

manière une première Église, à travers son évêque, représente-t-elle l'unicité dans son rapport à la diversité des autres Églises-évêques ? L'auteur traite cette double question en se laissant éclairer par la conception originale de l'évêque en tant que « personnalité corporative » de son Église locale, mise en avant par J. Zizioulas. Cette notion est le fondement de la synodalité épiscopale : elle permet de comprendre comment l'évêque est le lien de sa communauté avec l'Église entière et comment il représente, et lui seul, son Église locale (en tant que *proestós* de la communauté eucharistique) auprès des autres Églises locales à travers l'institution des synodes. Dans cette fou- lée, non sans courage, A. Miltos dénonce tant un certain autocéphalisme (ou régionalisme) orthodoxe qu'un certain universalisme catholique. Aucun des deux n'est compatible avec une synodalité épiscopale fondée sur la « personnalité corporative » de l'évêque. Aussi faut-il penser l'organisation ecclé- siale au niveau régional selon trois principes solidaires : la territorialité, la synodalité épiscopale et la primauté. L'Église en tant que communauté eucharistique ne peut se réaliser que dans un lieu donné ; ce principe de territorialité s'applique analogiquement à l'Église régionale, qui est un regroupement ou une communion de plusieurs Églises locales. L'Église régionale en tant que *communio Ecclesiarum* se manifeste par le synode de ses évêques. Cette synodalité épiscopale régionale est appelée à fonctionner selon le principe de réciprocité du 34^e canon apostolique, qui réalise la dia- lectique de l'un et du multiple, de la primauté et de la synodalité : les évêques de chaque « nation » ne doivent rien faire sans l'avis de leur primat ; le primat non plus ne doit rien faire sans l'avis de tous les évêques. Ce principe vaut pour toutes les formes d'organisation régionale : métropoles, patriarchats ou Églises autocéphales. L'évêque-primat, sans être une « personnalité cor- porative » pour l'ensemble de l'Église régionale dont il préside le synode épiscopal, est appelé à être le signe de l'unité des évêques et de leurs Églises pour éviter les divisions éventuelles. Il exerce une sollicitude de primat, non un pouvoir de juridiction. Qu'en est-il d'une instance supérieure à l'Église régionale ou autocéphale ? Qu'en est-il d'une primauté universelle ? Dans la logique de ce qui précède, elle devrait s'exercer comme une réciprocité et interdépendance entre le pape et les évêques (les primats régionaux jouant leur propre rôle au sein de cette communion). Cette réciprocité délibérative entre primauté et synodalité universelles est-elle cependant réalisable en pra- tique ? Telle est la question lucide et réaliste posée par le théologien ortho- doxe à partir de l'expérience de sa propre Église et des difficultés qu'elle peut éprouver à mettre en œuvre une synodalité délibérative. La conciliarité ou la nature conciliaire de l'Église y appelle pourtant.

Je ne puis que partager cette visée « conciliaire », la seule envisageable pour une ecclésiologie de communion, quelles que soient l'imperfection et les modalités de sa réalisation d'ici la fin des temps. Synode ou collège des évêques, peu importe ici le nom (aucun des deux n'est biblique). Ce qui compte, c'est la chose : pense-t-on les évêques (en synode ou collège) comme inséparables chacun de son Église locale ? Au plan supra-local (régional, uni- versel), pense-t-on le synode ou le collège comme nécessairement présidé par un primat qui exerce sa sollicitude pour l'unité des évêques et de leurs Églises ?

Au point où nous sommes parvenus, et comme il ressort de la substantielle conclusion (p. 655-675), une compréhension commune entre catholiques et orthodoxes est possible, moyennant les conversions nécessaires de part et d'autre, une révision de l'énoncé de la doctrine de la collégialité du côté catho- lique et de la pratique de la synodalité du côté orthodoxe. Le P. Miltos l'a montré de belle manière, rigoureuse et critique, ne tenant pour acquise aucune doctrine ou interprétation, d'où qu'elle vienne. C'est sans doute le plus bel hommage qu'il pouvait rendre à son maître, le regretté P. Laurent Villemin.

Une riche bibliographie (p. 677-712), suivie d'un index de noms (p. 713-722), clôture cet ouvrage pionnier qui devrait faire date.

Joseph FAMERÉE

Emilio BRITO, *Accès au Christ* (coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologica- rum Lovaniensium*, 313 A et B). Leuven, Peeters, 2020. 1164 p. 24,5 × 16. ISBN 978-90-429-4327-8.

Le thème traité dans ces deux imposants volumes est non seulement cen- tral pour la théologie mais aussi actuel. En effet, dans la recherche de la seconde moitié du XX^e siècle, un renouveau christologique considérable a vu le jour. Depuis lors, la christologie a tendance à regrouper et à recentrer la masse de la dogmatique, et la réflexion concernant Jésus-Christ apparaît de plus en plus comme le noyau même de toute théologie chrétienne. L'ouvrage d'E. Brito le montre parfaitement et c'est là, entre autres, que réside son grand intérêt théologique.

Il convient sans doute de voir cette étude dans son rapport avec les deux ouvrages précédents d'E.B. *Sur l'homme* (paru en 2015, BETL, 271) traite de l'homme, comme son titre l'indique, et notamment de son ouverture à Dieu. *De Dieu* (paru en 2018, BETL, 300) considère Dieu et en particulier sa révé- lation à l'homme. Le présent ouvrage, *Accès au Christ*, fait percevoir que Jésus-Christ est en personne le chemin de Dieu vers l'homme et le chemin de l'homme vers Dieu ; qu'en lui nous n'avons pas affaire à Dieu et à l'homme de façon abstraite mais du dialogue où Dieu et l'homme se rencontrent et sont ensemble. Ainsi se construit une vaste trilogie d'orientation christologique. Après avoir d'abord montré que réfléchir sur l'homme conduit, en définitive, à s'interroger sur Dieu (cf. *Sur l'homme*), et avoir ensuite mis en évidence qu'une enquête soutenue sur Dieu nous ramène sans cesse à l'homme (cf. *De Dieu*), l'*Accès au Christ* suggère (avec K. Barth) que la meilleure façon de faire de la théologie consiste à considérer simultanément Dieu et l'homme, c'est-à-dire à se tourner vers le mystère du Dieu fait homme, Jésus-Christ en qui se révèle de façon concrète la divinité de Dieu et en qui apparaît aussi qu'elle englobe l'amitié de Dieu pour les hommes. Par son ampleur et sa cohésion, l'ensemble constitué par ces trois ouvrages n'a guère d'équivalent parmi les publications récentes en langue française.

Dans cette étude sur le Christ, E.B. évite à juste titre de durcir les fron- tières entre les divers traités, de dissocier la considération des données historiques sur Jésus (christologie fondamentale) de l'étude de son agir

salvifique (traité de la rédemption) et de l'articulation de son identité divino-humaine (traité du Verbe incarné). Il échappe ainsi à la fâcheuse dichotomie scolastique entre la personne et l'œuvre du Christ. Comme les meilleurs exemples de la christologie contemporaine, le livre d'E.B. vise à rendre compte de l'identité de Jésus à partir de sa manifestation dans notre condition humaine et à la lumière du mystère central de sa mort et de sa résurrection (au lieu de se centrer de manière unilatérale sur l'incarnation). Avec raison, l'A. se préoccupe d'établir le « minimum historique » sur Jésus, afin de préserver la continuité entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi (sans pour autant se borner à une simple « jésusologie »). Il souligne certes le fait que la porte d'entrée d'une véritable christologie est la foi ecclésiale au Christ, mais sans pour autant oublier que notre foi reste structurée par sa propre genèse.

Tout en reconnaissant que, dans l'ensemble, la réflexion christologique ne s'est pas modifiée fondamentalement ces dernières années, E.B. montre bien qu'un déplacement significatif s'est produit : les réponses concernant la signification salvifique de Jésus sont devenues aujourd'hui « plus contextuelles ». Aussi, l'A. tient-il compte avec justesse des différents « espaces » dans lesquels s'insèrent les christologies. Il intègre, comme il se doit, les contextes religieux et culturels également. C'est dire l'actualité de l'ouvrage.

L'A. ne se borne pas non plus à décrire les caractéristiques de la confession chrétienne « Jésus est le Christ » dans la ligne de la christologie dogmatique. Il examine aussi le problème de la vérité de cette confession face aux interrogations et objections de la pensée environnante, et contribue ainsi, fort opportunément, à l'élaboration d'une « christologie fondamentale ».

Pour ce faire, l'A. voit bien qu'une démarche « d'en bas » ne saurait se défaire du lien qui la met en solidarité avec « l'en haut », car cette circularité est essentielle pour la christologie. Pour celle-ci, Jésus n'est pas vraiment accessible sans son Dieu. Mais E.B. n'a pas tort d'admettre que, dans l'ordre de l'exposé, la christologie d'en bas doit précéder la christologie d'en haut. Cette façon de procéder est typique de l'A., non seulement au niveau crucial de la méthode, mais aussi dans la façon de traiter chaque question particulière : il se garde toujours des solutions unilatérales et propose une approche équilibrée. Entre Charybde et Scylla, l'A. révèle ses talents de navigateur !

La structure fondamentale de l'ouvrage se plie à celle, classique, des « quatre sens », qui saisit le sens historique comme le fondement (chapitre 1, p. 35-111), et qui discerne la triplicité du sens spirituel : sens allégorique (élaboration du dogme et de la réflexion théologique, cf. chapitres 4-9, p. 263-621, et 12, p. 797-952), sens tropologique (ou éthique, chap. 13, p. 953-980) et sens anagogique (chap. 14, p. 981-1026).

Le détail du plan apparaît de façon très nette en suivant le fil conducteur des différentes voies d'accès au Christ (comme le titre de l'ouvrage le suggère) : par la recherche historique moderne (chap. 1, p. 35-111), par la foi, grâce à l'expérience de Pâques (chap. 2, p. 113-173), par les diverses christologies de l'Écriture sainte (chap. 3, p. 175-261), par la tradition dogmatique de l'Église (chap. 4, p. 263-324), par la réflexion théologique (par exemple celle de Thomas d'Aquin, de Nicolas de Cues, de Luther, ou des théologiens

de la kénose, chap. 5-8, p. 325-488), par la vie éthique (chap. 13, p. 953-980), par l'expérience spirituelle (chap. 14, p. 981-1026). L'A. excelle dans l'art d'allier des vues d'ensemble compréhensives et des exposés particuliers très approfondis (par exemple sur la christologie cusane). Le chapitre 9 (p. 489-621) montre la façon contrastée dont le renouveau christologique contemporain accède au Christ. Il articule de manière pénétrante et éclairante les diverses approches christologiques : dans la perspective subjective (Bultmann, Braun, Rahner), dans l'horizon de la cosmologie (Teilhard, Rahner), dans la ligne de l'histoire (Pannenberg, Moltmann), dans une démarche à partir « d'en bas » (Schoonenberg, Küng, Schillebeeckx, Moingt), dans la perspective de la praxis (Duquoc, Boff, Sobrino), et dans l'horizon trinitaire (Barth, Balthasar, Bouyer, Kasper). Cet important chapitre permet au lecteur de s'orienter avec sûreté et discernement dans le champ complexe des principales christologies récentes. Dans un chapitre ultérieur, E.B. fournit sa propre présentation synthétique de la façon dont les différentes questions christologiques nous acheminent au Fils incarné, à sa personne, à sa conscience, à son annonce, à son œuvre rédemptrice, à sa résurrection, à son retour, à sa recapitulation de l'histoire et à sa manifestation du mystère trinitaire (cf. chap. 12, p. 797-952). On voit bien ici que l'A. ne se contente pas de décrire l'optique des autres théologiens, mais nous livre aussi sa compréhension personnelle des questions qu'il traite. Le chapitre 12 appartient à la théologie dogmatique. Le chapitre 11 (p. 741-796) adopte, quant à lui, le point de vue de la théologie fondamentale : il se montre attentif à l'accès au Christ que permettent la christologie philosophique et une christologie fondamentale d'orientation post-métaphysique. Notons aussi que l'ouvrage accueille l'accent actuel sur la christologie contextuelle, en indiquant comment différentes religions (judaïsme, islam, bouddhisme, hindouisme) et divers continents (Amérique latine, Asie, Afrique) accèdent au Christ, sans oublier la théologie féministe et la « christologie noire » (chap. 10, p. 623-740). On constate – et c'est l'une des qualités du livre – que l'ancrage de sa christologie dans la tradition n'empêche pas l'A. de se montrer ouvert aux nouvelles problématiques et aux enjeux du présent. Un dernier chapitre, particulièrement suggestif, considère la présence de Jésus dans la culture, notamment dans les images de la fiction et dans les discours sans prétention christologique ; et s'interroge, en fin de parcours, sur l'opportunité d'une christologie « postmoderne » (chap. 15, 1027-1065).

L'ouvrage propose indéniablement une vision très complète de la christologie, aussi bien de son histoire que de sa situation aujourd'hui. Cette somme christologique se distingue par sa solidité, sa rigueur, son actualité, ainsi que par les qualités d'érudition et de compréhension dont elle témoigne. La documentation est impressionnante et bien dominée. L'ouvrage cite pas moins de 1400 titres, dont plus de 300 ont été publiés après l'année 2000. Les références majeures sont clairement indiquées et bien exploitées. La position personnelle de l'A., soulignons-le, est très équilibrée : elle se montre ferme et en même temps soucieuse de dialogue. Le livre se signale par la perspicacité du discernement critique exercé vis-à-vis non seulement de l'histoire de la christologie, mais aussi des approches christologiques récentes (par

exemple, celles de Chr. Duquoc, J. Moingt, W. Pannenberg, cf. chap. 9, p. 489-621, et Conclusion, p. 1067-1102). Il est remarquable aussi par son ouverture d'esprit à l'égard des problématiques très actuelles, comme celle de l'inculturation de la christologie dans les jeunes Églises, celle du rapport entre le salut apporté par le Christ et l'effort de libération sociale, celle de la rencontre du christianisme et des autres religions, et celle de la place de la préoccupation écologique dans la réflexion christologique (cf. chap. 10, p. 623-740, et Conclusion, p. 1067-1102). Ce souci d'une christologie attentive au contexte actuel ne conduit pas l'A. à négliger le centre du message christologique : la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Mais il a raison de rappeler aussi que c'est seulement au sein de la christologie que la connaissance du Christ se déploie effectivement, que le lieu de la christologie est la vie des croyants à la suite du Christ. Saluons enfin la force et la souplesse du fil directeur de l'ouvrage et la clarté de son style d'exposition, accessible à tout lecteur cultivé.

Vu ses nombreuses qualités, cette belle et complète étude pourra rendre indéniablement de précieux services à nombre de lecteurs, notamment les étudiants.

Éric GAZIAUX

Notices bibliographiques

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, « *Che cosa è l'uomo ?* » (*Sal 8,5*) *Un itinerario di antropologia biblica*. Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2019. 336 p. 21 × 14. 15 €. ISBN 978-88-266-0334-6.

Version française : *Qu'est-ce que l'homme (Psaume 8,5). Un itinéraire d'anthropologie biblique*. Présentation Card. Luis LADARRIA, S.I. Traduction Mgr Pierre DEBERGÉ. Paris, Cerf, 2020. 434 p. 21,5 × 13,5. 25 €. ISBN 978-2-204-13963-2.

Enfin, un document de la commission biblique qui aborde une question vraiment actuelle. Il part d'ailleurs du constat de la crise spirituelle que traverse notre monde, une crise où est gravement mise à mal l'anthropologie théologique de l'Église romaine. La visée du document n'est certes pas d'apporter une solution à cette crise (de la part du Vatican, on aurait pu le craindre), mais de susciter la réflexion en proposant un vaste parcours de ce que la Bible en ses deux Testaments dit de l'être humain. En tant que parole de Dieu, l'Écriture n'est pas là pour définir des vérités. Elle s'adresse au cœur humain pour qu'il oriente la vie vers le bien « qui est Dieu lui-même ».

Le plan du livre s'inspire du premier grand texte sur l'être humain qu'est le récit de l'Éden (Gn 2-3) et distribue la matière en 4 ensembles d'inégale longueur. Le chap. 1 aborde l'être humain comme créature de Dieu faite de poussière, mais douée d'un souffle divin (voir Gn 2,7). Il s'arrête à la question de la fragilité de l'humain, secouru par Dieu et par Jésus-Christ, mais aussi à sa vocation d'être à l'image de Dieu et de prendre soin de la vie, Jésus de Nazareth accomplissant parfaitement cette vocation et constituant un appel à faire de même. Le chap. 2 prend appui sur l'image de l'être humain au jardin (Gn 2,8-20) pour traiter successivement de l'alimentation (y compris la nourriture spirituelle, le nécessaire partage, l'eucharistie), du travail et ses limites (sabbat, service, ministère) et enfin des animaux ; on y insiste sur la responsabilité qui incombe à l'être humain d'adhérer au dessein de Dieu. Au chap. 3 (de loin le plus long), il s'agit globalement des relations humaines, en particulier de la famille sur la base de la scène dite « de la création de la femme » (Gn 2,21-25). Les thèmes abordés sont les suivants : l'amour entre homme et femme avec des aspects problématiques et transgressifs (inceste, adultère, prostitution et homosexualité) ; l'amour entre parents et enfants ; l'amour fraternel et la fraternité humaine. L'inscription historique de l'être humain est traitée au chap. 4 sur base de Gn 2,16-17 (la loi) et de Gn 3 (la « chute » suivie des discours de Dieu). Il y est question de la loi et de l'alliance, de la désobéissance et de la transgression de laquelle Jésus peut tirer celui qui s'en détourne, ainsi que de la façon dont Dieu intervient dans l'histoire des pécheurs en vue de leur salut. Pour chaque thématique, l'ensemble de la Bible est parcouru, de la Genèse au corpus paulinien, le plus souvent par ensembles selon l'ordre canonique (livres dits