chronique de christologie

Léon RENWART (s.j.)

p. 883 - 897

https://www.nrt.be/fr/articles/le-motif-de-l-incarnation-chronique-de-christologie-371

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le «motif» de l'Incarnation

CHRONIQUE DE CHRISTOLOGIE

Les ouvrages ici recensés ont été groupés en deux séries: la première rassemble des présentations d'ensemble, la seconde, des études particulières.

- I -

Dans *L'homme qui venait de Dieu*[1], Joseph Moingt, après une introduction sur la «rumeur» provoquée par l'apparition et la vie de Jésus, retrace d'abord l'histoire du dogme christologique: énonciation du problème, énoncés de l'Église primitive, de Nicée à Chalcédoine, puis la déconstruction, à l'époque actuelle, des formules traditionnelles. Une seconde partie présente Jésus dans l'histoire des hommes sur la base des récits évangéliques: selon ceux-ci, il reviendra, Dieu l'a ressuscité, il a été livré pour nous après sa condamnation pour blasphème, il est néanmoins celui qui ôte le péché du monde, celui qui a remis son esprit au Père et celui dont Jean a dit «Et le Verbe s'est fait chair». L'épilogue conclut qu'il était l'homme qui venait de Dieu.

Largement informé des données traditionnelles, du renouveau des études actuelles à leur sujet tout autant que des questionnements modernes sur l'écart entre ce que l'on peut savoir «scientifiquement» du Jésus de l'histoire et ce qu'en a déduit le dogme de l'Église, l'A. s'est efforcé de répondre, pour lui-même et pour ses lecteurs, aux questions de notre temps. Voici comment il décrit sa méthode. Dans la première partie, il s'efforce de discerner dans la tradition ce qui est la visée de la foi et ce qui vient d'ailleurs (culture du temps, mentalités religieuses, conditions sociales, économiques ou politiques, etc.), d'écouter la foi des chrétiens d'aujourd'hui, les questions de nos contemporains, les nouvelles tendances de la théologie et d'«interpeller la tradition à l'aide de

---

1. J. MOINGT, S.J., *L'homme qui venait de Dieu*, coll. Cogitatio Fidei, 176, Paris, Éd. du Cerf, 1993, 22x14, 725 p., 250 FF.

tout cela pour mieux s'en distancier du point de vue de la rationalité et d'autant mieux la recevoir du point de vue de la foi» (13). Pour la seconde partie, l'A. constate que «la théorie d'une théologie de forme narrative n'a pas encore été faite» (18); il se contentera donc de s'essayer à une «théologie du récit», dont le projet est de «chercher à dire ce que ces textes et récits (des évangiles), pris globalement, autorisent à dire aujourd'hui en réponse aux interrogations de la foi et de la raison critique» (17).

Malgré l'intérêt de ces précisions (ou peut-être à cause d'elles), le lecteur voit surgir de nombreux points d'interrogation sur cette méthode et sa mise en œuvre. Donnons-en quelques exemples. Le premier débutera par une assez longue citation, qui montre bien le talent d'écrivain de l'auteur, mais laisse aussi pressentir l'ambiguïté de certaines de ses affirmations.

«La même loi de l'amour, la même plénitude d'être qui se fait en Dieu communication d'une Personne à une autre, Trinité immanente, se fait, en dehors de Dieu, création et adoption d'une multitude d'êtres et, puisque c'est la même vie qui se répand ici et là, le même élan qui se propage du dedans en dehors, on ne peut pas dire proprement que l'histoire soit à l'extérieur de Dieu, elle est l'extériorisation en Trinité économique que se donne la Trinité immanente sans avoir à sortir d'elle-même. Voilà pourquoi il y a quelque chose et non Dieu seul; quelque chose qui n'existe pas seul ni à côté mais en lien à Dieu, car le mode d'être de Dieu est d'exister-avec» (693). Si le mode d'être de Dieu est d'exister-avec, l'est-il avec la même nécessité dans la Trinité immanente et dans la création? Quel est le principe philosophique qui permet ici d'éviter le panthéisme (quelle qu'en soit la forme)?

L'A. découvre dans le dogme d'Éphèse un «paralogisme qui va à l'encontre de sa finalité... car une même personne ne peut avoir deux existences ni successives ni conjointes» (702). De même, le Concile de Chalcédoine «voulait mettre un frein à la logique du concept d'union hypostatique, qui est d'absorber l'humanité dans la divinité, à savoir la «décapiter» à la lettre, en l'empêchant de devenir personne (*caput*) (en note: Sur ce point, la critique de G. Morel est justifiée: dans le dogme, le droit antérieur de la personne du Fils s'oppose au droit essentiel de l'humanité du Christ d'être personne)» (*ibid.*) . «Il est bien vrai qu'on ne peut pas attribuer au Christ une conscience humaine en plus de sa conscience divine sans dédoubler sa personne» (704 - ni Rahner, ni Lonergan ne seraient d'accord). Sauf erreur, on retrouve dans ces trois citations une même approche philosophique du problème, à savoir à partir des natures, personnelles si elles sont douées d'intelligence,

matérielles dans le cas contraire, et le rejet d'une distinction (métaphysiquement) réelle entre l'essence et l'existence (pour autant que nous le sachions, ce rejet représente la position suarézienne, mais pas celle de saint Thomas) Malgré les efforts déployés depuis toujours par les théologiens qui adoptent ce point de vue, nous ne voyons guère comment ils pourraient répondre aux critiques de Moingt. Mais cette approche est loin d'être la seule. Si l'on part de la personne qui existe selon un mode d'être déterminé (une nature), le mystère de l'Incarnation se présente comme la révélation qu'une seule et même personne existe selon deux modes distincts, à savoir divinement et humainement. Si c'est possible (c'est ce que ces théologiens lisent dans le mystère), cette personne sera divinement parfaite et parfaitement humaine (avec toutes les limites inhérentes à un mode d'être créé). Les objections disparaissent, le mystère demeure.

Dans la logique des positions de l'A., si une même personne ne peut avoir deux existence ni successives, ni simultanées, n'est-on pas acculé au choix, pour Jésus, entre la personne divine et la personne humaine? Suffit-il vraiment «de rester dans l'axe de la narrativité, à la façon du centurion romain 'regardant' ce qui se passait au Golgotha» (701) pour arriver à reconnaître le Christ «vrai Dieu et vrai homme» (*ibid.*)? N'est-on pas acculé, puisque la réalité humaine de Jésus est indubitable, à une forme subtile d'adoptianisme reporté dans l'éternel dessein de Dieu (701-702) de communiquer à la personne de l'homme-Jésus son Logos, qui n'est pas une hypostase préexistante, mais la personnification du dessein d'amour de Dieu (cf. 700)?

Pour l'A., Jésus est donc littéralement «l'homme qui venait de Dieu» (705). Ceci pose un autre problème encore, car on est Dieu, on ne le devient pas. Si Jésus est une personne humaine, même voulue de toute éternité comme la personnification du dessein d'amour de Dieu (700), comment peut-il nous communiquer autre chose qu'une participation déficiente à sa propre participation limitée à la vie divine? Les Pères de l'Église ancienne se seraient-ils donc trompés en affirmant non seulement «ce qu'il n'a pas assumé, il ne l'a pas sauvé», mais aussi: «S'il n'est pas Dieu, il ne peut pas nous déifier»?

On rendrait meilleure justice, croyons-nous, à la somme de réflexions et de recherches que représente ce travail et aux nombreux aperçus intéressants qu'il contient en y voyant essentiellement un essai d'introduction adressé aux «post-chrétiens» que sont nombre de nos contemporains, même baptisés. Cette hypothèse nous est suggérée par les notes autobiographiques que

l'auteur place au début de son livre. Partant de la «rumeur» sur Jésus et des «à-peu-près» qui traînent dans plus d'une tête au sujet des conciles, de l'enseignement des théologiens et des remises en questions actuelles, l'A. n'aurait-il pas essentiellement voulu amener son lecteur à se poser la question que Jésus adressait aux hommes de son temps: «Et vous, qui dites-vous que je suis?», laissant ainsi à «*Celui* qui vient de Dieu» de les appeler, par le don de la foi, à le confesser comme «mon Seigneur et mon Dieu» (quelle que soit la portée exégétique exacte de ces mots dans la bouche de l'Apôtre Thomas)?

Essenzialmente amore[2] est une remarquable présentation de la christologie franciscaine et de ses fondements bibliques et philosophiques. Avec le Bienheureux Jean Duns Scot, Giulio Basetti-Santi, O.F.M., choisit comme point de départ l'affirmation que Dieu est essentiellement amour. Il en découle, pour le Docteur Subtil, que l'Incarnation est voulue non d'abord pour assurer la rédemption du péché, mais par amour, pour qu'existe, parmi les créatures («en-dehors de Dieu»), un être capable de répondre parfaitement à son amour. Étant donné que, pour Duns Scot, la distinction réelle entre l'essence et l'existence est impensable (cf. p. 139), la nature humaine du Christ, *homo assumptus*, a sa propre existence et son propre «moi». Ceci n'en fait cependant pas une personne. Ce concept n'est pas une notion positive, mais négative: pour être personne, il est requis non seulement d'être une nature intellectuelle singulière mais encore d'avoir une existence incommunicable. C'est la définition de Richard de Saint-Victor: *persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia.*

Le grand intérêt de ce livre est qu'il présente une christologie cohérente, pensée avec l'aide d'une philosophie notablement différente de la synthèse thomiste, mais admise néanmoins dans l'Église catholique. C'est aussi ce qui fait la difficulté d'en rendre compte si l'on veut éviter de critiquer les conclusions d'un système à partir de conséquences découlant d'un autre. Une théologie est l'interprétation du donné révélé au moyen d'un système philosophique déterminé. Pour l'apprécier, il convient de distinguer ces deux aspects: la synthèse en cause a-t-elle fidèlement recueilli le donné de la foi? son approche du mystère et sa

---

2. G. BASETTI-SANI, O.F.M. *...Essenzialmente Amore.* Saggio di Cristologia francescana., Padova, Ed. Messaggero, 1993, 21x14, 253 p., 25.000 lires.

manière de le situer en éclairent-ils les richesses et la cohérence, sans pour autant céder à la tentation de «l'expliquer» (c'est-à-dire de le faire disparaître en croyant l'avoir rendu parfaitement rationnel)?

Examinée à ce premier point de vue, la synthèse scotiste s'appuie sur un principe, «Dieu est amour», et sa conséquence concernant la place prééminente du Christ. Posée sous la forme interrogative; «Le Christ se serait-il incarné si l'homme n'avait pas péché?», la question a profondément divisé scotistes et thomistes. Pour ces derniers, le Christ est essentiellement notre rédempteur. Pour les scotistes au contraire, il est voulu par Dieu en lui-même, comme manifestation suprême de son amour. On doit reconnaître que, pour l'essentiel, Vatican II, sans rentrer dans les explications ultérieures, a remis en lumière cette primauté de l'incarnation par rapport à la prévision du péché (cf., entre autres, *LG* 2). C"est le mérite de l'école scotiste d'avoir toujours maintenu cette affirmation.

Passons au second point de vue. Pour être correctement jugée, une visée philosophique doit être appréciée «de l'intérieur», à partir de son intuition fondamentale, de ses principes de base et de la cohérence de la construction édifiée à partir d'eux, et non d'abord sur les conséquences qui en découlent. Pour n'en donner qu'un exemple emprunté au P. Lonergan, S.J. (nous citons de mémoire): inutile de discuter du constitutif formel de la personne entre philosophes dont les uns admettent une distinction métaphysique réelle entre l'essence et l'existence (Thomas d'Aquin) et les autres la déclarent impensable (Duns Scot): malgré les apparences, vous ne parlez pas le même langage.

On comprendra qu'un simple compte rendu ne puisse envisager de s'engager dans pareille discussion. Ce que nous retenons, par contre, de la lecture de ce livre solide et bien documenté, c'est l'existence reconnue, dans l'Église catholique, d'un système théologique différent du thomisme. Rien ne permet de soupçonner qu'aucun des deux soit totalement vrai ou totalement faux. Ne faut-il pas en conclure que chacun, avec sa force et ses limites, représente une approche valable d'un mystère qui les dépasse l'un et l'autre? Cette constatation ne serait-elle pas à la base d'un sain pluralisme?

Dans *Gesù Cristo, Kenosi e Gloria*[3], Alfredo López Amat, S.J., vise un manuel de christologie dont la méthode réponde au vœu

---

3. A. LÓPEZ AMAT, ***Gesù Cristo, Kenosi e gloria***, coll. Teologia a confronto, Rome, Éd. Dehoniane, 1994, 21 x 14, 384 p., 38 000 lires.

de Vatican II. Après un intéressant panorama des publications récentes, l'ouvrage se développe en trois parties. Une christologie biblique présente le Messie d'après l'Ancien Testament, puis étudie les Actes des Apôtres, les Synoptiques, le corpus paulinien et les écrits johanniques (Apocalypse, puis évangile). Une seconde partie examine la naissance de la christologie scientifique (II^e^ et III^e^ siècles), son approfondissement (IV^e^ s.) et sa formulation dogmatique (Éphèse, Chalcédoine...). L'A. consacre la partie systématique à l'étude des deux stades du mystère du Christ; l'un va de l'incarnation à la mort, l'autre, rarement traité avec cette ampleur, traite de la résurrection et de la présence personnelle active du Christ glorifié à l'humanité. L'A. conclut en esquissant le mystère du Christ dans son unité et sa totalité ainsi que dans sa fonction salvifique, synthétisée dans son rôle de médiateur: il révèle et réalise de la sorte la communication de l'amour trinitaire à l'humanité.

Ce simple aperçu laisse pressentir l'intérêt de ce livre, largement informé sur le domaine biblique, la théologie patristique et médiévale ainsi que sur les recherches récentes. L'A. y rappelle la nécessité d'une réflexion philosophique et métaphysique solide et consciente de ses limites face au mystère révélé. Il nous permettra deux suggestions qui pourraient, croyons-nous, mettre mieux encore en lumière la richesse de ses positions.

Il serait éclairant de montrer que la réflexion théologique sur l'unité de la personne du Christ en deux natures a donné lieu, au cours de l'histoire, à des interprétations basées sur des approches philosophiques différentes. Nombre d'auteurs ont abordé le problème à partir des natures et se sont demandé comment pouvait exister, en Jésus, une nature humaine en tout semblable à la nôtre. Comme le note l'A., ils se sont heurtés à la difficulté d'unir cette nature à la divinité en une personne. D'autres, par contre, tiennent que les natures n'existent point par elles-mêmes, mais dans et par les personnes; sans essayer d'expliquer comment il est possible que la personne du Verbe existe selon deux manières d'être, en deux natures (ce qui constitue pour eux le mystère révélé), ils en concluent que le Verbe est parfaitement Dieu selon sa nature divine (il est consubstantiel au Père) et en tout semblable à nous selon l'humanité (et donc d'une façon humaine, qui suppose notamment une vraie croissance «en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes» - *Lc* 2, 52).

L'A. relève que la «récapitulation» (saint Irénée), malgré sa valeur, «oublie que l'incarnation est le fondement, mais non la réalisation du salut « (p. 256). Certes, ceci est vrai de l'idée abs-

traite d'incarnation, mais cela vaut-il de l'incarnation telle que Dieu l'a voulue? Si l'on adopte la position rappelée par Vatican II (*LG* 2) de l'unique plan divin dans la création de l'humanité, ne peut-on et ne doit-on pas dire que la volonté libre et aimante du Père a toujours été de nous faire participer à la vie d'amour de la Trinité dans son Fils incarné? L'incarnation est donc, dès le début, voulue en vue de notre adoption filiale. Parce que la réponse à cette offre suppose des créatures libres et donc, hélas, capables aussi de pécher, le Christ, pour réaliser le plan divin, doit également être notre rédempteur, mais cette considération, sans être le moins du monde secondaire, est seconde et révélatrice de l'amour premier de Dieu. Vue de la sorte, l'incarnation nous paraît mettre en lumière la raison profonde des critiques justifiées que l'A. fait aux théories courantes sur la rédemption et montrer pourquoi le Christ est, depuis toujours et à jamais, notre médiateur.

Rudolf Bultmann (1884-1976) est connu en théologie pour sa «démythologisation» (il est l'inventeur du terme) du Jésus de l'histoire, mais ce n'est pas rendre justice à son œuvre que de la réduire à cet aspect. Henri-Jérôme Gagey[4] a choisi d'étudier méthodiquement sa démarche en la situant, à ses diverses étapes, dans le contexte de la théologie régnante en milieu protestant. Face au libéralisme, B. a fait prévaloir que la foi chrétienne est irréductiblement christologique: elle n'est pas un simple message de sagesse, dont le messager serait personnellement sans intérêt. Ceci soulève un double problème: que pouvons-nous savoir de la prédication et de l'œuvre du Jésus de l'histoire? comment et pourquoi «l'annonciateur» (le Jésus terrestre) est-il devenu «l'annoncé» (le Christ de la foi)? Influencé par son luthéranisme, B. s'intéresse moins à ce que Jésus est en lui-même qu'à ce qu'il est pour nous; de même, le salut, œuvre de Dieu seul, atteint chacun «verticalement» dans l'événement du kérygme. B. voit avant tout Jésus comme l'annonciateur du jugement définitif de Dieu sur le monde. Ceci laisse dans l'ombre tout ce par quoi la vie et les paroles de Jésus témoignent de la grâce plus encore que du jugement. Or, aussi fort qu'on la martèle, la parole de la croix n'est pas la parole de la grâce, si celle-ci ne nous est pas déjà donnée. Ce filon, B. le connaît, mais il ne l'exploite pas. «Aussi le déficit 'dogmatique' de la christologie bultmannienne (B. ne dit

4. H.-J. GAGEY, *Jésus dans la théologie de Bultmann,* coll. Jésus et Jésus-Christ,

rien de la résurrection personnelle de Jésus) et son déficit «existentiel» (B. ne parvient pas à nous sortir d'une piété de l'*imitatio*, qui fait du dépouillement de soi par le croyant l'œuvre qui lui mérite la grâce) sont dans une stricte corrélation, et font système avec son incapacité à voir dans la prédication de Jésus autre chose que la dure parole du jugement» (p. 361). Mais la croix du Ressuscité révèle que «l'amour ne se donne pas d'abord comme un objectif à atteindre, mais comme la réalité qui nous porte et nous fait vivre» (p.368). C'est pourquoi «il revient à l'Église, dans la certitude de Pâques, de se reconnaître et de se faire le lieu de la manifestation du 'oui' de Dieu à sa création» (p. 372). Ceci répond à la question que B. s'est posée sans arriver à y répondre vraiment: comme le rappelle Vatican II (*LG* 2), si l'annonciateur devient l'annoncé, c'est qu'il l'est dès l'origine et que sa résurrection le révèle.

On sera reconnaissant à l'A. pour ce travail mené avec grand soin et un souci constant d'objectivité envers B. Certes la lecture de ces pages demande un certain effort, mais elles le méritent par la richesse de leur information et les perspectives qu'elles ouvrent à la christologie.

La possibilité d'une christologie philosophique existe-t-elle? Quel sens prend cette expression selon les divers auteurs qui s'y sont risqués? C'est le résultat de la recherche amorcée il y a plus de vingt ans sur ce thème que Xavier Tilliette[5] nous invite à partager dans *Le Christ des philosophes*. Le parcours débute avec la *docta ignorantia* de Nicolas de Cuse et comporte trois étapes. Dans la première, nous découvrons Jésus tel que le virent Pascal, Malebranche, Spinoza, Rousseau, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Schelling et Feuerbach. Le XIX^{e} siècle présente le Dieu incognito de Kierkegaard, le Jésus des professeurs de Strauss et Renan, le Jésus socialiste (Proudhon, Marx, etc.), le rejet de Jésus par Nietzsche, la théandrie de Soloviev, Dostoïevski romancier de Jésus, la christologie philosophique de Rosmini et le Christ frère des hommes de Lequier. Au XX^{e} siècle, nous rencontrons Blondel et son panchristisme, Bergson, la phénoménologie, Freud, Heidegger et son absence du Christ, Bloch et son Christ rebelle par amour, Teilhard de Chardin et son Christ universel, Simone Weil, Berdiaeff, Guardini, Nabert, Gabriel Marcel.

5. X. TILLIETTE. *Le Christ des philosophes*, Du Maître de sagesse au divin Témoin, coll. Culture et Vérité, série Ouvertures, 10, Namur, Culture et Vérité, 1993, 22 x 14, 491 p.

L'A. conclut: « notre enquête a montré ces avatars du Christ philosophe par excellence, inventeur de la *doctrine de la science*, virtuose, belle âme, révolté, socialiste, décadent, prolétaire, etc, de même que des christologies philosophiques qui rationalisent et dévitalisent les symboles de la foi. Mais ce constat ne nous paraît pas devoir infirmer la possibilité d'une christologie philosophique irréprochable... œuvre du philosophe croyant... Il ne paraît pas pensable que l'on puisse élaborer une christologie philosophique digne de ce nom en dehors de la foi à l'Homme-Dieu Jésus-Christ... Mais même les philosophies sécularisées, rationalisées, rendent témoignage...» (p. 471).

Cette conclusion traduit de façon remarquable l'intérêt majeur de la recherche, fruit d'une étonnante érudition et d'analyses pénétrantes; celle-ci met bien en lumière les rapports entre la christologie et la philosophie ainsi que les conditions auxquelles ils seront fructueux.

En présentant la traduction italienne de *La Christologie idéaliste*[6], qu'il nous suffise de rappeler ce que nous disions de ce livre (cf. *NRT*, 1988, 574): outre leur intérêt pour les spécialistes, ces pages, d'abord adressées aux théologiens, rendront à ceux-ci un double service: montrer à ceux qui abordent les auteurs ici étudiés en étant bardés de préjugés qu'une sérieuse connaissance de leurs textes est requise avant d'accuser ces penseurs de déformations spéculative; révéler à d'autres, plus «modernes», d'où proviennent et ce que véhiculent des idées ou des slogans devenus monnaie courante. Surtout, elles rappelleront à tous que la bonne nouvelle de l'Évangile unit de façon indissoluble la réalité historique concrète de Jésus de Nazareth et la portée universelle de l'incarnation rédemptrice du Fils de Dieu.

Cristologia e antropologia[7] rassemble les exposés du Séminaire interdisciplinaire annuel de 1992 de la Section Saint-Louis de la Faculté de Théologie de l'Italie Méridionale (Naples). La question sur laquelle se sont penchés les participants avait été soulevée par W. Kasper en ces termes: « Jusqu'à quel point l'anthropologie est-elle le présupposé et l'horizon de la christologie? jusqu'à quel point doit-elle être considérée non seulement comme une consé-

6. *Id. La cristologia idealista*. coll. Giornale di teologia, 221, Brescia, Queriniana, 1993, 20 x 13, 211 p., 28.000 lires.
7. *Cristologia e antropologia*. In dialogo con Marcello Bordoni, édit. C. GRECO, S.J., coll. Saggi, 31, Roma, Édit. A.V.E., 1994, 331 p., 36.000 lires.

quence de la christologie mais déjà comme un préambule ou présupposé de celle-ci?» (p. 5). Le Prof. Marcello Bordoni introduisit la recherche par un large exposé magistral et tira les conclusions du Séminaire. Il insiste sur la nécessité d'une approche métaphysique et suggère à bon droit de la baser sur les personnes plutôt que sur les essences. Cette optique permet en effet de mieux situer le mystère de l'incarnation et d'éviter nombre de faux problèmes. Le recours aux Personnes divines, pour intéressant qu'il soit, nous paraît cependant d'application délicate. En effet, on y opère deux passages par l'analogie; d'abord pour appliquer au Père, au Fils et à l'Esprit une notion prise à l'expérience humaine, ensuite pour approfondir la notion dont est partie la réflexion; il y a donc un double recours à des concepts partiellement identiques et partiellement différents. Il ne faut pas oublier non plus que, dans cette approche du mystère divin, propre à la théologie latine, les Personnes se distinguent par l'opposition de leurs relations, mais sont subsistantes par leur nature. Comment tenir compte à la fois, dans les personnes humaines, de ce double aspect? Car elles sont à la fois des êtres distincts et essentiellement en relation avec le Dieu créateur et avec l'univers.

La douzaine de contributions magistrales de ce recueil déploie un large éventail, qui va des considérations anthropologiques à la liturgie et à l'œcuménisme, avec une nette prédominance du secteur dogmatique. Parmi ces travaux de valeur, nous avons particulièrement apprécié le texte de Vincenzo Caporale, S.J. († 1993) sur l'unique plan créateur de Dieu: il développe, à partir de l'Écriture et de la doctrine de Vatican II, le primat et la centralité du Christ dans l'unique plan divin: le Père a librement voulu l'univers et notre humanité pour nous offrir, dans son Fils incarné, la participation à l'amour trinitaire. Cette vue, très riche, nous paraît fournir la meilleure réponse à la question qui fait l'objet de la session.

- II -

La signification de l'œuvre accomplie par Jésus est au centre de la théologie et fait depuis des siècles l'objet de discussions entre les écoles. Thomistes et scotistes s'opposèrent sur le «motif» de l'Incarnation: celle-ci a-t-elle pour objet premier de nous libérer du péché ou de nous diviniser? Aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, la philosophie des lumières puis les critiques de la religion représentèrent des attaques beaucoup plus radicales contre les positions

traditionnelles; elles vont de «La religion dans les limites de la simple raison» (Kant) à la révolte de Dionysos contre le Crucifié (Nietzsche) et à la «mort de Dieu». Après avoir décrit ces attaques, J. Werbick[8] présente le thème fondamental de la sotériologie: le Règne de Dieu sous ses divers aspects (apocalypse, restauration) dans l'Ancien Testament et dans la «Bonne Nouvelle» dont Jésus est le messager et le réalisateur. Il étudie ensuite la place occupée par la mort et la résurrection de Jésus dans l'actualisation de la volonté divine. Ceci pose la question: en quel sens la royauté du Crucifié peut-elle légitimement apparaître comme réalisant notre rédemption? Les modèles sotériologiques qui s'efforcent d'en rendre compte tournent autour de trois types de métaphores: la victoire sur les puissances du mal, la relation qui rachète et guérit, l'expiation. La présentation de ces divers thèmes permet à l'A. de montrer leurs points forts et leurs limites. Il offre de la sorte un intéressant panorama des appproches tentées par les théologiens concernant le mystère de notre salut, individuel et collectif.

Nato dalla Vergine Maria[9] est la traduction de l'original allemand recensé dans cette chronique (*NRT*, 1990, 726). La thèse de l'A. est que « la *virginitas ante partum* est un élément fondamental d'une christologie d'en bas dans son effort pour penser la constitution absolue de l'homme Jésus comme Fils de Dieu, sans médiation humaine» (p. 57). L'étude des textes et de leur interprétation lui fournit l'occasion de rencontrer les objections courantes et de situer l'affirmation traditionnelle dans l'ensemble du dogme. Il montre de même comment la naissance virginale et la virginité perpétuelle de Marie se rattachent à la foi.

Livre clair et solide, basé sur une remarquable connaissance du sujet et une métaphysique de valeur.

Reproduisant l'édition de 1963, *La foi du Christ*[10] contient «cinq fragments qui esquissent une voie d'orientation pour des recherches plus approfondies» (Avant-Propos, p. 11). Le premier,

---

8. J. WERBICK, *Soteriologia*, coll. Giornale di Teologia, 220, Brescia, Queriniana, 1993, 20 x 13, 353 p., 35.000 lires.
9. G.M. MÜLLER, *Nato dalla Vergine Maria.* Interpretazione teologica, coll. Quaestiones disputatae, Brescia, Morcelliana, 1994, 21 x 15, 143 p., 20.000 lires.
10. H.U. VON BALTHASAR, *La foi du Christ*, coll. Foi vivante, Pensée chrétienne, 76, Paris, Éd. du Cerf, 1994, 18 x 11, 237 p.

qui donne son titre au recueil, suggère en quel sens l'attitude fondamentale de confiance en Dieu, qui est à la base de la foi du peuple juif, se retrouve en Jésus, «pionnier et accomplissement de la foi» (*He 3*, 3). «La foi dans l'Alliance» rappelle que celle-ci «ne peut être une possession, du moment que son noyau est l'amour incompréhensible de Dieu pour nous». «Existence humaine comme Parole divine» développe les conséquences de l'affirmation: «Ce que Dieu veut dire de lui-même, il le dit humainement et avec plénitude». L'exposé sur «La foi et l'attente du Royaume imminent» montre que la libération apportée par le Christ à notre existence et à nos libres projets se produit dans l'Esprit Saint promis et répandu; elle est, dans tous les cas, une prise en charge du monde. Sous le titre «Bible et fin des temps», après avoir établi que la pensée d'une fin des temps est inséparable de la foi en un Dieu libre et créateur, l'A. montre que seule la rencontre avec l'amour qui a librement fondé le monde réalisera la fin des temps.

Les lecteurs désireux d'approfondir les thèmes exposés dans ces pages denses, souvent en dialogue avec des penseurs modernes, auront intérêt à les replacer dans l'ensemble de l'œuvre de Balthasar, dont la traduction française est en voie d'achèvement.

Dans *Jesus of Nazareth, Christ of Faith*[11], Peter Stuhlmacher réunit trois essais: l'un aborde la question, devenue classique, du passage de l'homme Jésus au Christ de la foi, le second se demande pourquoi Jésus devait mourir, le troisième étudie les témoignages néotestamentaires concernant la Cène du Seigneur et l'absence du récit de l'institution dans l'évangile johannique. L'intérêt de ces recherches vient de ce qu'elles situent Jésus, sa vie et son message tels que le décrivent les textes néotestamentaires dans le cadre de l'Ancien Testament et du milieu juif dans lequel Jésus vit et agit, même lorsqu'il innove par rapport à celui-ci. Parmi ces études, remarquables par leur érudition, leur méthode et leur clarté, nous avons particulièrement apprécié la première: elle montre que la manière d'agir et d'enseigner de Jésus, abordée selon cet angle, témoigne de sa conscience d'être le Messie envoyé par Dieu et du soin qu'il met à en faire découvrir le sens religieux vrai à des contemporains assoiffés de libération poli-

11. P. STUHLMACHER, *Jesus of Nazareth, Christ of Faith*, Peabody (Mass.), Hendrickson, 1993, 22 x 14, 109 p.

tique; la résurrection de celui qui avait été condamné pour «blasphème» met le sceau divin sur cette prétention messianique et fait découvrir aux disciples que ce Jésus avec lequel ils ont vécu est bien le Christ de Dieu.

Trinità in contesto[12] rassemble une quinzaine de contributions de spécialistes: les institutions romaines y sont largement représentées, mais l'Allemagne, Israël et l'Inde y figurent aussi en bonne place. On y trouve un large panorama de la réflexion postconciliaire sur ce mystère fondamental de notre foi. Trois études font le point sur les recherches dans le catholicisme, le protestantisme et l'Orthodoxie. Deux autres étudient l'une le défi de l'inculturation, l'autre la provocation radicale que représente le pluralisme religieux de notre époque. Leur font suite une présentation de la théologie latino-américaine de la libération, de la théologie indienne et des débuts de la réflexion en Afrique, puis trois études sur les rapports entre le mystère trinitaire, l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam. Quatre défis lancés à la théologie trinitaire font l'objet d'un examen: Dieu Père ou Mère?, l'universalité du salut en Jésus-Christ, la pneumatologie, l'inculturation liturgique du mystère trinitaire.

Ces travaux de haut niveau scientifique ouvrent de larges horizons et incitent à une réflexion approfondie. Nous avons été particulièrement intéressés par la présentation orthodoxe, centrée sur les Personnes divines, et par les réflexions de J. Dupuis, S.J., sur la nécessité de dépasser la simple adaptation du langage et l'inculturation pour en arriver plus largement à une théologie herméneutique. La grande leçon à retirer de ces pages, comme le suggèrent plusieurs auteurs, est l'obligation de situer les points de vue ici présentés dans la philosophie qui les sous-tend; faute de quoi on a de fortes chances de les comprendre à contre-sens et de passer à côté de la part de lumière qu'ils apportent. Ceci n'empêche évidemment pas de garder une attitude sainement critique envers ces systèmes et leurs limites, sans oublier que, face au mystère, toute philosophie ne peut que l'approcher, non le saisir dans sa totalité. Compte tenu de l'analogie de nos concepts en pareil domaine, que pouvons-nous, par exemple, dire de valable sur les *passiones Trinitatis ad intra* (Moltmann)?

---

12. *Trinità in contesto, édit.* A. AMATO, coll., Biblioteca di Scienze Religiose, **110, Roma, LAS, 1994, 24 x 17, 382 p., 50.000 lires.**

Dio nostra salvezza[13], de Carlo Porro, se présente comme un manuel d'introduction au mystère de Dieu. Une première partie parcourt les données historiques concernant cette révélation, de l'Ancien Testament à nos jours. À chaque étape importante, l'A. note le rôle joué par les systèmes philosophiques de l'époque. La partie systématique étudie la connaissance que nous avons de Dieu par la foi et la raison, l'affirmation chrétienne que Dieu est Trinité dans l'unité: quinze chapitres examinent les diverses questions soulevées par cette double affirmation.

Les exposés, très documentés et présentés avec clarté, décrivent les fondements bibliques, les positions traditionnelles et les réflexions de la théologie actuelle. Ces pages nous paraissent une excellente introduction à une théologie à la fois ouverte aux «signes des temps» et solide sur ses bases, capable, si l'on nous permet cette expression familière, de fournir aux étudiants une épine dorsale, non un corset. Relevons quelques points. L'A. précise à plusieurs reprises la place de la connaissance naturelle de Dieu: «sans être la condition suffisante de la connaissance de foi, elle en est néanmoins la condition nécessaire» (p. 147). Concernant la question, fort agitée aujourd'hui, de la «souffrance de Dieu», il a des positions claires et fermes. Dans la présentation des divers types d'analogie, il rappelle que l'on peut certes appliquer à Dieu des qualités humaines impliquant à la fois des aspects positifs et des aspects négatifs, pourvu que l'on tienne qu'il s'agit d'un discours métaphorique: dans le cas de la souffrance, «Dieu aime 'comme' un homme qui souffre pour autrui» (p. 166). Appliquant ces principes à la passion du Sauveur, il écrit à juste titre: «Nous ne voyons pas comment il serait possible de parler du Fils qui, constitué pécheur et malédiction, souffrirait l'abandon de la part du Père, et du Père qui souffrirait avec le Fils de cette déréliction qu'il lui a infligée. Cette conception est insoutenable, parce qu'elle semble manquer d'un solide fondement biblique et traditionnel, mais aussi parce que, à notre avis, elle finirait par introduire une mutation dans les rapports intratrinitaires eux-mêmes» (266). Que pourrait-on cependant dire en pareil domaine? «Quand nous attribuons à Dieu la souffrance, nous lui appliquons une perfection humaine qui doit encore être précisée du point de vue conceptuel... en ne retenant de la souf-

13. C. PORRO, *Dio nostra salvezza,* Introduzione al misterio di Dio, coll. Corso di studi teologici, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1994, 24 x 17, 350 p., 30.000 lires.

france humaine que les aspects nobles, tels que l'amour pour ceux qui souffrent et la solidarité efficace devant la douleur d'autrui» (*ibid.*). Nous nous demandons si la notion, profondément biblique, d'amour miséricordieux ne nous aiderait pas davantage et avec moins de risque de dérapage.

L'abbé Guy Vandevelde[14], du diocèse d'Alger, consacre sa thèse doctorale à la synthèse doctrinale entre deux affirmations de Vatican II: la vocation universelle au bonheur céleste et le rôle de l'Église dans le salut de l'humanité. Le Concile rappelle que tous les hommes de bonne volonté peuvent arriver au salut éternel «même ceux qui ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu» (*LG* 16). Pour ceux-ci on peut certes admettre, avec V. Boublick, que «l'heure de la mort soit aussi l'heure du salut dans la grâce du Christ» (p. 17). Mais quel rôle joue en pareil cas l'Église, «qui est en quelque sorte, dans le Christ, le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu» (*LG* 1)? Être signe suppose une certaine visibilité; comment celle-ci se réalise-t-elle en faveur de ceux qui ignorent même l'existence de Dieu? Pour établir les fondements doctrinaux de la réponse à cette question, l'A. étudie d'abord la transcendance de Dieu et la vocation divine de tous les hommes, puis la réalisation définitive de celle-ci dans l'Incarnation rédemptrice, enfin le rôle-clef de l'Esprit Saint, la place de l'Église et sa nécessité, même sous son aspect institutionnel, dans cette effusion universelle du don divin. Dans cette recherche, l'A. recourt souvent aussi à la philosophie d'E. Levinas et à ses profondes analyses de l'intersubjectivité.

Le grand intérêt de cette recherche, fondée sur une remarquable connaissance des documents de Vatican II et des commentaires qu'ils ont suscités, nous paraît d'avoir balisé les pistes sur lesquelles doit s'engager la réflexion missionnaire aujourd'hui, notamment sur le rôle positif des traditions religieuses non chrétiennes.

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

14. G. VANDEVELDE, *Expression de la cohérence du mystère de Dieu et du salut.* La réciprocité dans la «théologie» et «l'«économie», coll. Analecta Gregoriana, 263. Roma, Pont. Università Gregoriana, 1993. 23 x 17, 176 p., 25.000 lires.