NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

122 N° 4 Ottobre-Dicembre 2000

# Pourquoi le Fils de Dieu s'est-il incarné? Chronique de christologie

Léon RENWART (s.j.)

p. 611 - 624

https://www.nrt.be/it/articoli/pourquoi-le-fils-de-dieu-s-est-il-incarne-chronique-de-christologie-502

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

*NRT* 122 (2000) 611-624
L. RENWART, S.J.

# Pourquoi le Verbe de Dieu s'est-il incarné?

## CHRONIQUE DE CHRISTOLOGIE

La première des deux sections de cette chronique s'efforce de répondre à cette question. Celle-ci se pose à un double niveau. Le Verbe de Dieu était-il le seul à pouvoir s'incarner? Fr. Neri y répond. Dans quel but l'a-t-il fait? Plusieurs ouvrages en traitent sous divers aspects. A. de Villalmonte montre que ce n'est pas pour réparer le péché originel. Margaret Barker suggère que c'est pour devenir le Grand Prêtre par excellence. L'ouvrage collectif sur l'incarnation rédemptrice présente les diverses positions actuelles sur ce thème. Deux auteurs (K. Schneider et R. Winling) étudient la place accordée à la résurrection par la théologie des premiers siècles. C. Porro présente le Christ et l'universalité de sa mission. S'ajoutent un essai sur le Christ de l'histoire (Ph. Cunningham) et une comparaison entre la naissance du Christ et les récits égyptiens sur l'origine divine des Pharaons (E. Blumenthal).

La seconde section réunit deux monographies, l'une sur la christologie de Thomas d'Aquin (B. Mondin), l'autre sur celle de Louis Billot (A. Cozzi).

### I. – Pourquoi le Verbe de Dieu s'est-il incarné?

*Pourquoi le Verbe de Dieu est-il capable de s'incarner*? Telle est la question que Francesco Neri[1] étudie dans sa thèse de doctorat. Le problème ne s'est pas posé de suite dans l'Église. On a d'abord dû se rendre compte, face aux attaques extérieures (les Juifs et les païens) et aux difficultés internes (les premières hérésies), que Jésus de Nazareth est le propre Fils de Dieu. Ceci entraîna la prise de conscience du dogme trinitaire. Deux approches de ce mystère se firent jour. Ce que l'on appela par la suite le schème grec partit de l'Écriture, qui nomme le Père, le

1. Fr. NERI, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda Persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, coll. Tesi Gregoriana, Serie teologica, 55, Roma, ed. PUG, 1999, 24x17, 399 p., 42.000 lires, $ 25.50, 21,70 €.

Fils et l'Esprit, unis dans l'amour (périchorèse). L'autre visée, dont Augustin se fit le champion (d'où son nom de schème latin), réfléchit à partir de l'unité de la nature divine et y affirma l'existence de trois «relations subsistantes». Tel est le contexte «essentialiste» dans lequel apparut la question: «une autre Personne de la Trinité aurait-elle pu s'incarner?» Bien qu'Augustin lui-même n'en soit pas l'auteur (contrairement, rappelle N., à ce qu'affirmèrent Albert le Grand et, après lui, K. Rahner), cette question fut examinée par toute la théologie scolastique jusqu'à nos jours. N. consacre trois chapitres à l'étude détaillée de la position d'Anselme (le seul à y répondre négativement), de Pierre Lombard, de Thomas d'Aquin et de Bonaventure, qui l'admirent comme hypothétiquement possible en vertu de la toute-puissance, également partagée par chacune des Personnes divines. Reprenant les critiques de Rahner, N. montre que cette réponse se base sur le schème d'une incarnation trinitairement «neutre» et sur une notion abstraite des hypostases, sans rapport avec les propriétés des Personnes divines ni avec la mission du Fils et de l'Esprit.

N. consacre le chapitre suivant à l'étude des positions de Rahner. Il précise d'abord son recours à Joseph Maréchal († 1944) et à sa «preuve» métaphysique de l'existence de Dieu. L'analyse transcendantale des conditions a priori de tout jugement humain montre que cet acte n'est possible que sous l'attrait d'un Absolu positif, qu'aucun concept n'arrive à exprimer adéquatement. Rappelons l'importance de cette constatation, qui fonde à la fois la certitude métaphysique de ce «point de départ» et les limites de tout système métaphysique. Cette même méthode transcendantale, Rahner l'applique à la théologie. N. rappelle fort à propos que Rahner affirme avec la plus grande netteté que cette démarche suppose le donné révélé et se borne à établir les conditions a priori indispensables pour que cette révélation nous soit intelligible. Tel est le contexte dans lequel Rahner situe son fameux *Grundaxiom* (axiome fondamental): «la Trinité économique est la Trinité immanente et vice versa». Ceci ne limite nullement la Trinité immanente à ce qu'en révèle l'économie de salut. Rahner déclare en effet que le bonheur du ciel consistera, sous cet aspect, à prendre sans cesse conscience que la Trinité dépassera toujours toute possibilité d'en épuiser la connaissance. Mais cet axiome affirme que tout ce que l'économie du salut affirme est vrai (pas un «comme si» purement fonctionnel); car elle est fondée sur ce que la Trinité immanente est en elle-même. L'analyse de ce qui nous est connu par là des propriétés de cha-

cune des Personnes montre que seul le Verbe, autoexpression du Père, est susceptible de s'incarner. La nature humaine qu'il assume, est «dès l'origine le symbole réel *(Realsymbol)* constitutif du Verbe lui-même; il faut donc en conclure que l'homme est possible dans la mesure où est possible la manifestation du Logos» (p. 155, citation de Rahner). Ceci rejoint l'affirmation scripturaire du «Premier-né de toute créature» (Col 1, 15) et son interprétation par *Lumen Gentium* 2: le plan divin est de faire de nous des fils adoptifs dans le Fils incarné, malgré la prévision du péché, et ce salut est offert par Dieu à l'humanité tout entière (créée dans l'ordre surnaturel dès l'origine). Après avoir clairement établi la portée du *Grundaxiom*, N. conclut en décrivant les réactions du monde théologique à cette position et les divers types d'ordre de l'ensemble des traités *(ordo disciplinae)* chez un certain nombre d'auteurs récents.

En refermant cette thèse docte et précise, on est amené, croyons-nous, à se demander si l'on n'appliquera pas un jour à Rahner ce qui a été dit de Thomas d'Aquin: «ce n'est pas une borne, mais un phare».

*Un christianisme sans péché originel*[2] est en fait un plaidoyer en faveur de la reconnaissance de la pleine dignité du Christ. Saint Bonaventure et Duns Scot proclament que celui-ci est infiniment plus grand qu'un rédempteur, qu'un simple réparateur d'un plan qui avait échoué, même s'il a réparé celui-ci en mieux (*mirabilius reformasti*, dit l'oraison). Selon l'Écriture, le Christ est le premier-né de toute la création, celui en qui et avec qui le Père a conçu le plan divin de la création. Comme l'a rappelé Vatican II, la considération du péché est seconde dans ce plan (*LG* 2). L'Église orientale, qui a conservé cette perspective, parle de notre «divinisation». Avec saint Augustin, l'Église latine a insisté sur le péché qui nous infecte tous et sur la nécessité d'une réparation dont nous sommes incapables par nos propres forces.

Dans un long parcours, l'A. consacre quinze chapitres à décrire la naissance de cette «théologie d'Adam» et du péché originel jusqu'à nos jours. Cela lui donne l'occasion d'étudier le Concile de Trente et la déclaration de l'Immaculée Conception et de préciser leur portée exacte. Il montre aussi la répercussion en Occident de cette doctrine du péché originel dans la réflexion théologique, la philosophie, les croyances populaires, la morale,

2. A. DE VILLALMONTE, *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca, Naturaleza y gracia, 1999, 21x15, 396 p.

la conception de la vie monastique et celle du mariage, la place inférieure faite à la femme, la culture, la politique, la vie sociale. Nous ne le suivrons pas dans les détails de ce parcours, souvent intéressant, même si de-ci de-là nous ne partageons pas entièrement son point de vue. Plus important nous paraît de rappeler ses arguments, que nous estimons décisifs, pour l'abandon de la théorie du PO. Il montre la place éminente, dans le plan divin, du Christ premier-né de toute créature et, comme tel, celui en qui se fonde l'unité du genre humain, tout entier appelé à partager l'amour trinitaire. C'est pourquoi il n'y a pour les humains qu'une seule fin dernière, le Ciel. Cette fin dépasse infiniment toute capacité purement naturelle d'y parvenir. Tel est le motif essentiel pour lequel nous avons besoin de la grâce divine, et non d'abord à cause du péché. Dans le monde tel que Dieu l'a voulu, il n'y a donc pour l'humanité qu'une seule «fin dernière», la fin surnaturelle, même si Dieu ne nous a pas révélé comment ceux qui ne connaissent pas le Christ pourront y parvenir (Vatican II l'a rappelé, cf. *LG* 16 *in fine*). D'autre part, les progrès de l'exégèse ont fait voir la nature véritable des premiers chapitres de la Genèse, non un récit historique au sens moderne du terme, mais un mythe extrêmement riche sur l'origine de l'humanité créée par Dieu, représentée par son «éponyme», et sur la faute qui est le fait de la créature.

Pour éviter de tomber de Charybde en Scylla, il faut éviter d'exalter notre «divinisation» au point «d'évacuer la croix du Christ» (Luther): l'incarnation voulue par le Père commence à la crèche et, sans se terminer au Calvaire, passe nécessairement par lui.

Si nos premiers parents ne peuvent donc être rendus responsables du mal et de sa prolifération, peut-on essayer d'entrevoir une explication qui n'en rende pas Dieu lui-même responsable? Serait-il pensable de se demander si la possibilité de pécher ne serait pas une conséquence nécessaire du fait de la création d'êtres capables d'aimer Dieu? Pour pouvoir aimer, il faut être libre. L'amour s'offre, il ne s'impose pas. Dans ces conditions, aimer vraiment est un acte créateur et celui qui en est capable est paradoxalement créature et créateur. L'homme se trouverait donc nécessairement, et d'autant plus qu'il serait plus parfait, devant un choix radical: se reconnaître créature, d'où le rôle décisif de l'humilité, ou se vouloir créateur, comme l'atteste l'orgueil, déjà bien marqué dans le mythe du paradis terrestre: «vous serez comme des dieux».

Margaret Barker[3] reconnaît dans les quatre évangiles les sources les plus connues de la vie de Jésus. Si l'on excepte la revendication de la résurrection, sa vie telle que la décrivent les Synoptiques n'est guère différente de celle d'autres prédicateurs ou saints personnages de la Palestine à cette époque. L'évangile de Jean donne une autre image: il vient d'en-haut et dit des paroles mystérieuses. Ne serait-ce pas le signe évident de tendances gnostiques, découlant d'une tradition relativement tardive et passablement corrompue? L'auteur, ancien président de la *Society for Old Testament Study*, pense avoir trouvé l'amorce d'une réponse grâce notamment aux récentes découvertes archéologiques, celles de la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi et des manuscrits de Qumrân. S'appuyant sur un texte de Qumrân (11QMelch), elle estime pouvoir affirmer que Jésus «*est le grand prêtre suprême*» (*The great high priest*, p. 5, souligné par l'auteur) dans toutes ses fonctions et sous toutes ses formes. Telle est la clé de compréhension de tout l'enseignement chrétien primitif à son sujet. C'est pourquoi l'Apocalypse apparaît comme le centre du Nouveau Testament. Aussi B. consacre-t-elle les vingt-deux chapitres de son livre à l'étude détaillée de ce livre. Ses pages témoignent de nombreuses lectures et d'une grande érudition. Ceci l'amène à de multiples comparaisons avec divers autres écrits de l'Ancien et du Nouveau Testaments, avec les écrits intertestamentaires et plusieurs auteurs chrétiens et profanes des premiers siècles de notre ère. Ces rapprochements ne manquent pas d'intérêt, même si leur valeur et leur portée exacte demanderaient sans doute pas mal de vérifications, qu'il ne peut être question d'entreprendre ici.

Qu'il nous soit permis de nous contenter d'une simple remarque. L'attribution au Christ du titre de grand prêtre est certes attestée dans le Nouveau Testament, mais quelle est sa portée exacte? Ne s'inscrit-elle pas, avec de nombreuses autres dénominations, toutes plus ou moins valables mais imparfaites, dans l'essai de réponse à la question que Jésus posera à ses disciples: «Et vous, qui dites-vous que je suis?» (Mc 8, 20 et par.)? La réponse ne sera-t-elle pas donnée par Thomas après la résurrection: «Mon Seigneur et mon Dieu!» (Jn 20, 28)? Ce qui laisse entier le mystère de l'Homme-Dieu.

---

3. M. BARKER, *The Revelation of Jesus Christ Which God Gave to Him to Show to His Servants What Must Soon Take Place (Revelation I, 1)*, Edinburgh, T & T Clark, 2000, XIII-447 p., £ 15.95.

Les Actes du 33e Symposium de théologie trinitaire (1997) sont consacrés à l'incarnation rédemptrice[4] et présentent sept travaux. Jacques Dupuis, S.J., étudie la nouveauté de Jésus-Christ en face des religions du monde. Ce texte remarquable situe bien le problème: celui-ci n'est pas d'abord ecclésiastique, mais christologique. Son point de départ est l'unique médiateur Jésus et le rôle de l'Esprit Saint dans sa mission. Souhaitons à l'auteur qui s'engage sur un terrain peu exploré de trouver sur sa route, s'il lui arrivait de trébucher, un ami pour l'aider à se redresser, mais personne pour lui tendre un croc-en-jambe. Domingo Muños León présente l'incarnation dans la Bible: préfigurations vétéro-testamentaires et présentation du mystère par les divers auteurs du Nouveau Testament; il décrit aussi les descriptions «épiphaniques» récemment apparues. Angelo Amato, S.D.B., examine du point de vue dogmatique le contenu de l'incarnation, les orientations actuelles de la réflexion, le rôle des personnes divines et de Marie dans ce mystère. Il esquisse aussi certains essais récents d'un «christianisme sans incarnation»; nous nous demandons toutefois si Schillebeeckx figure à bon droit parmi eux, car celui-ci, dans ses dernières explications, nous semble plutôt avoir voulu rédiger à sa manière une apologétique à l'usage de notre temps. José Ma Mardones se place dans la perspective sociale du troisième millénaire et situe le défi que pose Jésus du point de vue scientifique, culturel et politique à la tendance de la «Troisième Vague». Dans une brève communication, Mariano Alvarez Gómez compare les positions de Hegel et de ses prédécesseurs sur la vérité et l'exigence de vérité que représente l'événement de l'incarnation. Dans un copieux exposé, Xabier Pikaza, O. de M., fait preuve d'une virtuosité remarquable, pas toujours très convaincante, pour retrouver le thème du «Messie juif, Christ universel» dans les quatre premiers chapitres de Matthieu. Une dernière contribution, envoyée d'Amérique par Lucio Florio aux organisateurs du Symposium, marque combien il importe de montrer à notre époque qui souffre de la disparition de la métaphysique et se perd dans le labyrinthe des informations, que Jésus est le «sens».

Cet ensemble varié donne un bon panorama des positions théologiques de notre époque en matière de christologie.

---

4. *Encarnación redentora,* éd. N. SILANES, coll. Semanas de Estudios Trinitarios, 33, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1999, 22x15, 241 p.

Katharina Schneider[5] consacre sa recherche au développement de la théologie de la résurrection dans l'Église primitive. Elle examine les auteurs selon une méthode identique: leurs déclarations sur la résurrection du Christ et celle des morts, le poids de cette doctrine dans le contexte de leur théologie et l'importance de la foi dans son rapport au texte étudié. Ces documents se divisent d'eux-mêmes en deux groupes qui se font suite. Le premier concerne les exposés intra-ecclésiaux visant à éclairer et consolider la foi des fidèles. Le second examine le développement de la croyance dans l'apostolat missionnaire et les discussions avec les adversaires païens.

Dans les écrits du premier groupe, la résurrection du Christ apparaît comme le fondement, la mesure et le modèle de celle des humains. On doit toutefois constater que les auteurs, à l'exception de Barnabé et de la Première Lettre de Clément, limitent consciemment la résurrection aux chrétiens et aux justes de l'Ancien Testament. Ce rétrécissement voulu semble devoir s'expliquer par le but de ces ouvrages destinés au milieu intra-ecclésial; ils visent à encourager les fidèles à la persévérance. Les divers auteurs s'appuient sur l'arrière-fond de leur vision théologique de Dieu, du Christ, de la cosmologie, de l'anthropologie, de la sotériologie et de l'ecclésiologie. Mais la théologie de la création n'intervient jamais, car elle ne s'est pas encore développée comme une position chrétienne spécifique à fondement biblique.

Avec la seconde période change l'angle sous lequel l'annonce de la résurrection se présente, car l'Église commence à transmettre sa foi dans le monde non chrétien et doit faire face aux discussions avec les critiques païens. Avec ces auteurs, l'annonce de la résurrection s'élargit à tous les humains, tous soumis au jugement dernier, résurrection corps et âme qui constitue une nouveauté pour le monde antique. Ceci oblige ces écrivains à expliciter le contenu de leur foi et à le défendre contre les objections, non sans recourir à des arguments tirés de la philosophie. La cosmologie joue désormais un grand rôle et la création *ex nihilo*, indice de la libre et souveraine volonté du Dieu créateur, en constitue une pièce maîtresse. Celle-ci devient l'argument pratiquement irréfutable en faveur de la résurrection étendue à tous. Par contre, à l'exception d'Aristide, de Justin et du pseudo-Justin, nos auteurs renoncent à présenter la résurrection du Christ comme

5. K. SCHNEIDER, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Aufertstehung,* coll. Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, 14, Bonn, Borengässer, 1999, XLIV-298 p., relié, 85 DM.

preuve de la nôtre. Ceci peut s'expliquer, semble-t-il, par le fait que la résurrection du Christ apparaissait incompréhensible à beaucoup de non-chrétiens. Les deux arguments les plus importants auxquels ils devaient faire face étaient que l'idée de résurrection n'est conforme ni à la raison ni à la nature et que la résurrection des corps putréfiés est impossible, même pour Dieu. Sur ce point on voit déjà alors apparaître l'argument du cannibalisme. L'appel à la toute-puissante volonté de Dieu manifestée par la création amena toutefois, semble-t-il, Justin et Tatien à étendre celle-ci à la possibilité pour Dieu d'anéantir des âmes.

Une large bibliographie et deux tables concernant l'Écriture et les textes anciens étudiés complètent ce travail érudit, qui rendra grand service aux chercheurs, aux professeurs et aux étudiants.

Dans *La résurrection*, Raymond Winling[6] présente les étapes et les aspects de la prise de conscience des auteurs des premiers siècles sur la place centrale de ce point de notre foi. La théologie latine, marquée par la théorie anselmienne de la satisfaction, avait vu de plus en plus dans la mort en croix le point culminant de l'œuvre rédemptrice et considérait en conséquence la résurrection comme un motif de crédibilité et une preuve extérieure de la foi. Grâce au renouveau liturgique et aux études exégétiques et doctrinales en milieu protestant et chez les catholiques, on redécouvrit de nos jours la place centrale accordée à la résurrection par l'époque patristique. Les nombreuses monographies suscitées par cette prise de conscience n'attendaient plus qu'une présentation d'ensemble. Tel est le but que s'est fixé le professeur émérite de théologie de Strasbourg.

Un premier chapitre présente la résurrection comme élément de structuration du temps liturgique — dimanche, année liturgique — et comme centre des confessions de foi. Un second examine les attestations du fait, contre les attaques venues des incroyants et devant les difficultés des chrétiens affrontés à la diversité des témoignages évangéliques. Le troisième chapitre s'attache au contenu lui-même de la croyance: victoire sur la mort, descente aux enfers, réalité du corps ressuscité, sens du troisième jour et même heure de la résurrection. Le ch. IV examine à part le sens de l'ascension, de l'exaltation et de la session du Christ à la droite du Père, où celui-ci reçoit la «seigneurie». Le ch. V précise la dimension sotériologique de ces événements, notamment en ce

6. R. WINLING, *La résurrection et l'exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique,* coll. Théologies, Paris, Cerf, 2000, 24x14, 511 p., 195 FF.

qui concerne la descente aux enfers et la prédication salvifique aux défunts qui s'y trouvaient; il examine aussi la résurrection générale et ses modalités. Le ch. VI montre que pour les Pères la tension eschatologique marque toute la vie chrétienne; par le baptême et l'eucharistie, celle-ci devient l'édification progressive du corps du Christ. En conclusion, l'A. fait le bilan de sa recherche et compare la liturgie, l'exégèse et la théologie chez les Pères et celles de notre époque où il conviendrait de mieux mettre en lumière la victoire du Christ sur la mort.

Cette conclusion permet à l'A. de prendre aussi position sur deux présentations. L'une est celle de la divinisation «physique» de l'humanité par le fait de l'incarnation, théorie de certains théologiens libéraux du XIX[e] siècle: l'assomption par le Christ de la nature humaine aurait entraîné la divinisation de l'humanité par un processus quasi mécanique de contact physique qui rendrait superflu le mystère pascal. La seconde est la théorie anselmienne de la satisfaction vicaire; celle-ci a fini par «ramener la rédemption à un acte, voulu certes par Dieu, mais réalisé par une prestation que l'on considère que le Christ a accomplie en tant qu'homme et par des voies humaines». Pour éviter de tomber ainsi de Charybde en Scylla, il faut, avec Vatican II, rappeler que le plan de Dieu, tel qu'il l'a révélé, est certes de nous «diviniser» dans son Fils incarné et malgré le péché prévu; c'est pourquoi celui-ci est «la voie, la vérité et la vie» par l'ensemble indivisible de son incarnation, de sa vie terrestre, de sa mort et de sa résurrection.

On saura gré à l'auteur pour ce beau travail, digne couronnement d'une riche carrière d'enseignement.

Dans *Io sono la via* (Je suis la voie), Carlo Porro[7] présente la personne et la vie de Jésus-Christ en cinq chapitres. Il se demande d'abord qui est Jésus de Nazareth et montre comment celui-ci a progressivement amené ses disciples à se poser la question de son identité à travers sa vie, ses actes et son enseignement. Le ch. II étudie l'affirmation «Jésus est le Fils de Dieu», son contenu et la réflexion des Pères de l'Église sur celui-ci. Le ch. III montre la valeur salvifique de l'incarnation d'après la Bible, les Pères et dans les progrès actuels de l'approche théologique. Le ch. IV recherche une présentation équilibrée de ce dogme dans l'AT et le NT, à l'époque patristique et dans les diverses orientations au cours des siècles; pour l'époque actuelle, il donne la

7. C. PORRO, *Io sono la via. Percorsi trinitari*, II, coll. Theologica, Leumann (Torino), Elledici, 2000, 22x14, 160 p., 15.000 lires, 8.26 €.

parole à Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar. Le ch. V aborde un problème difficile et de grande actualité, le Christ sauveur universel: qu'en dit la Bible? que penser du salut de toute l'humanité? une place peut-elle être reconnue aux religions non chrétiennes et à un certain pluralisme religieux?

La présentation de l'auteur est claire et solide, basée sur une remarquable connaissance de la question et des opinions qui s'y révèlent. Celles-ci sont présentées avec un grand souci d'objectivité et un effort constant pour apprécier leur degré de certitude ou de probabilité. C'est déjà un grand mérite. À notre avis, l'ouverture sur les nombreuses questions qui se posent encore dans un domaine particulièrement brûlant en est un plus grand encore. L'auteur nous permettra d'en souligner deux.

Pour situer correctement l'incarnation et la rédemption, ne conviendrait-il pas de remonter au dogme de la création tel que le présente *Lumen gentium* 2? Ne peut-on y lire que, dans le plan du Dieu fidèle, il n'y a qu'une seule alliance, même si les défaillances humaines en ont amené à plusieurs reprises le renouvellement? Vue dans cette optique, l'incarnation est-elle un nouveau début ou plutôt la révélation, au moment librement choisi par Dieu, du «mystère resté caché depuis les siècles et les générations et maintenant révélé» (Col 1, 26), celui du «premier-né de toute créature, en qui ont été créées toutes choses» (*Ibid.*, 15-16)? Cette vue unifierait de façon équilibrée la «divinisation» par l'incarnation, la rédemption du péché (aspect second sans être secondaire) et la résurrection salvatrice.

Pour situer correctement l'offre universelle du salut, n'est-il pas essentiel de rappeler que celle-ci se base elle aussi sur cet unique plan divin et suppose celui-ci comme «hypothèse de travail»? La vision béatifique est donc l'unique fin dernière offerte à l'humanité historique (cf. l'«existential surnaturel» de Karl Rahner) et il n'y a pas d'acte humain libre qui soit indifférent au salut, même si le comment de sa valeur salvifique nous échappe. De plus, pour apprécier les religions dans lesquelles ces actes sont posés, ne serait-il pas correct de comparer les imperfections de celles-ci aux fautes de l'Église catholique, pour lequelles Jean-Paul II vient de demander solennellement pardon?

Dans *Un croyant à la recherche du Jésus de l'histoire*, Philip J. Cunningham[8], C.S.P., s'efforce de retrouver les traces laissées

8. Ph.J. CUNNINGHAM, C.S.P, *A Believer's Search for the Jesus of History,* New York/Mahwah, Paulist Press, 1998, 22x14, 154 p., $ 14.95.

dans l'histoire par Jésus de Nazareth, en replaçant celui-ci autant que faire se peut dans son contexte historique. Il le fait en s'appuyant principalement sur quatre auteurs récents: John P. Meier, John Dominic Crossan, Raymond E. Brown et Geza Vermes. À leur suite, il étudie les sources historiques et leur valeur, puis il présente le galiléen rural qu'était Jésus, ce qui peut être dit d'historiquement sûr ou probable sur son milieu, sa vie, les rencontres qui l'ont marqué, son enseignement, sa mort et ce qui l'a suivi.

Dans leur ensemble, ces pages donnent un aperçu intéressant des positions actuelles sur le «Jésus de l'histoire». Comme l'auteur le note, celui-ci ne recouvre pas nécessairement le «Jésus réel». Étant donné que c'est un croyant qui entreprend ce travail, comme l'indique le titre du livre, celui-ci n'aurait-il pas pu faire plus souvent appel au «Jésus de la foi», «débarrassé des images d'Épinal de Noël, de la vie à Nazareth ou de la résurrection», pour éclairer certains points? Il le fait à propos des «frères» de Jésus en notant qu'en tout cas l'enfant de Marie a grandi au milieu d'une nombreuse parenté, comme dans tout village. Une réflexion analogue n'aurait-elle pas été la bienvenue en d'autres circonstances, par exemple à l'occasion du baptême de Jésus? Est-il vraisemblable pour un croyant que Jésus ait pu ignorer jusqu'alors quelle était sa mission et l'apprendre de Jean le Baptiste, comme le suggèrent certains historiens?

Elke Blumenthal[9] compare les récits sur la naissance de Jésus et les mythes concernant l'origine divine des Pharaons égyptiens. Elle étudie ces derniers d'après les représentations qui ornent les temples de Deir al-Bahari et de Louxor (nombreuses illustrations commentées) et d'après le papyrus Westcot. Cette partie de son exposé révélera à plus d'un lecteur un monde peu ou mal connu. Ses conclusions sont intéressantes elles aussi. Elle en suggère deux. Ce serait commettre une méprise de croire que les thèmes royaux du monde mythique égyptien se seraient répandus dans le milieu de tous les jours en Judée au temps de Jésus. De plus, chez les Égyptiens comme dans la Bible, le mythe est à usage interne. Face à un messie crucifié qui triomphe par son échec même, les gens se sont trouvés devant un paradoxe d'une force explosive inouïe sur lequel se sont divisés ceux pour qui mythe et histoire représentaient encore deux faces d'une même réalité.

---

9. E. BLUMENTHAL, *Die biblische Weinachtsgeschichte und das alte Ägypten,* coll. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1, München, Beck, 1999, 22x14, 67 p., nombr. ill.

## II. – Monographies

L'excellent connaisseur de saint Thomas d'Aquin qu'est Battista Mondin[10] offre ici un bon exposé de la christologie de l'Aquinate replacée dans son temps et dans le nôtre. Il situe l'état de la doctrine avant saint Thomas, les œuvres de celui-ci, sa méthode, les erreurs auxquelles il dut faire face, puis explicite la doctrine de l'union hypostatique telle que la présente le saint Docteur, les privilèges qui en découlent pour l'humanité du Christ, le rôle messianique du Christ et les «mystères» de sa vie, de la conception à la montée au Ciel. Il conclut en dégageant l'importance de saint Thomas pour aujourd'hui.

Certes, celui-ci fut un homme de son temps, baignant dans une époque où régnait en christologie le «principe de perfection»: la nature humaine du Christ étant parfaite, et pas seulement parfaitement semblable à la nôtre, il convenait de lui attribuer toutes les perfections dont nous jugeons qu'une nature humaine est capable dans le domaine de la grâce, de la volonté et de l'intelligence. M. montre que l'Aquinate n'est pas resté totalement prisonnier de ce schème, car il part de la distinction réelle entre l'essence et l'existence: bien que l'une ne puisse pas exister sans l'autre, une nature ne requiert pas nécessairement une existence qui lui soit strictement proportionnée. En conséquence, dans l'union hypostatique, la personne du Verbe incarné existe selon deux natures; c'est en cela que consiste le mystère. M. rappelle que ceci rend inutile le «mode substantiel d'union» (Cajetan, Suárez, Bañez et autres). Comme l'ont tenu Capreolus, Billot, etc., l'être intelligent et libre est personne du fait même de son existence. Conséquence importante: celui qui existe selon la nature divine et selon la nature humaine est personne selon ces deux natures et conformément aux propriétés de chacune d'elles. M. développe ici, à bon droit, un point laissé dans l'ombre par saint Thomas (il le signale p. 152). Il s'agit de la conscience humaine de Jésus d'être le Fils de Dieu. Dès sa conception, existe en lui cette conscience directe et immédiate, mais la conscience réflexe croît au fur et à mesure de son développement, comme en tout être humain (comparer à la position analogue de Karl Rahner).

---

10. B. MONDIN, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, coll. Studia, 44, Roma, Urbaniana University Press, 1997, 21x15, 251 p., 24.000 lires.

Persuadé, selon le mot célèbre, que «saint Thomas est un phare, non une borne», M. ouvre dans ces pages la voie à un thomisme qui reste une lumière pour aujourd'hui.

La thèse consacrée à la christologie de Louis Billot[11] S.J. (1846-1931) situe l'œuvre de ce théologien dans son lieu historico-théologique: la «théologie romaine» et l'«école romaine». Billot y fut le protagoniste de la restauration thomiste voulue par Léon XIII et expressément confiée à l'Université Grégorienne et le théologien de confiance de Pie X dans sa lutte contre le modernisme. Il offre un système théologique unitaire aboutissant à un «christocentrisme métaphysique».

Cozzi laisse volontairement dans l'ombre l'arrière-fond sur lequel s'est développée la pensée de Billot et choisit une présentation de la doctrine hautement spéculative de B. Nous le suivrons dans ce choix.

Une première partie présente les dimensions fondamentales de sa réflexion théologique, basée sur la démonstration de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Le rapport entre l'intelligence et la volonté se caractérise comme une tension entre l'abstrait et le concret, il en résulte une indifférence active de la volonté. Ceci fait apparaître le problème de la conciliation entre cette liberté et la prédestination divine. La tension entre la nature et la grâce amène B. à étudier la possibilité de l'ordre surnaturel; il précise le sens d'un «désir naturel» de voir Dieu, l'existence des limbes et la nécessité pratique de la grâce pour accomplir le bien connaturel à l'homme. B. détermine l'essence et la convenance du surnaturel, la distinction entre vertus naturelles et surnaturelles. Il examine enfin le problème du rapport entre la motion divine et l'activité propre de l'instrument humain.

La seconde partie établit la centralité de la figure du Christ. Dans la nature humaine de Jésus existe une triple grâce: la grâce de l'union hypostatique, la grâce habituelle pleine et infinie, la grâce capitale qui se déverse sur les hommes. Son âme possède une triple science: la vision béatifique, une science infuse, y compris du futur, et une science expérimentale. B. exclut la possibilité d'«erreurs», répond à la difficulté résultant de la présence simultanée de la vision béatifique et de la tristesse douloureuse résultant de la passibilité de son corps. Face à sa conformité infaillible

11. A. Cozzi, *La centralità di Cristo nella teologia di L. Billot (1846-1931),* coll. Dissertatio. Series romana, 24, Milano, Glossa, 1999, XXII-422 p., 45.000 lires.

à la volonté divine, l'humanité de Jésus échappe à toute nécessité; la parfaite harmonie entre la volonté divine et sa volonté humaine écarte la liberté de contrariété, et malgré la vision béatifique, sa passion a pleine valeur salvifique.

Fort bien présentée, cette thèse montre la cohérence interne et les présupposés de ce système puissamment charpenté. Elle aide aussi à comprendre l'évolution ultérieure de la christologie, avec ses progrès et ses faiblesses.

*B-5000 Namur* Léon RENWART, S.J.
rue Grafé, 4/1