

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)°, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)°, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

• Membres du Bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale ketholische Zeitechrift, *Communio Verlag (D 5000 KtWn 50, Mase/stresse 34, R.F.A.)* — Hans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Garros, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

BRÉSILIEN : *Instituição Communio (Rua Benjamin Constant, 23 — 3° andar, 20241 Rio de Janeiro RJ, Brésil)* — Estevao T. Bettencourt, Luciano C. Duarte, Candida G. de M. Machado, Tarcisio M. Padilha, Herculito F. S. Pinto, Mgr Karl J. Romer, Newton L. B. Supcira.

AMÉRICAIN : International Catholic Review *Communia (Conga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.)* — Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford J. Kossel, s.j., Thomas Langan (Canada), Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

CROATE : *Svesci Communio (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg 14, Yougoslavie)* — Stipe Bagarić, o.p., Vjekoslav Bajšić, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancić, Adalbert Rebić, Tomislav Sagi-Bunic, o.f.m. cap, Josip Turčinović.

ESPAGNOL : *Revisse catolica internacional Communio (Editions Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne)* — Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricia Herraez, Juan-Maria Laboa, José-Miguel Oriol, Juan Martin-Velasco, Alfonso Perez de Lahorda, Juan-Luis Ruiz de la Pena.

ITALIEN : *Strumento internazionale per un lavera teologico : Communio (Edizioni Jeta Book via G. Rovani 7, / 20123 Milano, Italie)* — Zoltan Alszeghy, Sante Bagnoli, Enzo Bellini, Carlo Caffarra, Adriano Dell'Asta, Elio Guerriero, Massimo Guidotti, Luigi Mezzadri, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommavilla.

NÉERLANDAIS : International katholiek Tijdschrift *Communio (Hxgstraat 41, B 9000 Gent, Belgique)* — Jan Ambaum (NL), Jan De Kok, o.f.m. (NL), Georges De Schrijver, s.j. (Bl, Jos F. Lescauwaeet, m.s.c. (NL), Klara Rogiers (B), Stefaan Van Calster (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), Herman P. Vonhogen (NL), Jan H. Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

POLONAIS : *Miedzynierodowy Przeplod Teologiczny Communio (Pallottinum, Przybyszewskiego 30, PL. 60-659 Poznan, Pologne)* — Lucjan Baller, s.e.c., Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.e.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Kazimierz Romeniuk, Wacław Swierżawski.

En préparation : éditions arabe, portugaise et hispano-américaine.

La **Revue catholique internationale COMMUNIO** est publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif, indépendante de tout éditeur ou mouvement. **Président-directeur de la publication :** Jean DUCHESNE. **Directeur de la rédaction :** Claude BRUAIRE. **Adjoint au rédacteur en chef :** Rémi BRAGUE. **Secrétariat de la rédaction :** Jean-Paul BARBICHE, Jean CONGOURDEAU.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association : 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 ; C.C.P. « Communio » : 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnement, « antennes » de Belgique, du Canada et de Suisse : voir page 95 ; bulletin d'abonnement : page 96.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible : voir page 24.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PEGUY, *L'Argent*, Œuvres en prose, tome 2, Pléiade, p. 1136-1137.

Revue catholique internationale COMMUNIO
tome VII (1982) n° 1 (janvier-février)
« IL EST RESSUSCITÉ »

« Lorsque les Saintes Femmes sont arrivées au tombeau du Christ le matin de la Résurrection, elles ont eu un moment de stupeur. Le mot grec est le même que celui qu'on trouve dans le récit que nous donne Marc de l'agonie du Christ au Jardin des Oliviers. (Marc 14, 33 et 16, 5-6).

Julien GREEN, *Journal (VIII)*, (Œuvres complètes, Pléiade, tome V, p. 194)

Claude BRUAIRE
page 2 **Pouvons-nous y croire ?**

Georges CHANTRAINE s.j.
page 3 **De quoi parlons-nous ?**

Problématique _____
Hans-Urs von BALTHASAR
page 10 **La mort engloutie par la vie**
Leo SCHEFFCZYK
page 15 **Ce sur quoi tout repose**

Intégration _____
Peter SCHMIDT
page 25 **Fait historique et vérité théologique**
Rudolf PESCH
page 37 **Le tombeau vide**

Attestations _____
Jacques GUILLET, s.j.
page 50 **L'appel la conversion : le témoignage des Actes**
Antonio M. SICARI, o.c.d.

page 59 **Vers la Résurrection par l'eucharistie**
Signets _____
Louis ROY, o.p.
page 66 **La méthode théologique de Bernard Lonergan**

E. Earle ELLIS
page 75 **La datation Nouveau Testament A.C.B.**
page 90 **Une vie consacrée dans l'Église locale**

Louis BOUYER, de l'Oratoire
page 92 **Notes de lecture**

Pouvons-nous y croire ?

« **Si** Le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine. » L'affirmation tranchée de saint Paul met en silence toute spéculation qui s'efforce de biaiser avec cet événement « incroyable ». Comme

la pensée serait à l'aise sans lui ! Toute autre proposition du Credo serait un large lieu d'accueil pour la recherche théologique. Nous pourrions dissenter à loisir sur la vie trinitaire, exprimer la charité et l'espérance avec bonheur. Mais très vite nous nous surprendrions à affadir l'Évangile, à l'assimiler à nos pensées trop humaines, à l'acclimater à d'autres religions. Le salut du Dieu chrétien n'est inassimilable, irréductible, indéridable, que s'il commence avec la résurrection. Otez celle-ci, et nous n'aurons plus un mot à dire qui soit, singulièrement, chrétien.

Nous pouvons trouver tout le reste ailleurs, ou à peu près. Car tout le reste du message révélé n'a son sens propre que pour et par la résurrection. Le Christ, après quelques discours édifiants, aurait terminé dans l'échec de l'infamie sur une croix de brigand. Mais la promesse du Royaume se réalise au commencement inouï de la Vie ressuscitée. Alors revient inlassablement la question lancinante : pouvons-nous y croire ?

Sans doute, nous pouvons faire semblant, et parler d'autre chose : exposer une herméneutique, moduler sur « ce qu'il faut entendre par là », glisser de l'événement, tenu pour « essentiel, à « l'essentiel », plus compréhensible, plus intelligent, plus « signifiant ». L'essentiel, ce serait notre foi, sa manière de dire une libération ou une conception nouvelle... Seulement, le fait, la résurrection; le tombeau vide, le corps debout; vivant parlant, est-ce un symbole, une métaphore, un signe, et, au fond, l'heureux avenir d'une illusion ? Mais alors, autant n'importe quelle autre philosophie ou organisation de bienfaisance : toute la tradition chrétienne serait bâtie sur un mensonge immense.

Posons-nous les questions les plus simples. L'aubergiste d'Emmaüs pouvait-il, sans la foi, voir son troisième client ? L'apôtre Thomas pouvait-il, ou non, mettre sa main sur les plaies de Jésus ? Répondons-nous clairement ? Ne sommes-nous pas pressés de passer à d'autres exercices ? C'est que la résurrection heurte nos pensées les plus habituelles et ne semble guère « intelligente ». Au point que nous en avons honte. En fait, toutes nos idées sur la vie et la mort, sur la nature et l'esprit, rendent inconvenante la résurrection. Surtout, quand nous pensons à Dieu, nous ne pouvons pas penser un mort qui reprend vie.

On mesure alors tout le travail philosophique et théologique qui est à faire, à recommencer inlassablement sur un chantier à peine ouvert. A moins que notre foi ne soit vaine...

Sans doute faut-il concevoir la transformation du corps du Christ ressuscité. Sans doute faut-il redécouvrir le sens du salut. Mais d'abord, retenir la vérité de l'événement, et s'efforcer de le penser dans sa dure et pure historicité, dans sa manifestation charnelle. Georges Chantraine, dans les pages qui suivent, expose la problématique nécessaire, sans complaisance. Nous ne pouvons l'amputer, le morceler, moins encore l'édulcorer. Tant pis si nous faisons aveu de balbutier. L'essentiel, pour tous les auteurs de ce numéro, c'est que notre foi ne soit pas vaine.

Claude BRUAIRE

Georges CHANTRAINÉ

De quoi parlons-nous ?

Avec Jésus, ce n'est pas n'importe quel corps qui ressuscite. Ce corps était dès l'origine celui du Verbe, et il le reste dans l'Église, l'Écriture, l'Eucharistie. Savons-nous donc bien ce que c'est qu'un corps ?

PAQUES suit le Samedi Saint. Dans la suite chronologique, c'est un jour parmi d'autres. L'événement qui se produit alors prend place dans la suite des jours. D'autre part, Pâques s'unit aussi au Samedi Saint et au Vendredi Saint. La Résurrection du Seigneur couronne la Passion et la descente en enfer. Toute la vie nouvelle qui est offerte à tous les hommes est alors manifestée dans le corps ressuscité du Seigneur Jésus. Cet événement historique est aussi transhistorique.

Comment le connaître ? Par la méthode historique ? Mais l'historien ne va-t-il pas se récuser, parce que l'événement est transhistorique ? Par la foi alors ? Mais la foi chrétienne peut-elle se priver de son fondement historique ? On doit donc allier la foi et la méthode historique. Mais comment ? Alliance ne signifie pas alliage mêlant les deux en un mixte. Alors le croyant requerrait l'historien de lui dire ce qui s'est passé le dimanche de Pâques et d'abord s'il s'est passé quelque chose (Pannenberg), et l'historien : éviterait de se prononcer pour respecter la foi (la foi en la Résurrection) et ne pas compromettre sa science en transgressant les limites de sa validité. Dans le même temps, cependant, le croyant affirmerait que la Résurrection ne peut être connue que par la foi (Bultmann lui soufflera la formule : le Christ est ressuscité dans la foi) et l'historien n'accepterait pas ou ne penserait pas que, s'il a eu lieu, un tel événement remette en cause non seulement les limites de sa méthode, mais sa méthode elle-même. Bref, tout en prétendant : faire un pas l'un vers l'autre, chacun campera sur ses positions. Exemple caricatural d'interdisciplinarité. *Au terme*, plus personne ne saura de quoi il parle. Mais n'est-ce pas 'parce que, *au principe*, personne ne le savait ? Il convient donc d'abord de faire mémoire de l'événement avant d'en élaborer en quelques traits la problématique. La problématique, car on n'a pas l'intention ici de fournir des réponses. Pointer quelques questions paraît suffire.

I. Faire mémoire de l'événement

Jésus est vu et reconnu aux cicatrices de ses mains, de ses pieds (*Jean, Luc*) et de son côté (*Jean*), à ses gestes (*Luc, Emmaüs*). Ce n'est pas un esprit : il *mange* (*Luc, Jean 21*). Celui qui est vu est reconnu aussi par les yeux de la foi, par Jean (*Jean 21*). Quand les yeux de la foi n'ont pas encore été ouverts, Jésus est pris pour un autre : un jardinier (Marie-Madeleine en *Jean*) ou un étranger (Cléophas et son compagnon en *Luc*).

Sa présence corporelle est requise par Thomas et offerte par le Seigneur qui l'invite à le toucher, alors qu'il avait refusé à Marie Madeleine de le faire. Pourquoi Jésus n'a-t-il pas insinué la réponse : « Je ne suis pas monté vers mon Père » (*Jean 20, 17*) ? De même, aussitôt reconnu, il s'efface (*Luc*).

Cette présence corporelle est reliée à la Passion et au tombeau : les femmes vont au tombeau quand elles le rencontrent (*Matthieu, Marc, Luc* ; cf. *Jean*) ; Pierre et Jean inspectent le tombeau et Jean se met à croire tandis que Pierre constate seulement les faits (*Jean*). Dans le présent de sa présence, les cicatrices rappellent la Passion.

Cette présence corporelle appartient au monde invisible où vivent l'ange (*Matthieu*), les anges, (*Jean*) qui marchent devant elle. Jésus est là, toutes portes closes. Il donne la paix. Il envoie les apôtres en mission comme son Père l'a envoyé (*Jean, Matthieu, Luc*). De même, il envoie les femmes aux apôtres. Sur les apôtres, il souffle l'Esprit qui remet les péchés (*Jean*), ou bien il promet l'Esprit qui fera des apôtres des témoins (*Luc*). Il confie à Pierre sa mission (*Jean*).

Sa présence corporelle est ainsi donnée à l'Église et à sa mission. Elle s'efface dans la fraction du pain. Elle est liée à l'Écriture sainte (*Luc*).

Voilà les faits en brut. Reprenons-le dans la mémoire. Jésus ressuscité est un homme qui est vu : le *même* que celui qui était mort, mais se manifestant *autrement*. Cet autrement n'altère pas son identité, mais la confirme.

Il est vu avant d'être l'objet de la foi, vu avant d'être cru (1). Cette vue des yeux du corps est chemin et moyen de la foi ; elle ouvre les yeux de la foi, du moins chez, certains, car d'autres doutent (*Matthieu*).

(1) D'après les récits évangéliques, il y a une priorité chronologique du . voir sur le . croire .. On ne saurait donc s'autoriser de ces récits pour affirmer . qu'une priorité chronologique (de la Résurrection corporelle et personnelle de Jésus) n'a aucun sens . (E. Schillebeeckx, *Jésus, Het verhaal van een levende*. Bloemendael, Nelissen, 1975 (4), 528, cité par P. Schmidt, plus bas p. 31). On peut ensuite se demander quel sens a pareille négation. De façon classique, Schillebeeckx distingue priorité ontologique, logique et chronologique. Il admet la priorité ontologique et logique de la Résurrection : toute résurrection dépend (ontologiquement) de celle du Christ ; toute affirmation de la résurrection dépend de la réalité de celle-ci (niveau logique) ; mais il serait dénué de sens d'affirmer qu'une telle affirmation dépende de l'événement lui-même de la Résurrection, donc qu'elle n'a de sens que si Jésus est d'abord ressuscité. Assurément, comme nous le dirons, le fait de la Résurrection ne peut être mesuré à l'échelle de nos sciences humaines et de ce qui est empirique ; assurément, le fait de la Résurrection est en même temps qu'un fait le grand Fait qui domine toute l'histoire humaine en l'achevant dans le Christ ;

(fin de la note page 5)

Ce qu'est Jésus se déploie vers l'arrière dans l'Écriture (Jean au tombeau, « il est ressuscité comme il l'a dit s, « le troisième jour selon les Écritures ») : non seulement en conformité avec la volonté de Dieu, accomplissant la promesse, mais comme lumière qui éclaire les Écritures (Emmaüs).

Ce qu'est Jésus se déploie aussi vers l'avant dans la mission de l'Église confiée aux apôtres et personnellement à Pierre, mission qui comporte témoignage, baptême avec rémission des péchés dans l'Esprit, retrait de Jésus (Ascension) et don de l'Esprit (Pentecôte).

Tout cela, l'arrière avec l'Écriture, le présent avec son propre corps, l'avant avec l'Église, paraît comme encerclé d'après saint Jean dans l'aller vers le Père qui me semble s'accomplir quand Thomas est invité à toucher ses mains, ses pieds et son côté : le toucher est ici adoration parce que Jésus s'offre alors dans un corps qui est désormais pure et absolue offrande, toujours disponible. (Dire que Thomas n'a pas touché le Seigneur ne me paraît pas juste. C'est un peu comme si la communion spirituelle, non sacramentelle, était le modèle de la communion au corps du Seigneur.) Pourquoi est-ce en touchant son corps que Dieu est adoré ?

II. Éléments de problématique

Il faut donc tenir liés dans la réflexion, comme ce l'est dans la mémoire, les Écritures, le corps de Jésus ressuscité et l'Église, comme le passé, le présent et l'avenir de Jésus lui-même. Et, ainsi que nous allons le montrer, cela ne peut être pensé, comme ce ne peut être gardé dans la mémoire, que comme événement trinitaire, comme manifestation de Dieu selon sa réalité même dans l'histoire et la domination qu'il exerce sur elle. Cela peut être développé dans trois directions.

A. Lien entre Écritures, corps du Ressuscité et Église

1. Les Écritures ont fixé pour Jésus la volonté de son Père. Connues par l'Esprit par lequel il fut conçu, elles lui servirent de règle. En obéissant, il les a accomplies, les remplissant de ce qu'il est, Fils de Dieu. Dès lors la Résurrection fonde la caractère inspiré des Écritures, comme l'a bien vu

(fin de la note 1)

assurément encore, il remodèle la chronologie. Mais, pour qu'il soit le Fait, il faut aussi qu'il soit un fait, situé dans l'histoire humaine (après la mort, après le samedi saint, avant le premier acte de foi des Apôtres). Sans quoi il apparaîtrait nécessairement comme mythique ; ce grand Fait, étant mythique, n'achèverait pas l'histoire humaine ni ne saurait le faire. Certes, il garderait *sens* au niveau logique ; seulement, il n'aurait alors pas plus de réalité que celle d'un principe premier ; comme un tel principe, il serait logiquement antérieur à sa propre affirmation ; la Résurrection du Seigneur serait alors comprise uniquement comme un principe d'intelligibilité de l'histoire humaine. Certes, au niveau ontologique, elle serait affirmée comme l'est Dieu ou l'être ; seulement, le rapport d'un tel événement avec l'histoire serait celui de l'éternité au temps tel qu'il peut être pensé par le métaphysicien. Il en résulterait que ni l'intelligence ni l'être ne sauraient être transformés par la Résurrection du Seigneur. Tout en s'essayant à sauvegarder l'objectivité et la réalité de la Résurrection, la négation de Schillebeeckx y échoue donc finalement, car ce qu'elle sauvegarde, ce n'est pas l'objectivité et la réalité propres à la Résurrection du Seigneur, mais c'est au mieux une objectivité du sens en général et une réalité de l'être en général.

Origène (2). C'est dans cette *seule* mesure que les Écritures sont chrétiennes — et non pas seulement judaïques. Du même coup tombe une apologétique de la Résurrection qui croit pouvoir s'appuyer sur des arguments scripturaires. De même, une exégèse qui tenterait de cerner la Résurrection sans recevoir sa lumière de la Résurrection qui éclaire les Écritures ne verrait rien, et cette cécité résulterait d'une faute de méthode, malgré la prétention scientifique qui l'animerait.

Du même coup aussi, les Écritures sont en avant d'elles-mêmes : elles sont offertes à l'Église, puisque le Ressuscité s'offre lui-même à elle et s'efface absolument dans ce don, qui est l'Esprit du Père. Normatives en tant qu'elles sont fondées par la Résurrection, les Écritures saintes sont aussi remises entre les mains de l'Église, non point seulement comme un *corpus* de textes à déchiffrer, ni même comme l'attestation d'une mémoire — la *memoria Christi* — mais comme sa vivante Parole.

2. La Résurrection fait problème lorsqu'on la délie de l'Incarnation : comment alors relier le corps du Ressuscité avec celui du fils de Marie ? Or, dans la mémoire chrétienne, il n'en va pas ainsi. A Pâques, Dieu dit à son Fils : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré. » La Résurrection est l'Incarnation même. Elle l'est dans son achèvement ; elle accomplit ce qu'avait commencé la Noël. C'est ainsi que plusieurs Pères grecs l'ont contemplée à la suite des premiers chrétiens ; c'est le cas notamment d'Athanase (la doctrine de Nicée s'obscurcit en dehors de cette perspective).

La question alors se déplace : elle n'est plus d'expliquer la possibilité d'un corps ressuscité à partir de l'événement de Pâques, mais d'éclairer autant qu'on le peut la possibilité pour le Fils de Dieu de s'incarner : quel est ce corps qui est capable de s'offrir pour le salut du monde ? Parce que nous confessons que Jésus est semblable à tous les hommes à l'exception du péché, nous supposons facilement que nous savons ce qu'est son corps, puisque nous croyons savoir ce qu'est le nôtre. Comme toute analogie n'est pas exclue entre le sien et le nôtre, et comme nous craignons à juste titre le docétisme (un corps apparent, sans consistance), nous tenons à cette supposition, que du reste conforte le sens commun (vous n'allez pas me faire croire que le corps de Jésus était autre que le nôtre ! — Rassurez-vous, je ne le ferai pas). Mais le corps de Jésus, depuis sa conception, ne se comportait-il pas *autrement* que le nôtre ? Conçu parce qu'il l'a voulu, Jésus a reçu un corps qui d'emblée est offert dans l'acte même où le Fils est offert à son Père pour le salut du monde. De même, il *meurt*. « Pourtant, ma vie, nul *ne* la prend, je la donne de moi-même ». Et encore : il *est mort*. Pour l'homme, c'est un terme, après quoi il n'y a plus rien — ce que signe la dégradation du corps. Pour lui, c'est un état : il est dans l'état *d'être offert* (Nous parlons du « corps sacré au tombeau ». Pourquoi « sacré » ?). Et c'est dans cet état

qu'éclate la puissance du Père qui manifeste l'être du Fils dans ce qui le cachait même sous l'apparence contraire de la mort.

Cela a quelques conséquences pour l'exégèse. J'en note brièvement l'une ou l'autre. On dit : les évangélistes projettent à partir de la Résurrection une lumière rétrospective sur la vie de Jésus, particulièrement sur sa conception et sa naissance. On concède : ils ne pouvaient faire autrement. Pourquoi ? A cause de leur psychologie de convertis ? A cause d'une exigence de la foi ? D'abord en raison de l'unité entre l'Incarnation, la Passion et la Résurrection, qui éclate précisément à Pâques.

Et c'est parce qu'il est ainsi livré que Jésus opère la transmutation des Écritures, qu'il les transmue dans sa propre substance. Et c'est pour la même raison qu'il peut être offert dans l'Église à chaque fidèle à travers les sacrements et singulièrement celui de son corps eucharistique.

3. Au moment de mourir, Jésus dit à sa Mère : « Voici ton fils » et à Jean : « Voici ta mère ». Mourir, c'est, pour lui, donner sa vie ; c'est ainsi qu'il l'a donnée. Marie est alors arrachée en quelque sorte à sa maternité divine dans l'acte même où elle devient mère du disciple. Dans le silence où elle laisse son Fils disposer d'elle s'accomplit le *fiat* de l'Annonciation ; il prend la dimension de l'Église. Marie est la Femme, et c'est par la Parole souveraine de Celui qui donne sa vie qu'elle devient Mère en étant Épouse. La Résurrection ne peut être pensée dans son rapport à l'Église en dehors de cette médiation mariale (sponsale et maternelle) et elle oblige à penser une transfiguration des corps en leur sexualité.

C'est dans ce même silence et cette même disponibilité que la Parole du Fils lui fait porter le sens de l'Écriture pour qu'elle le conçoive. S'il en est ainsi, pourrait-on penser la conception biologique et la conception intellectuelle comme reliées seulement par un lien de pure équivocité ? Ou bien, dans l'intelligence de l'Écriture sainte, l'esprit serait-il uni au corps ? et comment ?

B. Corps de l'Écriture, corps de Jésus ressuscité, corps de l'Église

Si l'Écriture sainte et l'Église sont unies, comme on vient de le voir, au corps du Ressuscité, ne convient-il pas de parler du corps de l'Écriture et du corps de l'Église ? C'est communément admis en ce qui concerne l'Église. On le fait aussi pour l'Écriture, mais c'est souvent de manière plus extérieure. Or, en accomplissant les Écritures, le Christ les transfigure en lui et en son corps.

Puisqu'il s'agit d'une analogie, il convient d'aborder la question du côté de l'homme *et* du côté de Dieu.

Du côté de l'homme d'abord. Pour que l'expression « corps du Seigneur » ne soit pas simplement pieuse, mais sensée, il importe que soit reconnu dans l'homme le lien entre corps et esprit. Pas de foi dans la résurrection des corps sans affirmation de l'âme et de son immortalité. Cette affirmation

(2) *Peri Archôn*. I. IV.

métaphysique en détermine une autre, d'ordre éthique : puisque ce qui unit corps et esprit ne provient pas de l'homme ni de sa volonté, mais a sa raison dans la libre décision prise par Dieu de créer l'homme, le geste fondamental de l'homme n'est-il pas l'offrande de soi ? Cependant, s'il en est capable, puisque il le porte en lui dans sa constitution même, l'homme n'est-il pas inapte à le faire ? La béance entre la capacité et l'inaptitude creuserait la place pour le Christ et son offrande.

Corps des Écritures. Quel sens précis et fort pourrait avoir cette expression si l'Écriture était un pur texte, qu'on pourrait faire fonctionner selon toutes les techniques linguistiques et si, d'autre part, le corps n'était pas relié au langage par lequel il fait signe vers l'esprit et dans lequel il le symbolise ? Aussi certaines variétés de linguistique et d'herméneutique empêchent-elles de trouver un tel sens. Si cela suffit à déclarer leur fausseté, cela ne suffit pas à fonder la vérité des autres variétés. Il faut d'abord définir philosophiquement le lien entre texte et langage comme entre corps et langage.

Enfin, pour pouvoir parler du corps de l'Église d'une manière qui ne soit pas utopique, c'est-à-dire qui ne projette pas en avant le désir d'une réalisation de l'Humanité par elle-même, il faut qu'existe en arrière une unité de l'Humanité non seulement dans le Créateur et son dessein, mais encore dans l'homme lui-même. Pas de corps du Christ qu'est l'Église sans corps d'Adam. Et il faut encore que la destinée que l'Humanité reçoit de Dieu en Adam puisse ne pas être collective seulement, mais singulière, sans quoi la destinée de l'homme dans l'Église ne saurait être que collective, au lieu d'être à la fois ecclésiale et personnelle. Mais alors quelle était en Adam la sexualité et quel en était le rôle ? Cela pose de manière aiguë (et nullement mythique, si on y prend garde) la difficile question de savoir ce qu'est la sexualité humaine et quel est son rôle, dans la condition présente. Si on ne la posait pas à l'intérieur d'une telle problématique, on courrait le risque de la résoudre *en* présumant une connaissance de ce qu'est le corps. Comment alors ne pas réduire le sexuel au biologique, — quitte à le magnifier ?

Abordons maintenant la même analogie du côté de Dieu.

C. Le triple corps du Logos divin

En chacun des trois moments précédents (cf. A), nous avons parlé du Verbe de Dieu : les Écritures saintes sont la vivante Parole de Dieu ; la Résurrection est en son accomplissement l'Incarnation du Verbe de Dieu ; en mourant, Jésus est le Verbe qui se donne à l'Église Épouse comme un Époux. On distinguerait alors avec Origène (3) trois corps du Logos, ou, plutôt un

triple corps du Logos : son corps individuel, son corps social et son corps intelligible. En raison de son offrande, son corps individuel est eucharistique ; en raison de l'Alliance, son corps social est l'Église, qui est Épouse ; en raison du lien avec l'Esprit, son corps intelligible est l'Écriture. C'est ainsi qu'on marquerait que la Résurrection est un événement trinitaire. Et c'est à partir de la révélation de Dieu en lui-même que le corps pourrait être éclairé de sa vraie lumière et du même coup qu'apparaîtrait la possibilité de l'incarnation du Logos, et donc celle de la résurrection du corps, et donc celle de la divinisation de l'homme. Répétons-le au moment de clore cette note : il s'agit dans notre intention d'élaborer, au moins dans quelques-uns de ses traits, une problématique qui reste intérieure à la mémoire de la Résurrection du Seigneur Jésus. Ce que j'entends en deux sens distincts et conjoints : sans une telle problématique, on ne sait pas de quoi on parle (on risque donc de parler d'autre chose) et, d'autre part, cette problématique suscite quelques questions d'ordre spéculatif : quelle est la possibilité de l'incarnation de Dieu, qu'est-ce que le corps ?

Georges CHANTRAINE, s. j.

Georges Chantraine, né à Namur en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et en théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère . et « Philosophie . du Christ selon Erasme*, Paris-Gembloux, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, Paris, Lethielleux, 1981. Membre du bureau de rédaction de *Communio*.

(3) Cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit : L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier, Paris, 1950, ch. 8, Les incorporations du Logos.

Hans-Urs von BALTHASAR

La mort engloutie par la vie

La Résurrection ne se laisse comprendre que liée à l'Incarnation et la Passion du Fils. Et sa place décisive dans l'économie du Salut n'est reconnaissable qu'à partir des relations trinitaires.

S'EXPRIMER de façon appropriée sur la Résurrection du Christ suppose que l'on s'écarte dans toute la mesure du possible de toute considération intracosmique du même simplement physique. Dans ce domaine, *ce* n'est pas de loin que peuvent être abordées les paroles suivant lesquelles « ce qui est mortel est englouti par la vie » (2 Corinthiens 5, 4) et « la mort est engloutie dans la victoire » (1 Corinthiens 15, 54).

On ne peut pressentir quelque chose de cette victoire remportée, sur la mort apparemment définitive, par la puissance supérieure de la vie éternelle, qu'en se plaçant dans l'horizon de la pensée théologique, en admettant au préalable que le cosmos créé englobe de prime abord les dimensions « terre et ciel » (« en deçà – au-delà »), que la vie intérieure de Dieu est un événement trinitaire, que la nature du monde a été créée en vue d'une participation à la vie divine et que le Verbe et Fils de Dieu est venu dans le monde pour porter son péché dans sa Passion et « tuer la haine en lui-même » (Ephésiens 2, 16). Car un aspect isolé du mystère de la foi – comme la Résurrection du Christ – ne se laisse éclairer que par tous les autres aspects centraux, ce qui, à vrai dire, ne rend pas les choses plus simples pour la raison qui veut tout saisir, mais *ce* qui la force à laisser sa place à l'ensemble du mystère, même dans chaque aspect particulier.

Dans ce qui suit, nous essaierons d'approcher le mystère de la Résurrection unique du Christ – qui deviendra ensuite, il est vrai, celui qui « ouvre la voie » (Jean 11, 25 ; 14, 6 ; Hébreux 2, 10) pour tous les autres – à partir du caractère unique de son statut et de sa mission comme Rédempteur de l'humanité. C'est seulement quand *On* voit ce que Jésus « abandonne » dans sa souffrance et dans sa mort, et donc ce qu'il est capable d'abandonner de son statut d'Homme-Dieu, que l'on peut aussi voir ce qu'il peut, en tant qu'il est le Ressuscité, récupérer en réalité corporelle.

1. LA mort de Jésus sur la Croix est caractérisée par un double paradoxe,

qui apparaît clairement même dans les paroles du Nouveau Testament. Vis-à-vis de l'humanité pécheresse, il est d'une part celui qui est « livré » (*traditus* : Marc 9, 31 et parallèles), afin que le péché du monde se donne libre cours, jusqu'à s'épuiser, aux dépens de son être corporel vivant. La Passion suppose sans aucun doute une passivité de celui qui souffre. Jésus ne *peut* pas se défendre, bien qu'il y soit provoqué (Marc 15, 30), mais cette impossibilité réelle présuppose chez lui une « non-volonté » active : « Le Père m'aime parce que je me dessaisis de ma vie pour la reprendre ensuite. Personne ne me l'enlève, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre : tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père » (Jean 10, 17 – 18). Dans ce caractère volontaire du **dessaisissement**, il n'y a pas seulement, et pas avant tout, la mort physique, mais le sens (et le statut divino-humain qui le rend possible) du dessaisissement : la prise en charge du péché du monde qui est mis sur ses épaules. C'est avec sa libre volonté qu'il ouvre activement l'espace de son être corporel et spirituel, pour y laisser positivement s'exercer toute la brutalité inconcevable du péché de l'humanité s'opposant à Dieu. Les dimensions de ce péché s'étendent du début de l'humanité jusqu'à sa fin ; le passé et l'avenir sont contenus dans l'événement présent, ce qui transporte spirituellement le Souffrant dans une sorte d'extratemporalité (« *Jésus en agonie jusqu'à la fin du monde* » : Pascal), mais ce qui confère nécessairement aussi à son être corporel une ex-tension (« *distentio* » : saint Augustin), fondée sur le pouvoir du dessaisissement, laquelle reste impossible à décrire sur le plan physiologique. Ce premier paradoxe réside donc dans une passivité qui dépasse toutes les limites de la capacité de souffrir et qui est rendue possible par un pouvoir actif dépassant les limites du dessaisissement possible.

Mais avec le concept de pouvoir se dévoile le deuxième paradoxe : le pouvoir de poser de façon absolument volontaire l'acte du dessaisissement de soi-même est une mission reçue du Père : ici s'ouvre donc la **dimension trinitaire**. Eu égard à celle-ci, l'abandon absolu de Jésus au péché du monde signifie cet abandon de Dieu, qui est l'essence la plus intime de la situation de péché dont il fait l'expérience, en tant qu'elle est le plus extrême éloignement (encore une fois « distension ») entre le Père et le Fils, rendu possible dans l'économie du salut par le Saint-Esprit. Mais on voit déjà que cet état de livraison au péché n'est rendu possible, également de la part de Dieu le Père, que par l'obéissance d'amour absolue du Fils devenu homme vis-à-vis de Dieu, et qu'ainsi la nuit obscure de la perte de Dieu (ou de l'obscurcissement de Dieu par lui-même) est une fonction et une manifestation de leur intimité la plus profonde, telle que Jésus peut l'exprimer déjà *avant* l'expérience de l'abandon, mais aussi *en vue* de celle-ci : « Voici que l'heure vient, et maintenant elle est là, où vous serez dispersés, chacun allant de son côté, et vous me laisserez seul, mais *même alors je* ne suis pas seul, car le Père est avec moi » (Jean 16, 32).

Si nous comparons ces deux paradoxes de la Passion, ils ne deviennent compréhensibles qu'à partir d'une hypothèse trinitaire : la distance entre les personnes divines à l'intérieur de la divinité, dans le cadre d'une nature divine unique, doit être tellement illimitée que, dans le cadre de l'unité complète de la volonté qui constitue l'essence du Père, du Fils et de l'Esprit, il y ait de l'espace

pour ce qui va apparaître, dans l'économie du salut, comme la (libre !) obéissance du Fils poussée jusqu'à l'expérience de l'abandon par le Père, et ce qui par conséquent – toujours comme « mission » du Père – sera la libre mise à la disposition de l'existence corporelle et spirituelle du Fils devenu homme pour que s'y épuise le péché du monde. C'est seulement si l'on tient fermement que toute cette histoire du salut est rendue possible à partir du fait trinitaire, que celle-ci acquiert une crédibilité suffisante si l'on abandonne cette thèse, le *pro nobis* de la Passion est suspendu en l'air, et, en fin de compte, on le laisse tomber, comme c'est le cas aujourd'hui de la part de nombreux théologiens.

Alors la Résurrection de Jésus apparaît bien entendu aussi comme un miracle isolé, qui n'est relié à la Passion que par le lien « mérite-récompense », un lien qui, à vrai dire, n'est déjà qu'une image dans les textes du Nouveau Testament (parce qu'ici encore le « mérite » de l'amour est comme toujours sa propre récompense).

Mais cette première considération, qui circonscrivait de façon tout à fait générale les rapports de l'économie du salut et de la vie divine, doit être concrétisée quant au rôle particulier de l'être corporel de Jésus dans le don de ses souffrances à l'humanité et par suite au Père dans le Saint-Esprit.

2. LE fait que Jésus puisse offrir son corps vivant comme espace pour le péché du monde marque un pouvoir libre, qui s'exprime, avant que toute souffrance ait été infligée par l'humanité, dans son don de lui-même comme eucharistie. Il est caractéristique que celle-ci soit instituée *avant* la Passion, même chronologiquement, bien qu'elle suppose par anticipation son accomplissement, comme le montrent clairement les paroles de l'institution : « Prenez ce corps livré pour vous, ce sang versé pour (et par) vous ». Le fait que le corps de Jésus soit étendu aux dimensions du péché du monde supposait au préalable que le don (également) corporel du Fils dans l'eucharistie ait lui-même déjà atteint et dépassé ces dimensions, car son amour, lorsqu'il porte le péché, se révèle plus fort que celui-ci. Sa Passion, à laquelle appartient sa mort, est toujours environnée de son libre amour (« je me dessaisis de ma vie de moi-même » : *ap'émoutou* : Jean 10, 18), qui est en même temps l'expression de son obéissance d'amour au Père.

C'est ainsi qu'il pouvait aussi, préalablement à toute Passion passive, transmettre « son corps et son sang », en tant que livrés, à son Église : « Faites ceci en mémoire de moi » - un legs manifestement définitif, jamais repris. Il sera nécessaire d'y penser lors de la Résurrection. La fondation de l'eucharistie, qui inclut en elle la Croix et la mort, est une sorte de « fixation par des clous » à l'Église, et par celle-ci au monde, fixation qui est irréversible.

Mais le don eucharistique de l'être vivant corporel de Jésus comporte aussi une face tournée vers la Trinité. Il donne son Corps aussi bien au Père, pour qu'il en dispose, qu'aux hommes : c'est bien Dieu qui dans le Christ réconcilie le monde avec lui-même (2 Corinthiens 5, 19) ; il faudrait positivement parler d'une communion du Père sur la base de l'eucharistie du Fils, qui n'est rien d'autre que l'établissement de la communion entre Dieu et l'humanité. Le dépôt de son être corporel auprès du Père est lui aussi irréversible pour

l'éternité. Si nous réfléchissons plus profondément, ce dépôt n'est rien d'autre que la forme la plus haute, dans l'économie du salut, de la reconnaissance trinitaire éternelle du Fils envers le Père qui l'engendre, reconnaissance qui s'exprime éternellement dans l'offrande en retour de tout son être divin à l'Origine qui l'engendre, offrande dans laquelle se trouve aussi l'origine de la possibilité de la décision trinitaire de l'incarnation et de la rédemption du monde.

3. TOUT ce qui a été dit jusqu'ici semble accumuler des difficultés presque insurmontables pour l'événement de la Résurrection du Christ. Comment est-il possible que ce qui a été abandonné sans conditions et définitivement à l'humanité et à Dieu – le corps du Christ sacrifié – puisse être récupéré par celui-ci, également sans conditions et pour toujours ? Et comment Jésus peut-il dire lui-même qu'il a le pouvoir, non seulement de se dessaisir de sa vie, mais « de la reprendre » (Jean 10, 18) ?

Il est nécessaire de revenir aux paradoxes présentés au début, approfondis à travers la réalité de l'eucharistie, pour voir la possibilité de réunir ce qui apparaissait comme séparé. Commençons par l'abandon du corps au péché du monde, qui le « consomme » ou l'anéantit par « engloutissement » (*katapi-nein* : 1 Corinthiens 15, 54 ; 2 Corinthiens 5, 4) : il s'est révélé que cette passivité est saisie et dépassée par le don eucharistique de soi-même à l'Église, don qui, là où la consommation du corps et du sang du Seigneur est « discernée » (1 Corinthiens 11, 29) pour ce qu'elle est, reçoit de l'Église une reconnaissance appropriée : celle-ci *devient* Corps du Seigneur et se restitue comme telle au donateur qu'elle reconnaît avec gratitude. C'est alors aussi la manière la plus profonde dont Jésus a le pouvoir de reprendre sa vie : il « se récupère lui-même » à partir de l'Église, sans pour autant devoir se retirer d'elle. Et parce qu'il a souffert sur la croix en dehors du temps pour la faute du monde pendant toute sa durée, il « se récupère lui-même », également en dehors du temps, de toutes les générations des croyants.

Bien entendu, cet aspect ne doit à aucun moment être séparé de la relation trinitaire, qui est principalement soulignée dans les textes du Nouveau Testament : le Père restitue à son Fils mort, dans la puissance du Saint-Esprit, son être corporel que celui-ci avait déposé auprès de Lui pour qu'Il en dispose pour la rédemption du monde, en tant que cet être corporel sera dans l'avenir l'instrument permanent de cette réconciliation. Si c'est expressément comme chargé d'une mission de son Père que le Fils reprend sa vie, cela signifie qu'il « se récupère de son Père », dans son éternelle obéissance filiale, comme celui qui vit dans un corps ; tout l'éloignement du Fils provoqué par le Père (jusqu'à l'abandon par Dieu sur la Croix) n'a pas d'autre but pour le Père que d'ériger son Fils, pour le monde, dans la plénitude de sa vie corporelle, comme l'icône du Père, visible pour toujours. Ceci est en fin de compte porté à son achèvement par le fait que le Fils, en ressuscitant, « se récupère lui-même de son Père » – « avec son Corps et son Ame, avec sa divinité et son humanité ».

On peut alors aussi comprendre dans quelle mesure la mort est « engloutie » par la vie victorieuse. La mort était sous tous les rapports – aussi bien vis-à-vis du monde que vis-à-vis de Dieu – une fonction de

l'Amour se donnant, même là où elle apparaissait, en tant que puissance destructrice du péché, comme l'ennemie suprême de la vie et de l'Amour. L'inimitié qu'il y a dans ce meurtre est anéantie, mais la mort elle-même reste celle de quelqu'un qui aime, et par là elle est glorifiée dans la vie de la Résurrection, non pas pour ainsi dire comme une « ombre » subsistante (au sens de C.J. Jung), mais comme une forme sous laquelle l'Amour vivant pouvait se manifester « jusqu'à l'extrême » (*Jean* 13, 1). C'est pourquoi l'Agneau vivant apparaît dans *l'Apocalypse* comme celui « qui semble immolé », comme vainqueur, et le Seigneur glorifié peut dire de lui-même : « J'étais mort, et voici, je suis vivant pour les siècles des siècles et je tiens les clés de la mort et de l'Hadès » (1, 18). Il emporte dans sa vie éternelle son mode d'existence de mort comme un état passé, avec sa marque qui y reste imprimée, et le fait qu'il tient « les clés » pour la mort et l'Hadès montre encore une fois qu'il englobe la mort, en tant que supportée victorieusement et surmontée, dans sa propre existence suprêmement vivante. Ceci n'est pas à prendre, en aucune manière, dans le sens d'une dialectique hégélienne où le négatif apparaît comme un moment interne de la vie éternelle : car le fait de se livrer dans l'impuissance de la Passion et de la mort est son *pouvoir* ; ou, pour exclure toute ambiguïté, « l'impuissance (de l'Amour) de Dieu est plus forte que les hommes » (*1 Corinthiens* 1, 25).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Jacques Keller)
(titre original : « Der Tod vom Leben Verschlungen »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée à 1977, compte 90 pages dans *d'Arian attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris, 1980.

Dans Le Courier de COMMUNIO (supplément à la revue, quatre numéros par an) :

- l'analyse des lettres de lecteurs reçues à la rédaction ;
- des informations sur les groupes de lecteurs et sur les autres éditions de *Communio*
- la publication progressive d'un Index thématique de tous les thèmes abordés dans la revue depuis ses débuts en 1975.

— Abonnement annuel : 35 FF, 260 FB, 10 S, 15 FS ; autres pays : 40 FF.

Leo SCHEFFCZYK

Ce sur quoi tout repose

Que Dieu ait réveillé Jésus d'entre les morts est le pivot de tout le mystère et de toute l'existence chrétiens, dans leurs dimensions baptismale, ecclésiale et eschatologique.

LA Résurrection du Christ est vraiment le noyau de la foi chrétienne. Elle est comme le foyer où viennent converger les rayons de la lumière divine pour remplir la vie de foi du feu de l'Esprit. Il est caractéristique que les disciples d'Emmaüs, qui viennent de rencontrer le Ressuscité et d'être instruits par lui du sens de l'événement qui sauve, confessent : « Notre cœur ne brûlait-il pas en nos poitrines, quand il parlait avec nous sur la route et qu'il nous ouvrait le sens des Écritures ? » (*Luc* 24, 32). Pour eux, cet événement contenait le sens de l'Écriture et avec lui le nerf de la foi au Christ.

C'est d'une autre façon, en l'opposant à son ruineux contraire qu'est le refus de croire, que saint Paul confirme la signification fondamentale de la vérité de la résurrection du Seigneur : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide et votre foi insensée (...), alors votre foi est inutile, et vous êtes encore dans vos péchés » (*1 Corinthiens* 15, 17). Pour Paul, la foi ne peut être vérité et vie sans s'ancrer dans le terrain ferme de la Résurrection.

Cet aveu prend une teinte encore plus personnelle dans *l'Épître aux Philippiens*, dans laquelle Paul n'hésite pas, avec une « autorité parénétiq ue » (1) à recommander sa propre expérience de la Résurrection du Christ comme exemple pour la communauté. Il s'agit du « gain suréminent qu'est la connaissance du Christ Jésus (...), de la justice qui se fonde sur la foi, afin que je le connaisse avec la puissance de sa Résurrection et la communion à ses souffrances et que je lui devienne conforme dans la mort » (3, 8 s.) (2). La « connaissance » qui intervient ici est de toute évidence plus que la saisie purement théorique d'une vérité objective ; elle est l'expérience de force et de communion qui va- jusqu'à la conformation au Christ. Il est remarquable que Paul choisisse un ordre qui n'est pas utilisé ailleurs : la connaissance de la force de la Résurrection est placée *avant* l'expérience de la communion aux souffrances du Christ ! Paul souligne par là que la foi est en son essence foi en

(1) Cf. W. Wolbert, « Vorbild und parännetische Autorität (Das Problem der "Nachahmung" des Paulus) », dans *Münchener theologische Zeitschrift* 32 (1981), 249 s.

(2) Cf. sur ce passage J. Gnilka, *Der Philippenerbrief* Freiburg, 1968, 191 s.

la Résurrection, et que l'existence chrétienne donne forme à cette foi, qui reste indissolublement liée à la Passion et à la mort du Christ. L'unité de la Croix et de la Résurrection imprime sa marque sur toute l'existence chrétienne.

Il ne fait aucun doute que l'apôtre ne fasse porter cette connaissance du Ressuscité, comme vérité et force, déjà sur la vie présente vécue dans la foi, bien qu'il considère également comme en découlant son extension à l'avenir. Mais la foi en la Résurrection est pour lui une force qui intervient déjà dans cette vie et qui la transforme. Comment peut-on faire comprendre cela à une pensée sécularisée, qui prétend ne connaître que la réalité terrestre et les forces qui y règnent ? (3)

L'action de Dieu sur le Crucifié

On s'interroge beaucoup aujourd'hui sur le sens de la Résurrection du Christ. Le mot de « résurrection », qui est celui de la foi et de la prédication, est placé dans une lumière variée et bariolée de mille couleurs.

En s'efforçant de libérer le contenu du mot de prétendues concrétions historiques qui seraient venues le recouvrir, et de le rendre accessible à la compréhension de l'homme d'aujourd'hui, on part de sa signification « pour nous », pour ainsi dire de son reflet dans la conscience contemporaine. C'est ainsi que l'on interprète la « Résurrection » comme le fait que les apôtres en soient venus à la foi (4), comme l'« unité de la vie et de la mort » dans l'amour de Jésus (5), ou comme « expérience de grâce après la mort de Jésus » (6). Il n'est pas question de nier de tels reflets. Mais ils ne suffisent pas à accueillir la réalité de l'événement sauveur. Le reflet ne peut pas subsister sans la source lumineuse, l'énergie sans son porteur, l'effet sans celui qui le produit. C'est pourquoi la foi en la Résurrection n'a pas de noyau, si elle ne s'attache pas au Ressuscité lui-même. L'événement ne peut être saisi sans la personne à laquelle il est arrivé à l'origine. Ce que l'événement reçoit de réalité effective et de force, il ne peut le tenir que de ce qui est arrivé à la personne de l'Homme-Dieu. La « résurrection » reste une simple idée, un appel moral ou une valeur purement humaine si elle ne commence pas avec le Ressuscité lui-même et avec la nouvelle manière d'être qui se manifesta en lui pour se répandre ensuite en cercles concentriques à partir du centre qu'il constitue.

C'est pour cela que la première confession de foi en la Résurrection est en même temps la plus simple et celle dont le contenu est le plus concentré : « Il est ressuscité, il n'est pas ici » (*Marc 16, 6* et les parallèles *Matthieu 28, 6* ; *Luc 24, 6*). C'est bien *lui* que « Dieu a réveillé et délivré des affres de la mort, car il n'était pas possible que la mort le retînt » (*Actes 2, 24*). L'événement de Pâques est tout d'abord l'action de Dieu exercée sur Jésus-Christ, mort sur la croix et

enfoui dans le tombeau – et c'est pourquoi l'Écriture préfère parler de « réveil ». D'après le témoignage de la Bible, le tombeau vide fait aussi partie de cette action. Sur la place et la signification du tombeau vide pour la naissance du message pascal et pour les arguments qui l'appuyaient, on pourra penser ce que l'on veut (et en particulier lui attribuer un rang secondaire par rapport aux apparitions du Ressuscité). Toujours est-il que le tombeau vide appartient au message apostolique primitif comme preuve du fait que le Messie a véritablement surmonté la mort (à la différence de David, cf. *Actes 2, 29-36*). Paul lui aussi le sait très bien, quand il pose nettement l'antithèse : « Il a été enseveli – Il est ressuscité au troisième jour » (*1 Corinthiens 15, 4*). La Résurrection est ainsi reconnue comme la création d'une vie nouvelle, qui saisit aussi le Ressuscité en sa dimension corporelle.

Mais être réveillé d'entre les morts, ce n'est pas revenir à une vie terrestre, comme chez le jeune homme de Naïm (*Luc 7, 11-17*) ou chez Lazare (*Jean 11, 17-44*). A la différence de ces miracles, la Résurrection du Christ est un recommencement absolu, un événement quasiment créateur.

Si on la considère du point de vue de l'économie du salut, la Résurrection est l'endroit où le chemin s'inverse depuis la profondeur de l'abaissement humain jusqu'à la hauteur de l'élévation divine ; elle est la péripétie essentielle du drame de la rédemption accompli dans la figure du Rédempteur. H ne faut pas minimiser la nouveauté de ce qui arrive ici à Jésus-Christ (dans le souci, par exemple, de maintenir la divinité immuable de sa personne) : le réveil d'entre les morts (concept qui n'exclut en rien celui de « résurrection » dans la force même de la divinité) est l'entrée de l'Homme-Dieu dans la gloire du Père, gloire qu'il manifeste dans ses apparitions, à la façon des théophanies de l'Ancienne Alliance. Par lui, le Rédempteur est rendu parfait, aussi quant à sa dimension corporelle. Celle-ci reçoit une nouvelle forme d'existence, que Paul n'arrive pas à formuler positivement (cf. *1 Corinthiens 15, 42 s.*), mais dont il est acquis qu'elle implique une élévation dans la gloire de l'Esprit. Ceci implique pour le Christ aussi une modification de ce qu'il est : il participe désormais à l'existence glorieuse de Dieu, et, « s'asseyant à la droite du Père », il reçoit la pleine souveraineté qui lui donne sa place de Seigneur de l'Église et du monde. Une première expression de l'acquisition par le Christ de cette Seigneurie est la parole que l'évangéliste Matthieu associe à la dernière apparition du Ressuscité : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc vers toutes les nations et de tous les hommes faites des disciples » (*Matthieu 28, 19*).

Cette parole montre également que l'action que Dieu a exercée sur son « Christ » concerne l'humanité entière et chacun de nous. Ce qui est arrivé au Christ, et qui nous est extérieur, porte aussi sur l'humanité en vertu de l'union de l'Homme-Dieu avec toute l'humanité. Dans ce cadre, des hommes reçoivent le pouvoir et le devoir de témoigner.

Ce qui est arrivé à Jésus-Christ dans la Résurrection produit son premier effet et trouve son premier reflet de salut chez les apôtres de Jésus. Les récits évangéliques sur les apparitions du Ressuscité permettent de saisir le retournement bouleversant qui s'est produit dans l'existence des apôtres et qui nous met sous les yeux les effets que le salut venant de la Résurrection et la vie nouvelle qui en résulte produisent sur ceux qui sont ainsi rachetés. Une exégèse libre de préjugés, et qui ne cherche pas *a priori* à rationaliser ou à

(3) Cf. par exemple H. Braun, « Die Heilstatsachen im Neuen Testament », dans *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingue, 1971 (3), 304.

(4) W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh, 1968, 143.

(5) E. Fuchs, dans E. Fuchs — W. Künneth, *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten*, Neukirchen, 1973, 33.

(6) E. Schillebeeckx, *Jésus : l'histoire d'un vivant*, tr. fr., Paris, Cerf.

psychologiser le miracle de la Résurrection, devra reconnaître que l'on ne peut donner aucune explication psychologique ou historico-pragmatique de cette extraordinaire révolution dans la vie des apôtres (7). Au Vendredi-Saint, ils étaient frappés de plein fouet par la tragédie de la crucifixion. Leurs attentes étaient déçues (cf. *Luc* 24, 21), leur communauté commençait à se dissoudre, car « tous l'abandonnèrent et s'enfuirent » (*Marc* 14, 50). Mais l'événement de Pâques fit d'eux « *des hommes nouveaux dans un monde nouveau* » (8). La force qui, sortant de leur rencontre personnelle avec le Ressuscité, s'empara d'eux depuis la manifestation du Seigneur, était une foi victorieuse, une compréhension définitive du sens de l'événement du Christ, un emplissement par l'Esprit du Ressuscité (cf. *Jean* 20, 22) qui leur donnait la capacité d'assumer une mission aux dimensions du monde, annoncer le message de la Résurrection comme le noyau de toute la bonne nouvelle de Jésus-Christ. Ce qui leur arriva ainsi est que la nouvelle vie qui vient du Ressuscité fondit sur eux comme sur les aînés de la foi : miracle d'un retournement absolu, d'une « nouvelle création » (*2 Corinthiens* 5, 17).

Les effets de la Résurrection comme renouvellement et transformation de la création, tels qu'ils apparaissent dans la corporéité spirituelle du Christ qui en est le signe, ouvrent de vastes perspectives sur une christologie cosmique, et, à l'inverse, sur une conception christologique de la création, d'après laquelle le Christ, « *offert sur le bois de la croix, réconcilie le ciel et la terre* » et « *a accompli une œuvre à la fois divine et humaine* » (9) ; car on peut dire aussi du Ressuscité ; « *En lui, le monde est ressuscité. en lui, le ciel est ressuscité ; en lui, la terre est ressuscitée* » (10). Mais le centre de la nouvelle création est dans l'Église.

L'Église, corps du Ressuscité

Quels que soient les problèmes historiques que pose la fondation de l'Église, celle-ci apparaît au regard de la foi comme l'œuvre du Ressuscité qui, en la construisant, s'est donné en elle l'organe visible destiné à maintenir sa vie transfigurée dans sa Résurrection. C'est pourquoi saint Léon le Grand, dans une homélie sur la Résurrection, dit aux croyants : « *Que le peuple de Dieu soit donc ainsi conscient de ce qu'il a été créé à nouveau par le Christ* » (11). « Celui qui, comme Tête, a le primat sur tout » (*Éphésiens* 1, 22) ne peut pas donner la force de sa Résurrection uniquement à des individus ; la tête a besoin d'un organisme afin que, « *après son élévation au-dessus des cieux, son Église puisse par sa richesse fécondité emplir toute la terre* » (12). On ne peut pas concevoir le Seigneur élevé dans la gloire sans le domaine sur lequel il règne. Mais, du point de vue de l'homme également, le salut ne peut se réaliser dans

une relation privée entre un « Je » et un « Tu », entre le Rédempteur et celui qu'il rachète ; il lui faut se réaliser *avec* les autres, dans la communauté d'un « Nous » auquel l'individu est perpétuellement renvoyé dans toutes les dimensions de sa vie. C'est d'autant plus vrai que l'être nouveau qui vient du Ressuscité et qui s'empare de l'homme s'oppose diamétralement à toutes les tendances égoïstes au repli sur soi pour le renvoyer à la communauté dans laquelle le salut prend corps. C'est pourquoi la force de la Résurrection, d'après saint Paul, se réalise d'abord dans le « Nous » de la communauté : « *Dieu nous a fait revivre dans le Christ, alors que nous étions morts par suite de nos fautes (...), avec Lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus* » (*Éphésiens* 2, 4 s.). Saint Augustin peut donc parler du caractère communautaire et « ecclésial » de la foi au Ressuscité : « *L'Église contemplée (c'est-à-dire la communauté visible) nous aide à croire que le Christ est ressuscité* ». Ceci ne vaut que sur le fond du principe général selon lequel « *notre foi est remplie d'un corps* » (13), c'est-à-dire de la communauté des croyants.

De ce fait, la communauté des croyants, l'Église comme corps du Christ, n'est pas seulement la condition de la perpétuation de la foi et de la force de la Résurrection ; en tant que nouvelle création, elle est constituée par la force du Ressuscité, même si elle ne reçoit sa pleine réalisation que par l'envoi du Saint-Esprit. Mais l'Esprit lui aussi est la force du Seigneur ressuscité et élevé dans la gloire.

Le fait que l'Église provienne de la Résurrection la constitue aussi dans son statut de temple de l'Esprit, comme communauté ou comme corps du Ressuscité, qui vit de la présence du Seigneur glorieux. Dans le « repas du Seigneur » (*1 Corinthiens* 11, 20), dans lequel se concentre la vie de la communauté, la présence du Seigneur glorieux reçoit une expression particulière, dans la mesure où il est lui-même celui qui donne le repas, et en même temps le repas lui-même, le don présent dans sa corporéité transfigurée. Le Seigneur (*Kyrios*) peut ainsi être l'objet d'un culte, comme le montrent les nombreuses invocations du Nouveau Testament (*Romains* 10, 9 ; *1 Corinthiens* 12, 3 ; *Philippiens* 2, 11). Mais ce n'est pas que cet événement actuel qui fait de l'Église une « communauté de la Résurrection ». La participation au corps sacramental du Christ suppose que l'on participe en Esprit au corps communautaire, qu'elle manifeste et consolide : « *Parce qu'il y a un seul pain, nous sommes un seul corps* » (*1 Corinthiens* 10, 17).

La corporéité remplie de l'Esprit, qui est celle de l'Église, ne doit pas être séparée de la corporéité transfigurée du Ressuscité. Le fait que leur être soit marqué par l'Esprit qui les remplit assure une profonde unité entre le corps du Seigneur ressuscité et l'Église, sans que l'on ait le droit d'affirmer entre les deux l'existence d'une unité formelle. Mais le corps existe dans la force de la tête transfigurée, force qui le porte et le remplit. Au-delà de toute interprétation sociologique (comme association fondée sur l'identité d'une opinion, ou comme union des gens qui s'intéressent au message de Jésus), l'Église est constituée à partir de la Résurrection dans sa conformité au Christ :

(7) Cf. mon livre *Auferstehung : Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 188.

(8) C.H. Dodd, *Le fondateur du christianisme*, Seuil, Paris, 1972, 179.

(9) Origène, *Homélie sur le Lévitique*, I, 4.

(10) Saint Ambroise, *De excessu fratris sui*, I, 2.

(11) *Sermon* 71, 6.

(12) Saint Augustin. *Lettre à Saturninus*. 1 s.

(13) 1d., *Sermon* 116, 6, 6.

Reliée au Ressuscité et remplie de Sa vie, elle est aussi l'intermédiaire par lequel une certaine « contemporanéité » avec la Résurrection peut être communiquée à l'homme.

Le baptême comme sacrement de la mort et de la Résurrection du Christ

L'Église, comme intermédiaire universel de la réalité de la Résurrection, exerce ce pouvoir également dans des actes déterminés qui s'adressent à l'individu et lui communiquent cette contemporanéité avec le Christ qui constitue, d'après Kierkegaard, « la pointe du fait chrétien ». La parole de la Croix est déjà « force et sagesse de Dieu » (1 Corinthiens 1, 24), de même que l'annonce du message de la Résurrection est « le fondement sur lequel vous vous dressez » (*ibid.* 15, 1). Par le moyen de la parole, déjà, le chrétien saisit la Résurrection non comme un souvenir qui ramène sa pensée à un passé révolu, ou comme un écho qui va s'affaiblissant, mais comme une force présente. Mais un événement atteint son intensité suprême là où il devient présent en son noyau même. Il y a « coappartenance de l'action que Dieu exerce sur le Christ et de celle qu'il exerce sur les croyants » (14). Elle se produit avant tout dans le sacrement du baptême, dont Paul décrit la signification comme entrée dans la mort et la Résurrection de Jésus-Christ de façon hautement pénétrante (*Romains* 6, 1-14). Certes, l'union à l'« image de la mort » de Jésus-Christ (*ibid.* 6, 5), et, partant, l'appartenance à sa Résurrection ne doivent pas être interprétées au sens de la théologie des mystères païens, et l'apôtre lui-même ne conçoit pas le rite de la plongée et de l'émersion dans et hors de l'eau du baptême comme une répétition de la mort et de la Résurrection du Christ (15). Mais malgré cela, la réalité mystique de la mort avec le Christ et de la participation à sa Résurrection dans le baptême n'en est pas diminuée. En effet, « nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (*ibid.* 6, 4). C'est pourquoi le baptême sacramentel est, de la manière la plus effective, l'entrée dans une communauté d'existence avec le Seigneur mort et ressuscité. Dans le Christ, le baptisé meurt au péché, pour participer aussi à la vie nouvelle qui vient de sa Résurrection. Bien sûr, il n'est pas dit que nous avons été ensevelis exactement comme le Christ et que nous sommes ressuscités absolument comme lui. Cette résurrection signifie seulement que, de par notre baptême, nous « menons une vie nouvelle ». Mais il est hors de doute que cette nouvelle vie découle de la Résurrection du Christ, qui à son tour est produite par la « gloire » (ou la puissance) du Père. Une complète conformation à la Résurrection de Jésus-Christ, l'apôtre la réserve à l'avenir : « Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable » (*ibid.* 6, 5). Ceci ne relâche en rien le lien qui nous unit à la

Résurrection du Christ. L'apôtre invite seulement à penser, par de fines nuances de son vocabulaire, que la Résurrection de Jésus-Christ qui s'opère en nous, quelle qu'en soit la présence actuelle, reste aussi pour nous quelque chose de futur, à savoir quelque chose d'orienté vers la future résurrection des morts. De la sorte, c'est déjà la perspective d'avenir ou la dimension eschatologique de la réalité de la résurrection se saisissant de nous qui s'ouvre. Comme « nouveauté de la vie », elle nous est déjà révélée par le baptême, mais elle n'est pas encore devenue manifeste en nous dans la plénitude de sa puissance.

On voit bien l'apôtre, dans un autre passage, négliger cette différence et déclarer plein d'assurance : « Il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus » (*Éphésiens* 2, 5 s.). Ici, toute la réalité de la résurrection semble bien placée dans le présent. Toutefois, Paul ne veut évidemment pas par là supprimer la différence entre présent et futur, mais indiquer que, pour la foi, on peut d'une certaine façon modifier l'équilibre entre le « déjà » et le « pas encore ». Dans la vie chrétienne, les deux moments peuvent se rapprocher au point que le chrétien fera l'expérience de la Résurrection et de son éclat glorieux comme d'une force déjà victorieuse ; mais ils peuvent aussi s'écarter de telle sorte que le baptisé tendra les mains vers la fin dans un désir souvent douloureux. Mais jamais ces deux moments ne peuvent formellement coïncider à l'intérieur de la vie terrestre du chrétien. La tension entre « être-ressuscité-avec-le-Christ » et « se-réveiller-avec-lui-d'entre-les-morts » ne peut pas disparaître chez le chrétien. L'équilibre est réalisé par la « conversion à une vie nouvelle » (*Romains* 6, 4), c'est-à-dire par la façon dont la force de la Résurrection s'enracine et s'étend (aussi sur le plan moral) dans la vie chrétienne. En tout cas, le baptême reste le véritable intermédiaire sacramentel pour nous conformer avec le destin du Seigneur, parvenu à la gloire par la mort sur la Croix. Cette existence, marquée du sceau de la mort et de la Résurrection du Christ, est propre au baptisé lui aussi. Il parvient ainsi, au milieu des conditions d'une existence menacée par la mort, à une « vie ressuscitée ». Dans cette existence « dans le Christ » s'accomplit un « *meurs et deviens* » mystique, pour reprendre une formule de Goethe, qui lui donne d'ailleurs un contenu qui n'est que l'ombre de ce que nous visons ici.

La dimension eschatologique

La tension dans laquelle la Résurrection du Christ, comme réalité présente et comme fait passé, plonge le chrétien confère à l'existence chrétienne dans son ensemble une orientation eschatologique, où l'accent mis sur ce qui vient, sur le futur, est évidemment dominant. Ce n'est pas que le chrétien, à la manière des modernes idéologies du futur, doive dévaluer le présent, faire comme si rien ne s'était jamais produit de décisif dans le monde et comme si ce qui s'est passé dans la Résurrection du Christ ne pouvait encore être confirmé par aucun effet (16), de telle sorte que la « Résurrection » ne vaudrait que

(14) H. Schlier, *Der Brief an die Epheser (Ein Kommentar)*, Düsseldorf, 1957, 109.

(15) Cf. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Fribourg, 1977, 195.

(16) J. Moltmann semble aller dans ce sens, cf. *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf-Maine, 1970, 212.

comme symbole de l'attente de l'avenir. Pour ne pas laisser cette attente s'égarer dans le vague et l'utopique, il faut la rattacher à l'action de Dieu qui s'est déjà produite, c'est-à-dire qu'il faut donner au moment eschatologique un sens aussi bien *présent* que *futur*.

Pour ce faire, il faut partir du fait que l'événement de la Résurrection du Christ était lui-même déjà un événement eschatologique, qui d'un certain point de vue apportait déjà le parfait achèvement de l'histoire, dans la mesure où rien de plus grand quant à son essence ou de plus haut quant à sa qualité ne peut plus se produire. Tout ce qui suit cet événement ne peut en être que le déploiement dans la « plénitude des temps » (*Galates* 4, 4). Sous le poids d'un tel fait, le temps qui continue à s'écouler et l'histoire, considérée comme celle des « temps intermédiaires », sont relativisés, non certes en eux-mêmes, mais eu égard à ce qui a déjà eu lieu dans la Résurrection et à la plénitude de sa manifestation définitive. De cette ère qui s'étend entre deux événements terminaux qui la délimitent, on peut dire : « Le temps est court », et en tirer les conséquences pour le comportement des chrétiens dans le monde : « Reste donc que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas véritablement. Car elle passe, la figure de ce monde » (*1 Corinthiens* 7, 29-31). De la même manière, toute une tradition du christianisme, pensant à partir de la Résurrection et regardant vers la Résurrection, a toujours su exprimer la « réserve eschatologique », par exemple dans les paroles de Jean Chrysostome : « Ne crois pas que tu aies quoi que ce soit de commun avec la terre, parce que, en ton corps, tu n'es pas encore enlevé au ciel ; ta tête (le Christ) trône déjà dans les hauteurs. » Ceci n'est pas dit pour dévaluer la vie terrestre, mais « pour que tu saches aussi vivre sur la terre comme si tu étais déjà au ciel » (*17*). La perspective eschatologique sur le « ciel » n'est donc pas une attitude de fuite du monde, mais, elle vise justement à mener correctement la vie terrestre, à exister du point de vue de l'éternité. Le regard vers le ciel libère les forces nécessaires à l'accomplissement de la tâche dans le monde.

L'attitude eschatologique du chrétien, telle qu'elle se fonde sur la Résurrection comme présente et future, n'est pas un surnaturalisme qui éviterait la réalité terrestre. Elle fait ses preuves avant tout devant la question qui aujourd'hui nous presse de tous les côtés : la question du sens. Pour l'existence historique de l'homme, cette question ne peut recevoir de réponse, si l'on ne peut pas mettre en évidence un but qui, d'un côté, est déjà présent, et qui d'un autre côté, en tant qu'il en est la figure terminale, se tient *au-dessus* de l'histoire. Or, ces deux moments sont enracinés dans la structure de la foi en la Résurrection comme présente et future. Cette foi peut donc nous apprendre que dans l'événement de Pâques, le désir de surmonter la mort et le péché qui est le moteur de toute vie humaine est devenu réalité, bien que ce ne soit d'abord le cas que chez cet homme *unique* qui a été • choisi pour être « le prince de la vie » (*Actes* 3, 15). Ce qui tarde encore, c'est le retour du monde

entier dans la vie parfaite de Dieu. L'histoire de l'humanité devient ainsi compréhensible, à la lumière de la foi en la Résurrection, comme son retour en amont, vers Dieu, dans la force du Rédempteur, ressuscité de sa mort sur la Croix. Le thème le plus profond de l'histoire du monde n'est donc pas seulement « le combat de la foi et de l'incroyance » (*18*), mais la façon dont la vérité de la Résurrection lutte pour percer dans un monde qui voudrait se contenter de consolations qu'il ne tirerait que de lui-même, et dont il éprouve pourtant l'insuffisance.

La foi en la Résurrection, dans son orientation eschatologique, ne livre pas seulement une connaissance intuitive du sens de l'histoire. Devant un but qui est tellement au-dessus de l'homme que celui-ci ne peut l'atteindre par ses propres forces (même s'il pressent que cela lui conviendrait et lui serait même nécessaire), la connaissance à elle seule reste impuissante et séparée de la réalité. Cette séparation ne peut être dépassée que si la connaissance, en l'occurrence la connaissance de foi, s'élargit et s'élève jusqu'à cette force d'aspiration qu'est l'espérance chrétienne. Celle-ci ne consiste pas en une manière de tendre par ses propres forces vers le but suprême, mais (dans la mesure où elle est une « vertu surnaturelle ») dans le fait que l'on est attiré par le but lui-même et qu'on se laisse saisir par lui. « Par la main de l'espérance, nous tenons le Christ. Nous le tenons et nous sommes tenus par lui. Mais être tenus par lui est quelque chose de plus grand que de le tenir » (*19*). Qu'une force de ce genre se mette en oeuvre, cela n'est possible et réel que pour l'unique raison que *l'Unique* est déjà au but, et que, de là, il nous jette comme une amarre. « Bien qu'il siège à la droite du Père, il est avec chacun de nous, qui appartenons à son corps. C'est lui qui d'en-haut nous donne la force de la patience qui nous invite à la gloire d'en-haut » (*20*).

On peut se poser la question de savoir si la force de l'espérance qui provient du Ressuscité (*21*) peut se traduire dans la réalité du psychisme et ramener à cette « expérience » autour de laquelle on fait aujourd'hui tant de bruit ; de savoir si l'on peut déjà saisir quelque chose de la façon dont nous sommes orientés vers le but ultime, et si cette saisie peut nous transformer. Car autrement, l'espérance reste bien théorique. Au niveau des principes, on ne peut pas douter qu'une telle expérience soit possible. Mais il faut garder présent à l'esprit qu'elle reste elle aussi engagée dans le rythme eschatologique, c'est-à-dire dans le balancement entre « déjà » et « pas encore ».

Par suite, nous ne pouvons pas en disposer dans notre existence comme nous le faisons de forces et d'expériences sensibles. Nous ne pouvons la recevoir que comme un cadeau, comme la délicate lumière spirituelle qui, de par sa finesse, « traverse et parcourt toutes choses » (*Sagesse* 7, 24). Il en est de l'expérience de la force de l'espérance comme de cette lumière intérieure qui apparaît aux maîtres de vie spirituelle et que l'un d'eux, maître Eckhart, décrit

(18) Goethe, *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans*.

(19) Paschase Radbert, *De fide, spe et caritate*, 2, 1.

(20) Léon le Grand, *Sermon* 72, 3.

(21) Sur le thème de l'espérance, cf. H.-U. von Balthasar, « Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung », dans *Münchener theologische Zeitschrift*, 32 (1981), 81-102.

(17) *Commentaire sur Matthieu*, 12, 4 s.

ainsi « *Je m'aperçois de quelque chose en moi, qui joue et luit devant mon âme ; si ce quelque chose devenait en moi parfait et permanent, cela serait nécessairement la vie éternelle.* »

Leo SCHEFFCZYK

(traduit de l'allemand par E. Mathez)

(titre original : « Die Auferstehung Jesu : der Lebensgrund des Glaubens »)

Leo Scheffczyk, né en 1920 en Silésie. Depuis 1957, professeur de théologie systématique à l'Université de Munich. Depuis 1964, a publié douze livres et édité deux recueils d'articles sur tous les domaines de la dogmatique. En français : *Création et providence* (coll. « Histoire des Dogmes »), Paris, Cerf, 1970. Signalons aussi le livre sur la Résurrection cité note 7.

Peter SCHMIDT

Fait historique et vérité théologique

Comment concilier que la Résurrection soit en même temps un fait « objectif » et une réalité que seule la foi « subjective » permet de reconnaître ? La Résurrection garde une priorité logique et ontologique sur la foi, et nous ne la découvrons que dans le témoignage baptismal et eucharistique de l'Église apostolique où s'accomplissent les promesses de l'Alliance.

RACONTANT comment les Athéniens emmènent Paul à l'Aréopage, pour recevoir de ce « prédicateur de divinités étrangères » des informations plus précises sur cette religion nouvelle, Luc ajoute l'explication suivante : « C'était parce que Paul proclamait Jésus et la Résurrection » (*Actes* 17, 18).

L'expression « Jésus et la Résurrection » se présente ici comme un résumé de toute la prédication paulinienne. A considérer ses lettres, et surtout les évangiles tels qu'ils nous ont été transmis, cette manière de proposer les choses peut sembler, à première vue, rétrécir par trop les perspectives. Les passages traitant de la Résurrection n'occupent quantitativement que peu de place, tant dans les lettres de Paul que dans les récits des évangiles. Beaucoup d'autres choses que « Jésus et la Résurrection » sont l'objet de l'annonce, du kérygme de la Bonne Nouvelle ; celle-ci présente, en sa grande richesse, des facettes multiples, dont la Résurrection est bien le couronnement, mais non le point de départ ou le support.

Et pourtant, c'est bien la vérité : la Résurrection se trouve, du point de vue de l'histoire, à la base du kérygme concernant Jésus de Nazareth, reconnu désormais comme le Christ. Bien plus : la foi même en Jésus, Messie envoyé par Dieu, repose sur le fondement de la Résurrection. Sans doute, la foi dans le Christ n'est pas séparable de ce que les disciples ont vécu dans leurs contacts avec le Jésus terrestre ; elle en est le prolongement et la confirmation. Mais ce sont les événements entourant la Résurrection qui fondent, *de manière décisive*, leur confession de foi : Jésus est le Christ. Dès l'origine, la proclamation des disciples s'est concentrée dans la phrase-clef : *Jésus, mis à mort par les autorités au pouvoir, a été ressuscité et exalté par Dieu, et c'est pour ce motif que nous vous le proclamons* comme étant le Christ. Pour l'Église apostolique, le rôle décisif que Jésus remplit comme Christ-Messie de Dieu, n'apparaît dans toute sa clarté que dans la Résurrection. C'est précisément cet événement qui leur signifie que Dieu a

réalisé son plan de salut, à savoir la rédemption de son peuple, par ce Jésus contesté et rejeté. Le Crucifié est vivant et sa vie apporte le salut au monde.

La célèbre affirmation de Paul en *1 Corinthiens* 15, 14 : « Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine et vaine aussi notre foi », accentue de manière insurpassable l'importance unique de la Résurrection. Sans la foi en la Résurrection, il n'y aurait même pas eu d'Église du Christ, et peut-être sans elle, n'aurions-nous jamais entendu dire qu'autrefois un certain Jésus de Nazareth avait vécu sur cette terre.

C'est en définitive en raison de la signification tout actuelle que la christologie la plus ancienne prend pour nous aujourd'hui, qu'il importe d'examiner quelle réalité se cache derrière les déclarations de la primitive Église au sujet de la Résurrection. L'Église d'aujourd'hui ne peut se contenter de proclamer : le Christ est ressuscité ; il faut encore examiner ce que cette proclamation implique. Ce n'est qu'alors que le monde d'aujourd'hui pourra entendre et saisir l'importance qu'a pour lui la proclamation chrétienne de la Résurrection.

Les représentations de la Résurrection font question

La prédication sur la Résurrection est parsemée de difficultés et de problèmes. Déjà à l'Aréopage, Paul a pu constater, selon le récit *d'Actes* 17, que parler de résurrection, c'est parler d'une chose contre laquelle les soupçons s'élèvent tout spontanément. L'homme moderne, lui aussi, se pose de nombreuses questions à ce sujet. Il serait naïf et injuste d'affirmer que les difficultés que rencontre la prédication sur la Résurrection, telle qu'elle est présentée dans le Nouveau Testament, ne peuvent avoir pour cause que l'incroyance ou l'ignorance des sources. Le kérygme primitif apporte de multiples difficultés aux croyants eux-mêmes. C'est là un fait que le désir de fonder la foi sur des bases solides et la tâche missionnaire qui incombe à l'Église ne peuvent dissimuler.

Il y a tout d'abord les difficultés exégétiques, propres aux sources elles-mêmes. Les textes scripturaires posent bien souvent à l'homme moderne de sérieux points d'interrogation : quelle est, à tout prendre, la portée exacte de ce qu'ils nous apprennent ? Prenons par exemple Jean 20, 26-27 : « Or huit jours plus tard, les disciples étaient à nouveau réunis dans la maison et Thomas était avec eux. Jésus vint, toutes portes verrouillées, il se tint au milieu d'eux et leur dit : "La paix soit avec vous." Ensuite il dit à Thomas : "Avance ton doigt ici et regarde mes mains ; avance ta main et enfonce-la dans mon côté, cesse d'être incrédule et deviens un homme de foi" ». Quoi de plus normal que de se poser plusieurs questions à propos de ce texte ? Ces faits se sont-ils produits tels qu'ils sont racontés, ou avons-nous à faire ici à un récit se servant d'images et de représentations symboliques ? Et, si cette dernière hypothèse est la bonne, quel en est alors le sens ou la portée ?

L'exégèse a pour tâche de tirer ces problèmes au clair. La question en effet n'est pas de faire comparaître les textes de l'Évangile devant le tribunal de la pensée moderne, pour n'en retenir que ce qui lui plaît, - mais bien, au contraire, de retrouver dans les récits transmis la vérité même que l'Évangile veut nous apprendre. L'étude critique de l'historicité des textes, l'examen des genres littéraires, des formes de langage et de la symbolique n'ont d'autre but que de mettre en pleine lumière la vérité de la proclamation de foi. Il faut accepter le fait de l'incarnation jusque dans

l'Écriture même : la parole de Dieu nous parvient par des voies et en des formes d'expression humaines. C'est précisément pour cela qu'il est important de se demander à quel niveau de vérité les récits évangéliques se situent.

Une fois admis le principe de l'examen critique, nous nous sentons, devant les récits de l'évangile concernant la Résurrection, comme pris d'hésitations fort raisonnables. Le problème apparaît clairement en comparant, *au niveau de l'information*, les récits de la crucifixion aux récits de la Résurrection. L'examen critique ne fait aucune objection de principe quant à la manière dont nous sommes informés sur la crucifixion. Nous n'éprouvons aucune difficulté à accepter l'historicité de la mort de Jésus en croix, puisqu'un tel fait s'inscrit sans peine dans le cadre empirique de l'histoire de l'humanité. Il ne s'agit pas ici d'un fait d'un autre ordre. On peut le comparer, par exemple, à d'autres crucifixions, à la mort de Socrate, etc. En principe, et de ce point de vue, la mort en croix de Jésus de Nazareth se situe dans la même catégorie de factualité que tous les autres faits historiques. Que Jésus soit mort à Jérusalem vers l'année 30, alors que Ponce Pilate est procurateur de Judée, ne pose à l'historien aucun problème de principe. Si la source d'information est exacte, le fait peut être considéré comme historique.

La difficulté surgit à l'étape suivante. La mort empirique de Jésus n'est pas en réalité ce qu'il y a de plus important dans l'information que nous apporte le Nouveau Testament. Ce qui compte vraiment, c'est le kérygme qui a cette mort pour objet : « Il est mort pour nos péchés ». Cette affirmation nous transporte soudainement dans une autre catégorie de langage. Le kérygme de la croix de Jésus n'appartient plus alors comme tel au domaine que l'historien peut contrôler. Mais cela n'entraîne en aucune manière que le kérygme soit moins *vrai* que le fait empirique. Nous nous trouvons donc dans la situation paradoxale suivante : ce qui, relativement à la mort de Jésus en croix, est le plus « vrai » (ce qui constitue en fait la seule raison pour laquelle nous en parlons encore), tombe comme tel en dehors du cadre des connaissances scientifiques de l'histoire. Ce n'est pas le fait empirique brut qui exprime la vérité totale, mais bien l'explication que le kérygme en donne.

L'affirmation : « Il est mort pour nos péchés », est le résultat de la foi en la Résurrection. Mais, en portant notre attention sur celle-ci, nous constatons que le problème devient encore bien plus complexe que lorsqu'il ne s'agit que de la mort en croix. Car pour celle-ci, il est encore possible de distinguer entre information concernant ce qui s'est passé historiquement, faits empiriquement constatables, d'une part – et signification de ces mêmes faits dans le cadre de la prédication, d'autre part ; tandis que la Résurrection ne permet pas de faire cette distinction. Les événements que l'évangile nous relate concernant la Résurrection, ne se laissent plus inscrire dans le cadre de nos constatations empiriques et de notre compréhension de l'histoire. Ils sont si uniques et – au sens littéral du terme – si incomparables qu'ils tombent hors de tout cadre de référence. (En voulant comparer la Résurrection comme fait avec d'autres faits réels ou possibles, on ne saisit précisément rien de l'intention propre à l'annonce de l'Évangile et de la prédication de l'Église.) Nous sommes donc amenés à penser que la seule chose qui ressortit vraiment au domaine de la critique historique, est la suivante : *la présence de la prédication concernant la Résurrection dans le kérygme de l'Église primitive*. Au sujet des « faits », il faut se demander s'ils ne sont pas en tant que non-historiques, transhistoriques ou métahistoriques – hors de notre portée (et donc par là aussi, comme faits, tout simplement négligeables).

Après ce que nous venons de dire, le lecteur ne s'étonnera pas d'apprendre que la réflexion théologique (il ne s'agit plus ici de pure exégèse) s'est occupée intensément en notre siècle de la question de savoir si, dans l'annonce de la Résurrection, on entend parler de *faits historiques* dont le kérygme vient préciser le sens (et la Résurrection doit alors, elle aussi, être conçue comme historique) ; ou bien si la Résurrection *ne* coïncide pas avec le kérygme (autrement dit, en ce cas la Résurrection du Christ *est le kérygme des apôtres* sur le sens de sa vie *et* de sa mort). Deux interprétations également célèbres et radicalement opposées, l'une de Rudolf Bultmann et l'autre de Wolfhart Pannenberg, viennent ici éclairer fort à propos nos investigations. Pour **Bultmann**, la réalité de la Résurrection n'est nulle part ailleurs que dans le kérygme lui-même. L'approche historique, dit-il, doit déclarer forfait quant aux événements qui sont à la base du message pascal. Bien plus : vouloir fonder la foi en Jésus sur une factualité historiquement constatable serait aller à l'encontre de l'essence même de la foi. La Résurrection est pure *interprétation* : elle exprime le sens donné à la croix. Karl Barth a résumé la position de Bultmann dans la formule bien connue : « *Le Christ est ressuscité dans le kérygme.* » – Par contre, pour **Pannenberg**, la Résurrection est véritablement un événement (historique). Elle doit être dite historique (bien que d'une historicité d'un genre tout particulier) et c'est sur cet événement que repose la conviction, la foi et le kérygme des disciples (1).

Une telle controverse a fait surgir au sujet de la foi un nombre considérable de questions, toujours actuelles. Quelle conception avons-nous de l'histoire ? Comment concevons-nous le rapport entre les choses de la foi et les choses de la nature ? Nous faisons-nous de la foi une idée objective ou (et) existent-elles ? On remarquera aussi que non seulement l'exégèse peut influencer la manière de concevoir la foi chrétienne, mais encore que les conceptions sur Dieu et l'homme, la connaissance *et* la foi, influencent réciproquement l'interprétation exégétique. Ainsi, par exemple, les informations concernant le tombeau vide *ne* sont aux yeux de Bultmann qu'une légende (puisque les faits historiques c objectifs » sont pour lui totalement négligeables sur le plan de la foi), tandis que Pannenberg interprète le tombeau vide comme un indice empirique conduisant à la reconnaissance de l'événement pascal. Encore une fois, on ne peut se soustraire à la question : l'Écriture veut-elle nous donner des *informations* sur quelque fait, ou pouvons-nous nous contenter d'admettre que nous nous trouvons devant l'exposé d'une *interprétation* à *mettre au compte* de la foi de l'Église primitive ?

Nous nous proposons, dans les pages qui suivent, de circonscrire d'aussi près que possible le contenu essentiel du kérygme pascal, sur l'arrière-fond du problème que nous venons d'évoquer. Plus spécialement, nous essayerons de toujours tenir

(1) Nous avons parfaitement conscience de simplifier considérablement les positions respectives de Bultmann et de Pannenberg. Les exposer plus en détail demanderait une étude spéciale. Dans le présent article, nous n'en faisons mention que dans la mesure où elles sont significatives des problèmes spécifiques qui se posent aux théologiens et aux exégètes modernes par rapport à l'interprétation du message de la Résurrection. Voir les ouvrages : R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, 1941 ; *Zum Problem der Entmythologisierung*, 1952 ; *Theologie des Neuen Testaments*, 1958. Et W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 1964 (tr. fr. *Esquisses d'une christologie*, Cerf, Paris, 1971). Signalons de plus : B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux, Duculot, 1973, p. 289-293 ; Ch. Duquoc, *Christologie II*, Paris, Cerf, 1972, p. 95-111, 141-154 ; J. De Kesel, *Le Refus décidé de l'objectivation*, Rome, P.U.G., 1981, 361 p. ; A. Schilson et W. Kasper, *Christologie im Präsens*, Fribourg-en-Brisgau, 1974, p. 90-99 (tr. fr. *Théologiens du Christ aujourd'hui*, Tournai, Desclée, 1978, p. 38-49, 113-126) ; I. Berten, *Histoire, Révélation et Foi*, dialogue avec Wolfhart Pannenberg, Bruxelles, 1969, p. 110 s.

présent à l'esprit le rapport qu'ont nécessairement entre eux *l'événement et son interprétation, les faits et leur signification* (2).

En ressuscitant, Jésus rétablit le contact avec ses disciples

Nous lisons en *Actes* 1, 3 : « Après sa mort, il leur a montré qu'il était vivant ». Cette phrase, résumant globalement les récits d'apparition, nous fournit un bon point de départ.

Les récits évangéliques traitant des événements de Pâques sont assurément des récits relatifs à une communication entre Jésus et ses disciples. Ce point nous paraît fort important pour l'interprétation de la Résurrection. On n'a en effet plus à proprement parler de contact avec un mort. Tout rapport de personne à personne se trouve désormais exclu. Le fait que toute communication soit impossible est inclus dans l'idée même de mort. Le défunt peut continuer à vivre dans le souvenir ; sa parole peut encore être source d'inspiration et d'action ; sa doctrine peut encore être approfondie. Mais le mort est incapable de prendre lui-même quelque initiative que ce soit. La parole du défunt devient la propriété de ceux qui en gardent le souvenir. Elle est confiée à la bonne volonté, à l'honnêteté, à la compréhension de ceux qui la transmettent et l'étudient. Le mort n'est plus qu'objet de souvenir.

Il en est de même avec Jésus défunt. Son annonce du Royaume de Dieu est comme emprisonnée en sa mort. Dans le récit d'Emmaüs (*Luc* 24), les disciples parlent de lui comme d'une expérience merveilleuse, mais celle-ci appartient désormais au passé et ne laisse finalement qu'une désillusion amère.

L'expérience pascale se rapporte essentiellement à *une reprise par Jésus de l'initiative et de la communication*. Ce même Jésus qu'ils ont connu et enterré ! Dans leur style réaliste et quelque peu naïf, les récits se rapportant au message pascal veulent en tout cas faire comprendre que ce n'est pas le souvenir qui évoque la présence de Jésus, mais que c'est Jésus lui-même qui s'affirme, qui entre en communication avec les disciples, qui revendique la maîtrise de la parole qu'il a proclamée, et qui envoie ses disciples dans le monde. Il est en fin de compte le Seigneur, maître de la mort ; car, depuis la Résurrection, il nous est possible d'interpréter le phénomène de la mort à partir du Christ vivant. La mort met fin à toutes relations, mais Jésus rencontre les apôtres ; il s'est libéré du carcan que la mort lui imposait : il a la liberté d'entrer en communication avec qui *et* là où il veut. Les récits évangéliques présentent la réalité pascale comme le rétablissement de la relation unissant Jésus et ses disciples, mais c'est à l'intérieur d'une liberté jusque-là inconnue.

Ce dernier point est d'une importance primordiale. Il constitue en fait une base solide pour l'ecclésiologie : la Résurrection signifie que Jésus est présent auprès de ses disciples – et chaque homme est en puissance l'un d'entre eux –, mais en échappant désormais à toute limitation de temps et d'espace. Par sa Résurrection, Jésus *peut être l'universellement présent*, à travers toute l'histoire, dans l'univers

(2) Voir les ouvrages mentionnés dans la note 1 ; et pour ce qui va suivre, voir aussi J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours, Mame, 1969 (tr. fr.), p. 212-220 ; W. Kasper, *Jesus der Christus, Mayence*, 1974 (tr. fr. *Jésus le Christ*, Paris, 1976, p. 208-240) ; E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal, Nelissen, 1975 (4), p. 528.

tout entier. C'est aussi en ce sens que nous pouvons comprendre *Matthieu 28, 20* : « Je suis avec vous jusqu'à la fin des temps. » La Résurrection signifie la liberté totale de la présence de Jésus dans le monde. Il nous est désormais présent comme « le Christ » : c'est-à-dire dans la pleine réalisation et actualisation de ses prérogatives messianiques. Cette présence est sa présence dans l'Esprit : la Pâque et la Pentecôte soulignent, chacune à sa manière, les aspects complémentaires de cette réalité théologique unique : le crucifié, retourné par sa Résurrection dans la gloire du Père (Ascension), est présent par l'Esprit d'une manière universelle jusqu'à la fin des temps. La Résurrection a aussi pour conséquence la naissance de l'Église. Ce n'est pas par hasard que le baptême, par lequel l'homme naît à la vie de la communion au Christ, est le sacrement de la nuit pascale. La théologie de l'Église est tout entière fondée sur la présence réelle du Seigneur. On ne rejoint pas la conception chrétienne de l'Église, si l'on s'en tient à une communion du pur souvenir. Le Christ lui-même est le Chef de l'Église qu'il dirige dans l'Esprit ; le Christ lui-même fonde l'Église dans l'Eucharistie ; c'est lui encore qui appelle et qui envoie.

Peut-être cet aspect de l'ecclésiologie va-t-il en retour nous aider à mieux comprendre, quand il s'agit de la Résurrection, la différence existant entre ce que nous avons appelé « la réalité », d'une part, et « ce qui est empiriquement constatable », d'autre part. Nous parlons d'une présence, non métaphorique mais réelle, du Christ dans l'Église et dans l'Eucharistie : c'est le Christ lui-même qui est présent, et pas seulement le souvenir qu'on en garde ou l'influence historique qu'il exerce encore. Nous acceptons pleinement cette présence, et nous parlons, même de manière parfaitement juste de l'expérience d'une telle présence (à moins de tenir, par exemple, toute mystique pour de l'aberration). Pourtant, la présence du Christ n'est nulle part une réalité empiriquement constatable, et l'expérience que nous en faisons est toujours essentiellement une expérience de foi. (Une erreur fréquente, dans l'apologétique ancienne, consistait à vouloir prouver l'action du Christ ou de Dieu de manière empirique, c'est-à-dire indépendamment de la foi. Mais même les miracles, pris en eux-mêmes, ne peuvent fournir cette preuve !).

Ne peut-on donc pas dès lors tenter de comprendre l'expérience pascale des disciples dans la même perspective : comme l'expérience désarmante d'une présence réelle, objective, c'est-à-dire émanant de la personne du Christ lui-même et se manifestant à eux même à l'encontre de leur propre psychologie et de leur attente (3) ; mais aussi comme une expérience ayant déjà toutes les caractéristiques de la foi ecclésiale et reconnaissant donc la factualité de la Résurrection dans l'acte même d'accepter dans la foi son vrai sens, à savoir : la dignité messianique de Jésus définitivement confirmée ? Il nous semble valoir la peine d'orienter nos recherches dans cette direction. N'avons-nous pas ici un moyen permettant de concilier l'objectivité de la Résurrection et la découverte de celle-ci faite dans la foi par les disciples ?

IL faut en effet maintenir le caractère réel et objectif de la Résurrection. Si celle-ci, en tant que retour du Christ à la vie, ne précède pas ontologiquement et logiquement tout acte de foi, la foi dans le Christ ne repose plus sur une base

(3) Ce point est pour Pannenberg un argument important en faveur de l'historicité de la Résurrection.

solide (4). Mais comment les disciples pourraient-ils être conduits à la proclamation de foi : a Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts s, s'il ne s'était pas déroulé en eux tout un processus de conversion : une compréhension, dans la foi, de plus en claire de tous les événements qui ont précédé, à savoir la signification de certaines paroles, de certains actes de Jésus, perçue à la lumière des Écritures ? Leur était-il possible, *en effet*, de comprendre ce que veut dire : « Il est ressuscité », sans que « leurs yeux ne s'ouvrirent sur ce que disent les Écritures » (*Luc 24, 25 s.*) ? La confession de foi : « Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts s, implique que Dieu a accompli en Lui ses promesses de salut, que le Royaume de Dieu est venu avec Jésus. Tout cela ne peut être compris ni cru sans la connaissance de la nature même des promesses divines, tandis que, d'autre part, cette connaissance dépend de l'attitude que l'on adopte vis-à-vis de Jésus. Car Jésus a mis toute sa mission et toute sa personne en rapport étroit avec l'accomplissement de ces promesses. Et c'est précisément par là que la confession de foi : « Il est ressuscité », pouvait prendre tout son sens. En d'autres termes, la Résurrection ne pouvait être comprise par les disciples en son véritable sens que parce que Jésus avait, au cours de sa vie, prononcé telles paroles, posé telles actions bien déterminées. Disons, poussant les choses jusqu'à la caricature : quel sens pouvait avoir la confession de foi que a Jésus est ressuscité s, si Jésus s'était fait connaître comme un personnage tout à fait insignifiant, qui n'aurait jamais songé à s'attribuer un rôle dans l'accomplissement des promesses de salut faites par Dieu dans l'Ancien Testament ? Bien plus : la confession de foi concernant la Résurrection n'aurait-elle pas été impossible dans le cas d'un tel personnage ? Ici, nous comprenons mieux Bultmann, lorsqu'il affirme que le fait brut, détaché du contexte qui l'éclaire, ne pouvait en aucune façon conduire à la foi. En quoi nous faudrait-il d'ailleurs croire alors, si ce n'est en un « événement bien étrange » ? Mais en revanche, contre Bultmann, il faut affirmer l'importance du Jésus de l'histoire. Le kérygme : « Jésus est ressuscité », n'a de sens que parce qu'il s'agit de ce Jésus-là, tel qu'il s'est comporté.

Nous nous trouvons donc à Pâques devant un double mouvement. D'une part, à partir de la Résurrection, les disciples ont à se reporter vers le passé, pour comprendre ce que Jésus signifie en réalité et pour saisir aussi, grâce à lui, le sens profond de l'Ancien Testament. Mais d'autre part, il y a aussi un mouvement vers l'avant : à partir de la vie et de la mort de Jésus, vers les événements de Pâques. Car sans cela, la prédication sur la Résurrection est dénuée de sens. Les disciples ne pouvaient comprendre quel message, quelle révélation leur étaient donnés de la part de Dieu dans la Résurrection que s'ils parvenaient à interpréter ceux-ci sur l'arrière-fond de l'attente du salut que Jésus de Nazareth avait suscitée en eux. Il serait donc erroné de prétendre que ce n'est qu'à la Résurrection qu'ils ont tenu Jésus de Nazareth pour la première fois comme l'envoyé de Dieu. Non, ses paroles et ses actes avaient éveillé en eux la foi et leur avait fait mettre en rapport avec lui les promesses de salut contenues dans l'Ancien Testament. Pour cette raison, et pour

(4) A ce sujet, Il est difficile de trouver une formulation plus claire que celle de E. Schillebeeckx : « Il est impossible de tenir un discours sensé au sujet de la Résurrection de Jésus en dehors de l'expérience de foi. Ce serait discuter des couleurs là où tout le monde est aveugle de naissance. Sans expérience de foi chrétienne, les disciples n'ont vraiment aucun organe leur permettant de percevoir la Résurrection de Jésus. En outre, cet aspect subjectif une fois établi, il apparaît avec autant de certitude que, selon la conviction de foi chrétienne, toute expérience pascale d'Une vie renouvelée reste impossible sans la Résurrection personnelle de Jésus en son corps. Ce qui doit être compris ainsi : la Résurrection corporelle et personnelle de Jésus précède toute expérience de foi (d'une priorité logique et ontologique, la priorité chronologique n'ayant ici aucun sens) » (*loc. cit.*).

celle-là uniquement, la Résurrection de Jésus a pu être pour eux quelque chose de sensé, une confirmation par Dieu lui-même au sujet de ce Jésus de Nazareth. A supposer que le fait brut de la Résurrection puisse être constaté objectivement, impartialement (ce qui, à notre avis, est impossible), ce fait resterait totalement dépourvu de sens, sans l'arrière-plan d'une vie de Jésus qui aurait suscité des espérances certaines de salut. Sans cela, on ne saurait vraiment quelle interprétation donner de la Résurrection (5).

Partir de Pâques pour découvrir la signification et la place de Jésus dans l'économie du salut (ceci requiert que la Résurrection soit objective) et partir de la vie de Jésus pour découvrir la signification de sa Résurrection (ceci requiert, de la part de ses disciples, la foi en la vie historique de Jésus, interprétée sur l'arrière-fond des promesses divines du salut) : tel est le double mouvement à l'intérieur duquel la conciliation des interprétations objective et subjective de la Résurrection devient possible et peut se faire le rapprochement entre le fait et le sens. Ce double mouvement reflète, nous le remarquerons encore, la structure de la foi ecclésiale dans le Christ.

Jésus n'est donc pas le simple objet de notre souvenir. Il est le Vivant, et pour ce motif, il est aussi promesse pour chacun d'entre nous.

L'expérience pascale se situe à la racine de la foi chrétienne. La foi, nous dit l'Église, n'est pas construite sur un quelconque souvenir ou encore moins sur une attente onirique ; elle est construite sur une réalité, déjà accomplie dans le Christ et qui anticipe aussi notre propre destinée. La fatalité qui pèse sur les hommes voués à une mort inévitable, est désormais écartée par une intervention victorieuse : Jésus se fait connaître comme le Vivant et par là il nous révèle Dieu, parole, ultime de notre existence. La mort est vraiment dépouillée de toutes ses prérogatives : « Mort, où est ton aiguillon ? » (1 *Corinthiens* 15, 54 s.).

Jésus, le crucifié, pénètre une seconde fois dans la vie des disciples ; il le fait même à une profondeur nouvelle et insoupçonnée. A partir de là, la vie et les actes de Jésus, sa Passion et sa croix s'illuminent de clartés nouvelles : le message et les miracles de Jésus, son attitude libre à l'égard de la Loi, les attentes qu'il a suscitées sur l'arrière-fond de l'Ancien Testament, son rejet et sa mort enfin : tout cela se recouvre d'une plénitude de sens qui, jusque là, ne s'était pas encore dévoilée aux yeux des disciples : l'Écriture, qui devait les conduire vers la compréhension plénière de Jésus, est lue dorénavant dans une perspective renouvelée et reçoit du Ressuscité son achèvement dernier. La *Résurrection ne peut pas être comprise tout uniment comme un simple fait* ; dire : « le Christ est ressuscité », c'est déjà porter un regard de foi, renouvelé sur le plan divin du salut ; c'est lire toutes les promesses de salut en en tenant la clef : Jésus de Nazareth. Le rétablissement des relations avec les disciples signifie pour eux un changement total dans la compréhension que l'homme a de lui-même. Depuis la Résurrection, l'homme a une autre perception du sens de sa vie et de son histoire. Fait et sens sont en effet indissociables : les récits de Pâques

(5) Cf. J. Ratzinger, *La mort et l'au-delà* (Coll. « Communio »), Fayard, Paris, 1979, p. 126 : « Ce fait nouveau (la Résurrection) qui, comme tel, constitue le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, a été préparé, préinterprété, dans la parole de Jésus. C'est uniquement parce que ce fait impliquait d'avance et donc en lui-même une "parole" qu'il a pu acquérir un sens vraiment historique : des faits bruts sans parole, sans donation de sens, sombrent dans le néant, exactement comme des paroles brutes auxquelles ne correspond aucune réalité. On peut donc dire en toute certitude que l'essor de la prédication pascale est inconcevable sans un message correspondant de Jésus lui-même. C'est seulement parce que cet événement impliquait déjà une parole de Jésus qu'on a pu le proclamer par la suite. »

soulignent fortement l'aspect objectif de la réalité de la Résurrection. Autrement dit, le Christ ressuscite indépendamment du fait que je crois ou non qu'il ressuscite (cf. le récit de l'apparition à Thomas en *Jean* 20). D'autre part, le sens que prend pour l'homme l'intelligence de son salut est déjà inhérent à la constatation du fait, car « Dieu l'a établi dans les hauteurs Seigneur et Christ ». C'est-à-dire que les attentes que Jésus a suscitées par sa vie et ses actes se voient comblées : toutes les promesses du salut apportées par la Loi et les prophètes doivent être comprises par rapport à lui.

La démythologisation s'égare lorsqu'elle réduit la Résurrection à n'être qu'un symbole de la valeur durable de la vie de Jésus, de son message et de sa mort (cf. W. Marxsen : « *Die Sache Jesu geht weiter* » – l'affaire Jésus continue). Mais elle a fondamentalement raison lorsqu'elle analyse les représentations que nous donne l'Évangile au niveau symbolique qui leur est propre, et lorsqu'elle fait apparaître ainsi la réalité même de ce qu'elles veulent signifier : la Résurrection signifie la libération réelle et définitive de l'homme – libération qui le fixe définitivement dans l'amour de Dieu, dont il ne peut plus être séparé, même par la mort (*Romains* 8, 31-39).

Jésus a enseigné à l'homme que la relation vraie est la relation d'amour, parce que Dieu, dont tout procède, est amour. C'est sur la Résurrection que se base la certitude de foi qui nous fait dire que Dieu est de fait l'amour que Jésus nous a enseigné. Ainsi, la Résurrection n'est rien d'autre que la confirmation plénière de la révélation de Dieu à Moïse dans le buisson ardent : « Je suis celui qui est pour vous (*Exode* 3, 14). La morale de Jésus repose sur la conviction que Dieu, qui est amour, est l'alpha et l'oméga de toute existence humaine, et la conversion à laquelle Jésus nous appelle a pour but de faire en sorte que l'homme soit vraiment ce pour quoi il a été créé : une image de l'amour de Dieu. Or pour le croyant, la Résurrection est signe libérateur et annonciateur que l'amour de Dieu a de fait le dernier mot en tout. Elle est en d'autres termes la pierre angulaire de la vérité de la vision de Jésus sur Dieu et sur la vie des hommes. C'est dès lors aussi sur la Résurrection que reposent toutes les affirmations d'absolu du christianisme. Il vaut la peine de croire jusqu'à la mort en l'amour et de vivre d'amour même dans l'anéantissement le plus extrême, puisque Dieu a montré dans la Résurrection de Jésus que l'amour – Dieu lui-même – est plus fort que la mort. La Résurrection confirme qu'il ne s'est pas trompé : Dieu, et Dieu seul, accorde finalement à l'homme libération et achèvement. Et pour ce motif, Paul a raison de dire : « Si le Christ n'est pas ressuscité, toute prédication reste vide, et vide aussi votre foi » (1 *Corinthiens* 15, 4).

La résurrection et la foi de l'Église

La discussion, entrée désormais dans l'histoire, entre Bultmann et Pannenberg a eu comme heureuse conséquence que le double caractère de la réalité de la Résurrection a pu être mis en pleine lumière : *il s'agit d'une réalité objective, mais cette réalité n'est pas comme telle saisissable en dehors de la foi* (6).

(6) Le terme *objectif* doit être pris ici dans un sens bien précis. Nous n'entendons pas dire que la connaissance de la Résurrection est de même nature que n'importe quel autre « objet de science ». Nous sommes tout à fait d'accord avec Bultmann (et, après lui beaucoup d'autres, parmi lesquels vient très clairement se placer aussi E. Schillebeeckx), qui oppose un refus catégorique à une telle objectivation du contenu de foi – objectivation qui impliquerait en fin de

Il ne s'agit pas, dans les récits d'apparition, d'événements qui dans leur objectivité matérielle seraient susceptibles d'être enregistrés. Il est impossible de s'y rapporter en spectateur indifférent et neutre. Ils ne sont pas davantage destinés à servir, comme données de fait, de preuves irréfutables devant lesquelles les croyants n'auraient qu'à s'incliner et qui dénonceraient leur incroyance comme étant le refus d'une interprétation chrétienne, elle-même basée sur des faits qui ne seraient qu'empiriquement constatables et objectifs. Non, la reconnaissance du fait (l'acceptation de l'information) n'est pas séparable de la foi en son sens (g l'interprétation s).

Il s'agit dans les apparitions d'une irruption soudaine de Jésus lui-même. Nous nous sentons concernés pour ainsi dire personnellement. Les apparitions sont donc déjà *en elles-mêmes* des incitations à croire. Jésus se laisse reconnaître par les disciples *dans la foi* (dans l'Esprit !). Nous nous tromperions, écrit W. Kasper, si nous pensions que les disciples ont été comme obligés de tomber à genoux à la suite d'une série de faits miraculeux, ou qu'une suite extraordinaire de miracles exorbitants les ont dispensés de se décider à croire. Tout cela aurait eu pour résultat grotesque que ceux qui ont été les premiers à prêcher la foi, eussent été dispensés de croire, parce qu'ils « savaient ». La foi des disciples, en *ce cas*, n'aurait guère différé d'une gnose.

La vue du Seigneur ressuscité est donc bien une vue dans la foi. On peut dire : il s'agissait d'une *expérience de foi*. Mais – répétons-le – on ne veut pas signifier par là que les apparitions n'auraient été que l'expression de la foi des disciples en Jésus de Nazareth, qu'elles auraient été pure et simple expérience de foi. On peut affirmer : *il s'agissait dans les apparitions d'une expérience, dans la foi, d'une réalité qui, elle-même, n'est pas expérience de foi*. Il s'agissait de rencontres avec le Christ réellement présent dans l'Esprit. Ce n'était pas la foi qui fondait la réalité de la Résurrection ; mais c'était la réalité du Ressuscité, s'imposant aux disciples dans l'Esprit, qui fondait leur foi. La Résurrection est le fondement de la foi pascale. Elle ne peut certes être ni connue ni crue sans cette foi, mais elle *n'est pas la foi pascale* !

Dans l'expérience pascale se manifeste déjà la structure fondamentale de toute foi chrétienne : la foi se porte sur une réalité *extra nos*, c'est-à-dire sur une réalité qui n'a pas été posée par nous, mais qui, subsistant par elle-même, nous est donnée, révélée. La réalité sur laquelle la foi se porte, est donc en ce sens déjà une réalité objective. Sans cela, la foi serait finalement dépourvue de toute base réelle et elle ne serait plus que l'expression de ce qui vit dans la nature de l' *homo religiosus*..(Là se trouve aussi le motif pour lequel l'Église a condamné l'immanentisme du modernisme ; l'exclusion de l'*extra nos* entraîne la ruine de toute la révélation du salut). D'autre part, la réalité sur laquelle la foi se porte (Dieu, le Christ, la

(fin de la note 6)

compte que Dieu lui-même soit réduit à l'objet d'une connaissance. En conséquence, la réalité de la Résurrection du Christ ne peut pas davantage être connue « du dehors », c'est-à-dire sans qu'on se confie, dans un abandon de foi, à la parole de Dieu. La connaissance de foi est toujours une connaissance se situant au niveau de la rencontre, de l'accueil et du don réciproque. En disant que la Résurrection est une réalité objective, nous entendons uniquement affirmer que la Résurrection de Jésus n'est pas le produit de notre attitude subjective, ou seulement l'expression de notre option en faveur du message du Christ. En d'autres termes, ce n'est pas notre foi qui fait que la Résurrection a lieu. Celle-ci est une réalité qui s'accomplit en Jésus, indépendamment du fait que je sois ou non qu'il est ressuscité – , et bien qu'il reste vrai de dire que, sans la foi, je resterais toujours incapable d'avoir de cette réalité une connaissance quelconque ou de la reconnaître comme • fait .. Le terme *objectif* est donc employé ici dans le sens où nous parlons de Dieu comme d'une réalité • objective .. c'est-à-dire qui subsiste en dehors de ma propre subjectivité – et cela, alors que je ne peux le connaître vraiment que par une rencontre et jamais comme pur • objet .. D'ailleurs, le terme • rencontre de foi .. implique déjà une réalité hors de moi. Car je ne puis *rencontrer* vraiment une réalité qui ne serait que le produit ou la projection de ma propre subjectivité.

révélation...), – au moins prise formellement : réalité de foi en tant que réalité – , n'est jamais connaissable en dehors de l'abandon propre à la foi. En ce sens, l'homme reste toujours libre de croire. Dieu ne l'oblige ni par la force des faits ni par la force de preuves rationnellement irréfutables. La Résurrection, elle aussi, est invitation à croire, non contrainte. La foi chrétienne est pour ce motif de l'ordre de l'amour et de la confiance, de la rencontre et de l'intuition, bien plus que du raisonnement et de l'argumentation. Dieu est une réalité en soi qui nous invite – dans la totale impuissance de l'amour à le connaître en nous confiant à lui. Et nous faisons cela aujourd'hui – comme les disciples en ces temps-là – , en optant pour Jésus de Nazareth que nous confessons comme le Ressuscité, le Christ. L'expérience pascale montre la voie que toute foi chrétienne doit suivre, parce qu'elle se déroule déjà à l'intérieur de cette foi.

Il y a cependant une distinction à faire entre la foi pascale des apôtres et celle du reste de l'Église. Cette distinction ne se rapporte pas tant à la référence au Seigneur ressuscité lui-même, mais bien à la place unique que les apôtres occupent comme témoins premiers de la Résurrection. Notre foi naît toujours par la médiation du témoignage apostolique et celui-ci nous atteint à son tour par la Tradition de l'Église. La foi chrétienne repose sur le *fondement du témoignage apostolique* (7). La confession de l'Église apostolique est essentiellement présente jusque dans notre propre foi en la Résurrection.

NOUS nous trouvons ici à nouveau devant une donnée d'une importance capitale en ecclésiologie. Nous ne rencontrons pas le Ressuscité directement : toute relation actuelle au Christ passe par le témoignage des apôtres, témoignage formant le chaînon entre le Jésus terrestre et le Seigneur ressuscité. La foi n'est pour nous accessible qu'à travers ce témoignage apostolique transmis par l'Église en tant que communauté des croyants. Cela signifie dès lors que *toute foi chrétienne doit être dite essentiellement ecclésiale* : elle se transmet de génération en génération par des hommes qui ont confessé le Christ et qui l'ont fait connaître à d'autres par leur témoignage. Comme le dit E. Henau, la communauté ecclésiale possède sur le croyant individuel une double priorité en ce qui concerne le Christ : nous parvenons à la connaissance du Christ et à la foi en lui par l'Église, c'est-à-dire par la communion des rachetés que Dieu a rassemblés autour du Seigneur ressuscité et qui croient en lui. Si nous pouvons croire dans le Christ aujourd'hui, c'est parce qu'il y a l'Église : l'espace voulu par Dieu dans lequel Jésus de Nazareth est proposé et transmis comme étant le Christ, dans lequel il est présent et est confessé comme tel (8).

Le mystère pascal participe donc au mystère de la révélation tout entière, et ce mystère est en même temps celui de l'incarnation. Dieu se révèle lui-même à *travers le témoignage de foi des hommes*. La Bible, de la première à la dernière parole, est parole d'homme et expression d'une conviction humaine de la foi. Les récits de la Résurrection n'échappent pas davantage à cette « règle ». Ce qu'il y a toutefois

(7) Cf. 1 Corinthiens 15, 3-8 ; Ephésiens 2, 19-20 ; Apocalypse 21, 14.

(8) E. Henau, *Waarom Kerk ?*, Louvain, Davidsfonds, 1974, p. 61.

(9) W. Kasper, *Jésus le Christ* (d. note 2), p. 214.

d'admirable dans la foi, c'est que nous pouvons en dire ce que déclare saint Paul: « Vous avez reçu et accueilli la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, non comme une parole d'homme, mais comme ce qu'elle est réellement : la parole de Dieu » (1 *Timothée* 2, 13).

W. Kasper écrit avec raison que le Seigneur ressuscité ne peut être présent dans notre histoire que dans et par le témoignage de l'Église bâtie sur le fondement des apôtres. Et il conclut, avec un clin d'oeil à l'adresse de Bultmann : « *C'est en ce sens – et uniquement en lui – que l'on peut dire que Jésus est ressuscité dans le kérygme. Il est définitivement présent dans l'histoire par le témoignage de l'Église apostolique* » (9).

Peter SCHMIDT

(traduit du néerlandais par Georges Neefs, s.j.)

(titre original : De interpretatie van de Verrijzenis : historische feitelijkheid en theologische waarheid.)

(9) W. Kasper, *Jésus le Christ* (cf. note 2), p. 214.

Peter Schmidt, né à Gand en 1945. Etudes de philologie classique à Louvain, de théologie à Gand et à Rome. Prêtre en 1971. Professeur de théologie dogmatique et de langues bibliques au séminaire diocésain de Gand. Co-fondateur de l'édition de *Communio* en langue néerlandaise.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à Communio. Nous leur adresserons un spécimen gratuit.

Rudolf PESCH

Le tombeau vide

Le fait que le tombeau se soit trouvé vide au matin de Pâques n'est pas à proprement parler une « preuve » de la Résurrection du Christ. C'en est plutôt la conséquence, et c'est ce que permet de reconnaître l'analyse historico-critique des textes évangéliques (notamment de Marc 16, 1-8).

EN présence de la discussion toujours vive sur la question de l'historicité du « tombeau vide » et de son rôle dans le contexte de la foi pascale primitive, il est indiqué d'abord de laisser parler les récits évangéliques dans leur diversité. Ensuite, il nous sera possible de procéder à un examen critique du plus ancien témoignage, et de prendre position en assumant notre responsabilité d'exégète et de théologien. Car les présentations (et les représentations qui y sont impliquées) de ceux qui ont transmis et rédigé les évangiles ne s'insèrent pas tout simplement dans les modèles et les grilles qui ont pour une bonne part canalisé la discussion moderne autour du « tombeau vide ».

D'ABORD il y a lieu de remarquer les différences dans la manière dont le

« tombeau vide » apparaît, devient l'objet dont on parle, dans les différents récits des quatre évangiles. Dans la plus ancienne tradition, à la fin de **l'Évangile de Marc** (16,1-8) (1), il n'est pas raconté que les trois femmes qui vinrent au tombeau le matin de Pâques pour embaumer Jésus, auraient trouvé le tombeau vide ; mais il est raconté qu'elles ont été surprises de constater que la très lourde pierre avait été roulée hors de l'ouverture du tombeau, et que, lors de leur entrée dans le tombeau, l'ange qui était assis à droite les a plongées dans la frayeur. Du « tombeau vide » il n'est pas question dans la partie narrative où le narrateur a lui-même la parole et rapporte l'événement représenté dans son récit, mais seulement dans la partie où le narrateur donne la parole à l'ange et lui fait expliquer aux femmes pourquoi, dans le tombeau miraculeusement ouvert, elles cherchent

(1) Cf. à ce sujet R. Pesch, « Der Schluss der vormarkinschen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums : Mk 15, 42-16, 8 » dans M. Sabbe (dir.), *l'Évangile selon Marc*, Louvain/Gembloux, 1974, 435-470 ; *Das Markusevangelium*, II, Fribourg-en-Br., 1982 (3), 519-543 (je cite : *Mk*) ; *Das Evangelium der Urgemeinde* *ibid.*, 1979, 215.222 ; R. Pesch et R. Kratz, *So liest man synoptisch*, VIII : Passionsgeschichte, Zweiter Teil, Franckfort, 1980, 150.153.

vainement Jésus. Dans la bouche de l'ange, l'expression de « tombeau vide » a pour but de confirmer son message, d'après lequel Jésus est ressuscité : « Il n'est pas ici (= dans le tombeau). Voici le lieu où on l'avait placé ». L'auditeur et le lecteur du récit, informés par la parole de l'ange, se représentent sans doute, par voie de conséquence, que les femmes ont vu que Jésus n'était plus où on l'avait placé ; pourtant le narrateur lui-même n'explicite pas cette « représentation » ; il ne rapporte pas l'événement ainsi représenté.

Dans une élaboration **matthéenne** de la plus ancienne tradition (*Matthieu* 28,1-8) (2), dépendante de la source de *Marc* et d'une tradition apologétique des gardes au tombeau, il n'est pareillement pas raconté que les deux femmes venues pour voir le tombeau (sans l'intention d'embaumer, irréalisable en raison de la garde), aient trouvé le tombeau vide ; il n'est pas non plus raconté qu'elles seraient entrées dans le tombeau, dont la pierre avait été roulée, parce que l'ange qui parlait avec elles avait pris place sur la pierre devant le tombeau. Du « tombeau vide » il n'est également question en *Matthieu* que dans la bouche de l'ange : Jésus « n'est pas ici » (dans le tombeau jusqu'à présent scellé et gardé), car il « est ressuscité, comme il l'avait dit ». Le « tombeau vide », que l'ange invite les femmes à regarder (« Venez voir le lieu où il gisait »), le confirme et accomplit la prédiction de Jésus, qu'il ressusciterait après trois jours (27, 63). C'est pourquoi les femmes peuvent dire aux disciples : « Il est ressuscité d'entre les morts » (28, 7). De nouveau, l'auditeur et le lecteur du récit de *Matthieu* se représentent par voie de conséquence que les femmes- ont suivi l'invitation faite par l'ange d'inspecter le tombeau vide et se sont convaincues que le corps de Jésus n'était plus là où on l'avait mis en sûreté en scellant la pierre et en postant une garde ; pourtant *Matthieu* non plus n'explicite pas cette « représentation », d'autant plus qu'il croit suffisamment réfutée par le récit de la garde au tombeau l'allégation juive du vol du cadavre par les disciples. Dans la composition matthéenne ; le « tombeau vide » reçoit assurément plus de poids dans la mesure où l'ange prouve par là – surtout étant donné le scellement de la pierre et la garde au tombeau – la vérité et l'accomplissement de la prophétie de Jésus sur sa Résurrection. *Matthieu* réagit donc déjà à une discussion dans laquelle le « tombeau vide » était mis en question comme preuve de la Résurrection de Jésus, probablement parce que la tradition plus ancienne, conservée par *Marc*, d'après laquelle les femmes avaient trouvé le tombeau de Jésus ouvert, avait été exploitée polémiquement pour calomnier les disciples de Jésus : ils auraient volé son cadavre. C'est pourquoi *Matthieu* ne laisse pas non plus indécise la question restée ouverte de savoir qui a roulé la pierre (*Marc* 16, 4).

Dans l'élaboration par **Luc** de la source de *Marc* (*Luc* 24, 1-10) (3), il est pour la première fois raconté que les femmes qui vinrent au tombeau avec les aromates préparées par elles, seraient entrées dans le tombeau, dont elles trouverent la pierre roulée de côté et l'auraient trouvé vide : « Elles ne trouverent pas le corps du Seigneur Jésus » (v. 3). La réaction à cette découverte est la « perplexité et l'embarras » (aporie). Le problème est ensuite résolu, par deux anges qui

n'apparaissent que maintenant et qui reprochent aux femmes de « chercher le vivant parmi les morts » ; de plus, ils expliquent pourquoi les femmes n'ont pas trouvé le corps de Jésus : « Il n'est pas ici : il est ressuscité ! ». Les femmes croient à cette interprétation du tombeau vide qui constituait d'abord pour elles une difficulté, parce que les anges leur rappellent la prophétie de Jésus lui-même au sujet de sa Résurrection.

Combien peu d'importance *Luc* accorde au « tombeau vide » qu'on rencontre chez lui pour la première fois dans la partie narrative, c'est ce que montre la suite de son récit (24, 11 s.), pour laquelle il s'appuie sur d'autres traditions. Les apôtres ne croient pas à ce que disent les femmes, et Pierre lui-même, qui court au tombeau et dans le tombeau n'aperçoit que les bandelettes, donc constate le « tombeau vide », ne fait que s'étonner de l'événement. *Luc* s'exprime encore plus clairement dans une partie certainement rédactionnelle du récit d'Emmaüs, où les deux disciples racontent que les femmes les ont bouleversés par la nouvelle du tombeau vide et de l'apparition des anges. L'affirmation des femmes, disant que le corps de Jésus ne se trouve plus dans le tombeau, est confirmée par l'inspection du tombeau que font quelques disciples, mais cette confirmation ne mène pas ceux-ci à la foi en la Résurrection de Jésus, bien que les femmes leur aient transmis la parole des anges disant que Jésus vivait (24, 22-24).

Dans la présentation **johannique** des traditions d'abord perceptibles chez *Marc* et *Luc* (20, 1-18) (4), on trouve un riche éventail : Marie de Magdala, qui maintenant vient seule au tombeau, « voit la pierre enlevée », et elle réagit déjà en portant la nouvelle à Pierre et au disciple que Jésus aimait : « On a enlevé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où on l'a mis ». Elle réagit de même, lorsqu'elle se penche en larmes vers le tombeau, à la question des deux anges lui demandant pourquoi elle pleure ; et finalement encore une fois lors de la rencontre avec Jésus, qu'elle prend pour le jardinier : « Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis et j'irai le prendre ». Contre la polémique juive qui faisait venir la foi chrétienne en la Résurrection d'une fausse interprétation – le jardinier du parc où se trouvait le tombeau de Jésus aurait mis ailleurs le cadavre, et les chrétiens auraient, « du tombeau vide », déduit la Résurrection de Jésus – il est maintenant clairement déclaré que ni le « tombeau ouvert » ni le « tombeau vide » n'ont suggéré au premier témoin (une femme) la pensée de la Résurrection de Jésus. Que le tombeau fût vide, cela est maintenant clairement constaté dans la partie narrative : « où reposait le corps de Jésus », Marie de Magdala voit les deux anges assis ; mais la relation du tombeau à la foi en la Résurrection ne prend naissance (indirectement) que dans la rencontre de Marie avec le Ressuscité lui-même. Le lecteur et l'auditeur du texte le savent maintenant : le tombeau n'était pas ouvert et vide parce qu'on avait enlevé Jésus, mais parce qu'il était ressuscité, pour « monter vers le Père ».

La tradition de l'inspection de la sépulture par Pierre, transformée en récit de la course de Pierre et du disciple bien-aimé vers le tombeau, contient une tension voulue. Pierre constate que le tombeau est effectivement vide : « Il voit les bandelettes à terre, ainsi que le suaire qui recouvrait sa tête ; ce dernier n'était pas avec les bandelettes, mais roulé dans un endroit à part ». Incontestablement, cette

(2) Cf. à ce sujet R. Kratz, *Auferweckung als Befreiung (Fine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthäus)* Stuttgart, 1973 ; *Rettungswunder (Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung)* Francfort, 1979, 511-541 ; R. Pesch et R. Kratz (voir note 1), 153-158.

(3) J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Ratisbonne, 1977, 650, ne pense pas à une « dépendance directe de *Mar* ». Pourtant, cf. F. Neiryck, « Le récit du tombeau vide dans l'Évangile de *Luc* (24, 1-12) », dans *Orientalia Lovanensia periodica* 6/7 (1975), 427-441 G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, II, Gütersloh-Würzburg, 1977, 491-494 ; R. Pesch et R. Kratz (voir note 1), 158-160.

(4) Cf. à ce sujet R. Mahoney, *Two Disciples at the Tomb (The Background and Message of John 20, 1-10)* Francfort, 1974, et ma recension dans *BZ nouvelle série* 21 (1977), 303 s. ; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, Fribourg-en-Br., 1975, 353-380 ; R. Pesch et R. Kratz (voir note 1), 160-164.

description a pour but de repousser l'idée d'un vol du cadavre par les disciples, ou d'une translation du cadavre : « Des ravisseurs ou d'autres individus n'auraient-ils pas enlevé le mort avec les linges ? ». Mais le texte exclut aussi l'hypothèse selon laquelle Pierre pourrait, du fait ambigu du « tombeau vide », avoir découvert ou déduit la Résurrection de Jésus : « Car ils n'avaient pas encore compris que, d'après l'Écriture, il devait ressusciter des morts » (v. 9). En tension avec cela, il y a sans doute l'information sur le disciple bien-aimé : « Alors entra à son tour l'autre disciple, arrivé le premier au tombeau. Il vit et il crut » (v. 8). « *Ce disciple saisit pour ainsi dire d'un regard le donné de fait et il parvient aussitôt à la foi. A quel contenu de foi ? D'après le contexte, sans doute à la foi pleine en la Résurrection de Jésus ; tout affaiblissement (par rapport au verset 9) est interdit. C'est dans la foi claire et ferme du disciple bien-aimé que se trouve la pointe du récit. C'est ce qui est aussi confirmé par 21,7, où le même disciple, prenant appui sur l'abondante pêche, dit à Pierre : " C'est le Seigneur ". Il peut pour ainsi dire discerner les traces et les signes de son Seigneur ; par là, il est le disciple idéal avec une foi exemplaire* » (5).

SI nous considérons l'ensemble des récits sur le tombeau des quatre évangiles, le riche éventail de l'emploi narratif du motif du « tombeau vide » de Jésus peut être classé systématiquement ainsi :

1. Dans la présentation de **Marc** et de **Matthieu**, on ne rencontre le motif que dans le « monde commenté » (dans les parties de discours des narrations), non dans le « monde raconté » (dans les parties où le narrateur rapporte les événements). Le « tombeau vide » n'est constaté ou supposé comme un « fait » que dans le discours de l'ange ; au sujet des femmes qui viennent au tombeau (*Matthieu*) et entrent dans le tombeau (*Marc*), il n'est pas rapporté qu'elles auraient trouvé le tombeau vide.

- Dans la présentation de *Marc*, l'expression du « tombeau vide » dans la bouche de l'ange est une indication qui confirme son message de la Résurrection de Jésus.
- Dans la présentation - de *Matthieu*, l'expression du « tombeau vide » dans la bouche de l'ange est en outre ce qui confirme la vérité et l'accomplissement de la prophétie de Jésus lui-même au sujet de sa Résurrection.
- Dans *l'Évangile de Matthieu*, en outre, est supposée et repoussée la polémique juive et antichrétienne d'après laquelle le message des disciplines annonçant la Résurrection serait un mensonge correspondant à la prophétie mensongère de Jésus (27, 63) : les disciples seraient venus, ils auraient dérobé le corps de Jésus et auraient ensuite dit au peuple : « Il est ressuscité des morts » (27, 64 ; cf. 28, 13) ; ils auraient par suite fait du « tombeau vide » un argument en faveur de leur prédication.

2. Dans les présentations de **Luc** et de **Jean**, on rencontre le motif avant tout dans le « monde raconté », dans les parties narratives ou dans les discours (Marie de Magdala) où les « acteurs » interprètent immédiatement les faits constatés.

- Dans l'histoire *lucanienne* du tombeau, le corps de Jésus n'est pas trouvé par les femmes ; l'aporie des femmes est résolue dans le discours des anges, si l'on suppose qu'elles ont examiné soigneusement le tombeau (« Il n'est pas ici »), par le message de la Résurrection de Jésus, message qui correspond à la prophétie de Jésus lui-même. Dans le « monde commenté », le « tombeau vide » – comme dans *l'Évangile de Matthieu* – est une indication qui confirme l'accomplissement de la prophétie de Jésus sur sa Résurrection ; le rappel de cette prophétie amène les femmes à croire à l'interprétation de l'ange, et cette interprétation dissipe leur embarras.

• *Luc* fait aussi constater par Pierre le « tombeau vide » ; pourtant, il ne le fait pas parvenir à la foi, mais seulement à l'étonnement ; les disciples d'Emmaüs rapportent même que « quelques-uns des nôtres » se seraient convaincus que le tombeau était vide, comme les femmes l'avaient rapporté ; et ils confirment que les disciples – malgré le rapport des femmes sur l'apparition des anges et leur message – ne sont pas par là parvenus à la foi.

- Dans *l'Évangile de Jean*, Marie de Magdala (comme les femmes dans la présentation de *Marc*) constate d'abord le « tombeau ouvert », plus tard aussi le « tombeau vide » ; elle en conclut chaque fois qu'on a enlevé Jésus.

• Dans *l'Évangile de Jean*, comme dans *l'Évangile de Luc*, Pierre ne parvient pas à la foi en vertu de son inspection du tombeau vide ; c'est ce qui est expliqué par l'ignorance de l'Écriture (cf. *Luc* 24, 25).

- Mais *l'Évangile de Jean* connaît finalement aussi le cas où le disciple bien-aimé, devant le « tombeau vide », « vit et crut ».

• Dans *l'Évangile de Jean* aussi sont présupposées et repoussées des polémiques juives et antichrétiennes, d'après lesquelles, par un vol (exécuté par les disciples) ou par une translation du corps de Jésus, le « tombeau vide » serait devenu la raison du message de la Résurrection, ou de la foi chrétienne en la Résurrection.

3. Dans le « monde commenté » des récits où le « tombeau vide » n'apparaît pas dans le « monde raconté », le motif est utilisé comme confirmation du message de la Résurrection (et la prophétie de Jésus au sujet de sa Résurrection). Mais le « tombeau vide » apparaît, là il est constaté comme un fait au sein du « monde raconté », dans sa pluralité foncière d'interprétations. Cette pluralité a pour résultat que le tombeau vide n'est donné comme une « preuve » en faveur du message de la Résurrection que dans l'horizon de ce message et à l'exclusion d'autres interprétations. Les différentes interprétations des évangiles – en partie provoquées par l'interprétation polémique juive du « tombeau vide » – font donc un emploi très différent du motif du « tombeau vide ». Il est surprenant que ce ne soit pas le contenu du motif, à savoir que le tombeau de Jésus était vide, mais seulement ses interprétations qui apparaissent controversées. Il ne semble pas y avoir eu une contestation du fait représenté dans les récits.

4. De même, le motif du « tombeau ouvert » n'est pas dans les évangiles utilisé d'une manière absolument uniforme. Tandis que, dans les *Évangiles de Marc*, et *Jean*, le tombeau de Jésus est trouvé ouvert par les femmes à l'aube du premier jour de la semaine, *l'Évangile de Matthieu* présente les deux femmes « de nuit » (28, 13 ; cf. 28, 1) comme les témoins de l'ouverture du tombeau par l'ange descendant du ciel.

(5) R. Schnackenburg, op. cit., 367 s.

L n'est pas superflu de prendre exactement connaissance de **la terminologie** du discours sur le « tombeau vide » dans les évangiles. D'abord il faut constater que, terminologiquement, il n'est jamais parlé du « tombeau vide ». Dans les textes commentés, il est dit : « Il (à savoir Jésus) n'est pas ici » (*Marc, Matthieu, Luc*), et : « Voici le lieu où on l'avait placé » (*Marc*), ou : « Venez voir le lieu où il gisait » (*Matthieu*), encore : « On a enlevé le Seigneur du tombeau » (*Jean*). Dans le texte narratif, on constate : « Elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus » (*Luc*) et : « Se penchant, il (Pierre) ne vit que des bandelettes » (*Luc*), ou : « Et il voit les bandelettes à terre, ainsi que le suaire qui recouvrait sa tête ; ce dernier n'était pas avec les bandelettes, mais roulé dans un endroit à part » (*Jean*) ; ou encore : « (Marie de Magdala) voit deux anges, vêtus de blanc, assis là où reposait le corps de Jésus, l'un à la tête, l'autre aux pieds ». A considérer les choses strictement, il ne peut être question du « tombeau vide » que pour la présentation de *Matthieu*, ailleurs les femmes rencontrent dans la tombe l'ange (*Marc*) ou les deux anges (*Luc, Jean*) ; et dans la tradition apologetique de l'inspection du tombeau par Pierre, les « reliques » de Jésus (bandelettes, linges, suaire) sont à l'intérieur du tombeau comme preuve que le corps de Jésus n'a pas été volé par les disciples.

Tous les textes comprennent le fait raconté ou commenté, c'est-à-dire que le tombeau de Jésus est vide, comme *une conséquence* de la Résurrection (corporelle) de Jésus, même s'il y a entre eux différentes nuances dans le détail : « Il est ressuscité, il n'est pas ici » (*Marc*). « Il n'est pas ici, car il est ressuscité, comme il l'avait dit » (*Matthieu*). « Il n'est pas ici ; il est ressuscité » (*Luc*). Sauf une exception, le rapport tardif sur le disciple bien-aimé qui voit avec les yeux de la foi (*Jean* 20, 9), le « tombeau vide » n'est cependant **jamais** tenu pour **une cause** de la foi en la Résurrection, mais constamment comme un signe confirmatif. Et il faut remarquer dans quelle mesure il est revendiqué comme tel et où. En fait, nulle part dans la prédication apostolique, en aucun écrit du Nouveau Testament, mais seulement dans les récits synoptiques sur le tombeau et seulement dans la bouche des anges!

Là où le « tombeau vide » — abstraction faite du disciple bien-aimé, dans la figure duquel est illustrée la « foi exemplaire » — est perçu comme tel par les hommes et où l'on constate que Jésus ne peut être trouvé dans le tombeau, l'ambiguïté du fait constaté *est affirmée* (« Je ne sais pas où on l'a mis » : *Jean*). Au fait que Jésus « n'est plus » dans le tombeau correspond d'abord simplement l'aporie (*Luc*) et « l'ignorance » (*Jean*) des témoins humains, pour autant qu'ils ne mettent pas en circulation des mensonges et des calomnies (vol du corps, translation du corps). Qui dans l'intervalle est intervenu sur Jésus mort ? Ceux qui trouvent son tombeau vide ne peuvent pas le savoir. Que Dieu ait agi en lui, l'ait ressuscité, ils ne peuvent le croire que sur la parole des messagers de Dieu, ou du Ressuscité se révélant lui-même. C'est pourquoi, dans les récits sur le tombeau, seuls aussi les anges, qui sont chargés d'annoncer l'action de Dieu et en ont le droit, peuvent indiquer que l'impossibilité de trouver Jésus dans le tombeau est une confirmation de sa Résurrection, et renvoyer au lieu où le Crucifié a été placé. Que Jésus ne puisse plus être trouvé dans le tombeau parce qu'il est ressuscité (et non pour quelque autre raison), cela ne peut être qu'objet de foi.

Puisque maintenant la foi que Dieu a ressuscité Jésus, foi acquise non par la découverte du tombeau vide, mais par les apparitions du Ressuscité, exclut pour le croyant l'hypothèse simultanée que Jésus, le « vivant », puisse encore être cherché et

trouvé dans le tombeau « parmi les morts » (*Luc*), on peut rechercher si l'expression de « tombeau vide », indépendamment de cela, fait d'abord partie ou non du domaine de la **science historique**. La foi en Jésus le Ressuscité implique, du moins pour les premiers témoins de la foi, la représentation de foi que le corps de Jésus ne peut être trouvé dans le tombeau. Mais on ne peut pas considérer comme indiscutable que la foi ait dépendu d'une vérification, de la « preuve » que le tombeau de Jésus était effectivement vide (6). Si la question à ce sujet apparaît dans le Nouveau Testament comme non controversée, cela ne peut pas encore être inscrit en faveur d'une réalité incontestable de la découverte du « tombeau vide ». En effet, les controverses autour de l'interprétation du tombeau vide peuvent avoir surgi en un temps où la question de savoir si le tombeau de Jésus a été trouvé vide ou non, ne pouvait déjà plus être résolue. Si nous observons la pente de la tradition néotestamentaire qui va du récit le plus ancien, celui de *Marc*, au récit le plus récent, celui des évangélistes postérieurs, il est d'abord significatif que seuls les narrateurs postérieurs font constater aux visiteurs du tombeau le « tombeau vide », tandis que le récit de *Marc* ne fait parler que l'ange, donc le messager céleste qui annonce la Résurrection de Jésus, de l'impossibilité de trouver Jésus dans le tombeau. Puisque l'ange annonce dans le tombeau la Résurrection de Jésus, il est — dans le sens des implications de la foi en la Résurrection — conforme à la logique de la narration qu'il indique le tombeau vide comme confirmation de son message. La question qui se pose d'abord est donc celle-ci : la plus ancienne tradition a-t-elle fait parler l'ange au tombeau, parce qu'on connaissait le fait historique de la découverte du tombeau vide le matin de Pâques, ou bien en raison des représentations impliquées par la foi en la Résurrection ? A cette question discutée, peut-on encore répondre avec une vraisemblance convenable ?

QU'À cette question, on ne puisse répondre qu'en s'appuyant sur **l'examen historico-critique** du récit le plus ancien sur le tombeau transmis en *Marc* 16, 1-8, c'est ce qui n'a besoin d'aucune justification détaillée (7). Pourtant, c'est aussi le récit de la mise au tombeau en *Marc* 15, 42-47, qui doit être compris dans la recherche, puisque la question de l'historicité du « tombeau vide » est résolue de soi pour ces chercheurs qui n'admettent pas l'historicité de l'inhumation de Jésus par Joseph d'Arimathie dans un tombeau particulier, racontée en *Marc* 15, 42-47. Mais nous limiterons notre examen à *Marc* 16, 1-8, en supposant que le récit de la mise au tombeau fournit d'une manière historiquement exacte « l'information » que Joseph d'Arimathie a détaché Jésus de la croix dès le soir de sa mort et l'a mis au tombeau après en avoir obtenu de Pilate la permission (8). A vrai dire, la tradition de *Marc*, qui ne localise pas plus précisément la tombe taillée dans le roc, ne dit nullement que la tombe aurait appartenu à Joseph

(6) Cf. surtout la formation de la croyance à l'enlèvement de Moïse, favorisée par la tradition de l'ignorance de son tombeau (*Deutéronome* 34, 5 s.) ; à ce sujet d. R. Pesch, *Mk*, II, 523 s. (avec bibliographie). — Sur les différentes conditions anthropologiques des représentations juives anciennes sur une existence après la mort, cf. H.C.C. Cavallin, *Life after Death*, Lund, 1974.

(7) Quant à l'effort des « néo-griesbachiens » pour présenter de nouveau l'Évangile de *Marc* comme l'évangile le plus récent, je le tiens pour un échec ; Cf. mes recensions dans *Theologische Revue* 75 (1979), p. 108 s.

(8) R. Pesch, *Mk* II, 517.

d'Arimate (il en est autrement en *Jean* 19, 40, où assurément il n'est pas question d'une tombe taillée dans le roc).

L'examen de *Marc* 16, 1-8 doit d'abord répondre à la question de critique littéraire sur la provenance des sources, et sur l'unité ou le caractère composite du texte. Ce sont des jugements différents qu'ont pour conséquence les diverses décisions préalables sur les questions de critique et d'histoire de la tradition. Dans le cas où *Marc* 16, 1-8 aurait été une unité narrative indépendante (peut-être tardive) (9), la situation initiale est autre que dans le cas où le texte était la fin de l'histoire pré-marcienne de la Passion (probablement née très tôt et provenant de la communauté primitive de Jérusalem). Dans le cas où le texte est composé d'une couche fondamentale (16, 1-4.8 ou 16, 1-6.8, ou quelque chose de semblable) et d'additions rédactionnelles (10), l'enquête historique doit commencer à une source reconstruite. Et dans le cas où le texte est primitivement un, non retravaillé par l'évangéliste (11), on peut partir du donné textuel existant en tant que la plus ancienne forme du texte accessible. Une analyse complète de critique littéraire mène, à mon avis, au résultat suivant : *Marc*-16, 1-8, sous la forme existante du texte, était la fin de l'ancienne histoire pré-marcienne de la Passion.

L'analyse critique du genre littéraire montre ce texte comme une « narration construite » (12) qui, marquée par le contact avec les genres traditionnels d'ouverture de portes et de miracles de libération, de récits d'angélophanies et surtout de récits qui mettent en scène la recherche vaine de personnes enlevées ou ressuscitées, est cependant liée au contexte d'une manière très originale. L'analyse de critique des formes, qui aiguise notre regard sur la mise en scène narrative, fournit d'importants arguments pour la critique de la tradition d'un récit (13). Celle-ci doit d'abord séparer les traits qui sont pour ainsi dire « prescrits » au narrateur, pour la construction de son récit, par le genre dont il s'inspire, des traits dont le narrateur – confronté à ce que dicte le modèle du genre – dispose librement. Elle doit ensuite examiner dans quelle mesure la forme concrète des traits narratifs nécessaires et surtout des traits narratifs libres, permet de remonter à des fondements historiques, qui poussèrent le narrateur à la construction du récit.

Le genre du récit de la recherche et de l'impossibilité de trouver une personne enlevée ou ressuscitée a, comme structure portante de l'action, la recherche vaine dont l'ange parle dans notre récit au verset 6 : « Vous cherchez Jésus le Nazaréen, le Crucifié... Il n'est pas *ici* ». La recherche vaine des femmes (v. 1) est, en relation avec le récit de la mise au tombeau et en vue de confirmer le message de la Résurrection que l'ange annonce pareillement au v. 6, présentée logiquement comme une marche vers le tombeau. Cette marche est indiquée dans l'introduction

(9) Ainsi en dernier lieu H. Paulsen, « Mk XVI, 1-8 » dans *NT* 22 (1980), 138-175, 150 s.

(10) Un aperçu sur les hypothèses de critique littéraire est offert récemment par F. Neiryck, « Marc 16, 1-8 (Tradition et Rédaction) », dans *ETL* 56 (1980), 56-88.

(11) Ainsi avec R. Pesch, *Mir*, II, p. 519-521, maintenant aussi A. Lindemann, "Die Osterbotschaft des Markus (Zur theologischen Interpretation von Markus 16, 1-8)", dans *NTS* 26 (1979/80), 298-317.

(12) C'est-à-dire : le but du récit n'est pas un « rapport sur l'événement », mais « la mise en scène d'une vérité » qui est « commentée » dans le récit, lequel apparaît « construit » à cet effet. Le narrateur n'est pas intéressé par le véritable événement, mais par le véritable message, ce qui n'exclut pas, à vrai dire, l'élaboration d'un véritable événement.

(13) Cf. la conclusion de l'excellente analyse chez F.-J. Niemann, « Die Erzählung vom leeren Grab bei Markus », dans *ZKTh* 101 (1979), 188-199, 199 : « La matrice génératrice qui synthétise les champs terminologiques présents dans le récit est : "Il est ressuscité, Il n'est pas ici" ».

(v. 1 : « aller oindre ») et explicitée dans les trois parties principales du récit (2-4, 57, 8) : **1.** Les femmes « vont au tombeau » (v. 2) ; **2.** Elles « étaient entrées dans le tombeau » (v. 5) ; **3.** « Elles sortirent et s'enfuirent du tombeau » (v. 8). La mise en scène des traits narratifs nécessaires, portant la structure du récit, n'a une note particulière que dans la « fuite » des femmes ; elle interprète cette fuite (« car elles étaient toutes tremblantes et hors d'elles-mêmes ») comme une réaction au message de l'ange et *la manifeste ainsi* comme un trait légendaire (emprunté au genre des angélophanies).

L'introduction (v. 1) nomme trois (des quatre femmes connues par *Marc* 15, 40) comme les sujets de l'action de la « recherche ». Leur marche (« elles vont ») au tombeau a pour motif l'intention d'oindre Jésus et est préparée par l'achat des aromates. L'intention inhabituelle d'un embaumement postérieur du défunt se manifeste comme un trait narratif nécessaire pour la mise en scène, dans la mesure où elle exige l'entrée dans le tombeau (v. 3-5), qui est indispensable pour la mise en scène du genre « recherche et impossibilité de trouver » (ici : Jésus de Nazareth crucifié et enseveli). On ne peut guère imaginer un autre motif qui serait approprié à motiver une entrée dans le tombeau et par là la recherche dans le tombeau – dans l'hypothèse où le narrateur laisse les personnes qui cherchent aller au tombeau sans connaître encore le message de la Résurrection, comme il le fait d'ailleurs (avec de bonnes raisons). L'indication temporelle initiale : « Quand le sabbat fut passé... », indique dans le récit lié au contexte le moment le plus précoce possible pour l'achat d'aromates qui prépare leur marche au tombeau ; elle marque aussi sans doute le jour de leur visite au tombeau dans le contexte comme « le troisième jour » depuis la mort de Jésus et peut par conséquent être une transposition narrative de l'indication théologique temporelle (14) du kérygme (cf. 1 *Corinthiens* 15, 5).

La **première partie** principale (v. 2-4) du récit rapporte d'abord la marche au tombeau, qui est encadrée par deux indications temporelles (v. 2) ; celles-ci indiquent que les femmes levées à l'aube du premier jour de la semaine arrivèrent au tombeau au lever du soleil. Etant donné la diffusion du motif de l'aide de Dieu au matin (ici aussi : du troisième jour) ainsi que du contact apparaissant aux v. 3-4 avec les traditions de délivrance miraculeuse (dans lesquelles la libération nocturne des emprisonnés est découverte le matin), les indications temporelles ne peuvent pas être considérées comme faisant partie d'un rapport exact (puissant dans une information historique) ; les traits narratifs libres paraissent être mis au service de l'interprétation théologique du récit. Dans les v. 3-4, le narrateur rend possible l'entrée des femmes dans le tombeau non pas en le leur faisant ouvrir par l'enlèvement de la pierre – ce qu'il déclare impossible en indiquant la lourdeur de la pierre et la question qu'elles posent de savoir qui les aidera à la rouler –, mais en utilisant un motif de miracle tiré des traditions de délivrance miraculeuse. Par là, il tend l'esprit de l'auditeur vers un autre événement miraculeux. Les femmes qui, il y a un instant encore, se demandaient avec perplexité qui leur roulerait la pierre de l'entrée du tombeau (v. 3) – comme si elles étaient parties insouciantes le matin après les préparatifs du soir –, lèvent les yeux et voient que « la pierre a été roulée de côté » (v. 4). Elles constatent l'ouverture du tombeau, et – comme doit l'interpréter l'auditeur qui pensera qu'elle est due à l'ange (cf. *Matthieu* et parallèles)

(14) Cf. à ce sujet K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Fribourg-en-Br., 1968.

– son ouverture miraculeuse, qui fait déjà prévoir que la recherche des femmes sera vaine. Pour faire parvenir les femmes dans le tombeau, le narrateur a utilisé librement des motifs légendaires qui d'un côté lui permettent l'introduction de l'angélophanie, de l'autre côté sans doute plongent aussi la marche au tombeau (v. 1-2) dans une lumière légendaire. Finalement, ces motifs excluent une interprétation rationaliste expliquant pourquoi le tombeau était ouvert (ce que les femmes voient) et vide (ce que l'ange dit), par exemple l'affirmation calomnieuse que les femmes elles-mêmes ou les disciples auraient enlevé le corps.

Dans la **deuxième partie** principale (v. 5-7) du récit, son centre et son sommet, la recherche vaine des femmes n'est plus « racontée », mais « commentée » par l'ange (v. 6-7) d'après la mise en scène stylisée de l'angélophanie (v. 5). Le narrateur évite de faire constater le « tombeau vide » par les femmes ; leur attention n'est attirée sur ce fait que par l'ange qui corrobore ainsi le message de la Résurrection (« Voici le lieu où on l'avait placé »), après avoir d'abord (formellement) affirmé « l'impossibilité de trouver » le « Jésus de Nazareth, le Crucifié » : « Il n'est pas ici ». Dans la présente mise en scène, le tombeau vide est un motif qui doit nécessairement être commenté parce que, dans le cadre du genre « recherche et impossibilité de trouver », le message de résurrection du messager céleste qui peut apporter la nouvelle de l'action de Dieu envers le Crucifié, est transmis dans le tombeau. Que, pour la mise en scène, une angélophanie ait été choisie (ce que le genre littéraire ne prescrivait pas), cela se rattache incontestablement au jugement théologique du narrateur, d'après lequel le message de résurrection est une « révélation » qui n'aurait pu être déduite de la découverte du tombeau vide par les femmes ; cela se rattache aussi à ce que les femmes ne cherchent pas le corps de Jésus pour se faire confirmer ou réfuter le message de résurrection (comme dans d'autres textes du même genre), mais pour embaumer Jésus dans le tombeau, intention « irréalisable » qu'elles ne peuvent certes exécuter.

Si nous considérons dans leur ensemble la première et la deuxième partie du récit, il apparaît que le narrateur, pour sa mise en scène dans le cadre d'un genre répandu, ne dépendait que des données suivantes, préexistantes :

1. Les noms des trois femmes (v. 1) ; ils pouvaient être empruntés à *Marc* 15, 40.
2. L'ensevelissement de Jésus dans une tombe taillée dans le roc (v. 3 s) ; il était raconté en *Marc* 15, 42-46.
3. Le fait de la mort de Jésus sur la croix (v. 6), condition préalable de son ensevelissement ; elle était rapportée en *Marc* 15, 2145.
4. La foi en la résurrection de Jésus, « le troisième jour », qui excluait la représentation que son corps pouvait encore être trouvé dans le tombeau ; cette foi est, comme l'indique *Marc* 16, 7, due à la prophétie de Jésus (remarquons le renvoi à *Marc* 14, 28) et aux apparitions du Ressuscité.

Le narrateur fait donc sans doute pénétrer les femmes dans le tombeau, mais il ne leur fait pas constater là l'impossibilité de trouver le corps de Jésus, le « tombeau vide » ; il fait commenter par l'ange le « tombeau vide » comme confirmation du message de résurrection, et c'est justement par là qu'il **soustrait le « tombeau vide » à la possibilité de contrôle historique et le laisse dans le domaine de la représentation nécessaire pour la foi en la Résurrection corporelle de Jésus.**

Dans la **partie finale** (v. 8) du récit, le narrateur a en outre rendu impossible toute recherche ultérieure, puisqu'il raconte que les femmes se seraient tues par crainte, « n'auraient rien dit à personne ». L'indication, incroyable pour une logique historique – si les femmes n'avaient rien dit, le narrateur n'aurait pu non plus rien rapporter –, est pour l'auditeur familier avec le récit légendaire un indice important.

Car il comprend qu'il ne doit pas demander si le tombeau était vide ; il ne doit pas répéter la marche au tombeau, qui était commandée par une fausse recherche ; il ne doit pas, comme *Luc* l'explique ensuite, « chercher le vivant parmi les morts ». Celui qui comprend le langage légendaire qui concrétise les expériences de foi, se voit renvoyé au lieu où le Ressuscité se donne à voir dans son nouveau corps, dans sa communauté de disciples, la communauté de ceux qu'il a tirés de leurs tombeaux, afin qu'ils vivent avec lui. Le discours de l'ange (*Marc* 16,6 s.) devient, puisque les femmes doivent s'être tues (v. 8), un **message immédiat** (transmis par le narrateur) aux auditeurs du texte. Que dit l'ange ? Il repousse d'abord – comme toujours dans les récits d'épiphanie – la frayeur (cf. v. 5) des bénéficiaires de l'apparition (« Ne vous effrayez pas ») et les prépare à l'accueil de son message. Puis il affirme que la recherche au tombeau (au présent : « vous cherchez ») de Jésus de Nazareth, le Crucifié, est inopportune, parce qu'il est ressuscité » (aoriste) et « n'est pas ici » (au présent), ce qui peut être confirmé par un regard sur le lieu « où on l'avait placé » (aoriste). Avec l'exhortatif « allez donc », commence le retournement dans le discours, l'invitation à aller vers l'avenir indiqué par le Ressuscité lui-même (avec des impératifs) : « Allez dire à ses disciples, et notamment à Pierre ». Ce qui doit être dit aux disciples, puisque les récepteurs du message sont transformés en transmetteurs du message (discours historicisé), est ce que Jésus lui-même, dont l'ange a rappelé le discours dans le sien, « a déjà dit » (aoriste) aux disciples. Ce qu'il avait annoncé pour l'avenir : « Après ma Résurrection, je vous précéderai en Galilée » (*Marc* 14, 28), est maintenant devenu présent : « Il vous précède en Galilée » (présent) ; et dans le présent sa promesse est valable : « Là vous le verrez » (futur) !

La marche du Ressuscité précédant ses disciples vers la Galilée est, d'après *Marc* 14, 27 s., la marche du berger pour le rassemblement de son troupeau, la marche de Jésus exalté pour le rassemblement de sa communauté de disciples, qui est ainsi définie comme le lieu où il se donne à voir, comme « le Temple non fait de main d'homme », qu'il « rebâtitra en trois jours » (*Marc* 14, 58 ; cf. 15, 29).

La « vision » du Ressuscité promise aux disciples fut racontée dans l'histoire prémarcienne de la Passion et n'est plus racontée dans l'Évangile de *Marc* ; étant donné qu'elle était mise en scène proleptiquement dans l'histoire de la Transfiguration (*Marc* 9, 2-13) la promesse de *Marc* 16, 7 reste une invitation, adressée à tous les auditeurs, à rejoindre dans la communauté des disciples leur expérience fondamentale de Pâques.

DANS la mesure où est suffisamment fondé le jugement critique sur la tradition, que la découverte du tombeau ouvert et vide de Jésus (qui comme telle permettrait toutes les explications possibles, ainsi que le montre la polémique juive et rationaliste antichrétienne postérieure) par trois femmes galiléennes le

premier jour de la semaine après la mort de Jésus sur la croix et son ensevelissement ne peut pas être considérée comme historiquement garantie (15), que résulte-t-il de ce jugement pour une **compréhension théologique actuelle** de la foi en la Résurrection de Jésus? Cela pourrait nous faire prendre plus nettement conscience que la foi en la Résurrection ne dépend pas de l'assurance historique donnée par un « tombeau vide », mais bien de l'accréditation historique actuelle par le « corps » du Ressuscité, sa communauté, son Église – et sa « vitalité ». Contribuer à une telle découverte est digne de tout effort de l'exégèse dans la recherche historico-critique, et aussi sans doute de la réflexion théologique de l'exégète. Il faut ensuite considérer quelle force symbolique revient à l'expression du « tombeau vide » dans le langage de l'annonce de la Résurrection. La manière de voir de la foi, qui détermine le « récit construit la légende du tombeau, conteste à la simple évidence le pouvoir de percevoir la véritable réalité d'un événement, qui a la réalité qui lui est propre, et sa profondeur proprement dite, *en ce* qu'il est en même temps un événement perceptible et l'action invisible de Dieu. Que le Ressuscité réellement corporel qui – comme le soulignent les récits de Pâques – n'est pas un fantôme, mais est lui, Jésus de Nazareth, le Crucifié lui-même, apparemment condamné par la malédiction de la Loi, cependant reconnu dans son droit par Dieu, *et en tant* que son image terrestre visible élevé à sa droite invisible ; que lui, le consommateur de l'histoire divine de la révélation et du salut, précède déjà, comme il l'a dit, ses disciples, pour se faire voir par eux de l'intérieur, pour les tirer des tombeaux de leur doute, de leur incroyance et de la mort, et pour ouvrir à toute l'humanité, par la constitution de son « corps », l'Église, le chemin de la vie, tel est l'événement à partir duquel, rétrospectivement, le tombeau, le symbole de la mort, est connaissable comme « vide », parce que la mort, vaincue par le Ressuscité, « a perdu son aiguillon ». Le message : « Il est ressuscité », signifie en même temps, dans l'interprétation du récit de la Transfiguration (dans le contexte primitif de l'histoire prémarcienne de la Passion) : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ; écoutez-le » (*Marc* 9, 7). Que les croyants, dans la personne de Jésus, aient vu Dieu lui-même et obéissent à Dieu lui-même, c'est l'élément central, l'élément propre dans la Résurrection de Jésus, à la différence des récits de résurrection et d'enlèvement d'autres morts ; et la transformation du genre de la recherche et de l'impossibilité de trouver le Ressuscité ou le dérobé au monde, en la forme originale et irremplaçable du récit sur le tombeau en *Marc* 16, 1-8 (et des autres récits évangéliques sur le tombeau) souligne clairement, dans le langage de la foi, cette différence. « Nous avons vu Dieu en lui et « Nous avons à entendre Dieu en lui » : tel est le message, et non : « Nous pouvons voir le tombeau vide ». A moins que cette possibilité ne soit comprise comme une conséquence de la Résurrection de Jésus : nous pouvons voir que la mort a perdu sa puissance, que la prison de l'éloignement de Dieu dont souffraient Israël et les païens est ouverte, que le monde est racheté, parce que, dans le « corps » nouvellement constitué du Ressuscité, la « vie après la mort » s'est épanouie et que l'on connaît la solution divine grâce à laquelle le péché et la mort, la pauvreté et la maladie, peuvent être vaincus. Le messager de Dieu dans le tombeau ouvert dit que nous pouvons voir le tombeau vide : « Il est ressuscité ! Il n'est pas ici. Voici le lieu où on l'avait placé ! Et le croyant ne peut pas s'empêcher, quand il regarde en arrière la mort de Jésus, de parler ainsi : « Sa chair n'a jamais vu la

corruption » (*Actes* 2, 31 avec *Psaume* 16, 10). Car il parle sur le fondement de l'expérience de la Résurrection de Jésus comme avènement de l'achèvement et de la transformation visibles et invisibles du monde.

Rudolf PESCH

(traduit de l'allemand par Robert Givord)

(titre original : • Das "leere Grab" und der Glaube an Jesu Auferstehung »)

Rudolf Pesch, né en 1936 Bonn. Thèse de philosophie en 1964 et de théologie en 1967. Habilitation en 1969. Professeur à Francfort, puis, depuis 1980, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à Fribourg-en-Brigau. Publications : outre les travaux cités note 1, mentionnons : *Naherwartungen (Tradition und Redaktion in Mk 13)*, Düsseldorf, 1968 ; *Jesu ureigene Taten ? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Fribourg-en-Br., 1970 *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, *ibid*, 1979 ; *Simon-Petrus (Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi)*, Stuttgart, 1980.

**Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire
un abonnement de parrainage à Communio**

(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit)

(15) R. Pesch, Mk, II, 536.

Jacques GUILLET

L'appel à la conversion : le témoignage des Actes

Le message de la Résurrection, dans les Actes, change suivant ceux à qui il s'adresse ; mais ce qui ne change pas, c'est l'appel radical à la conversion, et sa réalité bouleversante dans la personne de ceux qui annoncent que, depuis Pâques, rien ne peut plus être comme avant.

LES *Actes des Apôtres* n'apportent pas d'informations particulières sur la Résurrection de Jésus. Rien ici d'équivalent à la tradition ancienne reçue par Paul dès ses premiers pas dans la foi, et transmise aux communautés qu'il fondait (*1 Corinthiens* 15, 3-5). Rien non plus qui corresponde aux récits d'apparitions sur lesquels s'achèvent les évangiles. Tout au plus, un mot de Pierre, dans son discours de Césarée, nous apprend-il que Jésus « a manifesté sa présence... à nous qui avons mangé avec lui et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts » (*Actes* 10, 41), tandis que le prologue du livre relate que Jésus ressuscité « s'était fait voir (de ses apôtres) pendant quarante jours, leur fournissant plus d'une preuve (qu'il était vivant), et les avait entretenus du Règne de Dieu » (1, 3). Mais il est peu probable que ces notations remontent à des traditions antérieures. Elles expriment surtout l'idée que Luc se fait et veut donner à ses lecteurs de ce temps où les témoins de la résurrection, avant d'aller l'annoncer, ont vécu pour leur compte l'expérience dont ils allaient ensuite être les témoins « à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (1, 8).

Or, dans la perspective des *Actes*, cette expérience est capitale, car elle est à la base de tout le récit qui va suivre. De Jérusalem à Rome, ce qui dresse Pierre et les Onze devant leur peuple, ce qui lance Paul à travers le monde, c'est ensemble, et indivisiblement, la force de l'Esprit Saint et la réalité de l'événement de la Résurrection. Quel est donc ce témoignage ? Qu'apporte-t-il ? Sur quoi se fonde-t-il ? Que demande-t-il ?

Résurrection et conversion

La donnée la plus constante à travers les *Actes* au sujet de la Résurrection est qu'elle constitue un appel à la conversion. Il y a de grandes différences entre ce

que Pierre à Jérusalem dit de la Résurrection, et ce qu'en dit Paul à Athènes ou à Rome. Mais il y a un point commun : chez tous, Juifs ou païens, elle doit déterminer un changement de vie, une décision radicale. Si l'on veut comprendre le sens de cette décision, sous les formes diverses où elle se présente, il faut parcourir le livre d'un bout à l'autre.

1. A Jérusalem – A Jérusalem, que ce soit devant la foule rassemblée, composée de « Juifs pieux venus de toutes les nations qui sont sous le ciel » (2,5), devant « le peuple accouru ... au portique de Salomon », dans le Temple (2, 10), ou devant « les chefs, les anciens et les scribes » rassemblés en tribunal (3, 5 ; 5, 27), le message de Pierre est le même : « Il faut se repentir et revenir à Dieu, afin que les péchés soient effacés » (3, 19 ; cf. 2, 38 ; 4, 12 ; 5, 31). Les péchés dont il s'agit sont évidemment tous ceux qu'ont pu commettre les auditeurs, puisqu'en ressuscitant Jésus, Dieu l'a fait « Prince et Sauveur, pour donner à Israël la repentance et le pardon des péchés » (5, 31). Mais la Résurrection vient justement de faire apparaître à quoi ont abouti tous ces péchés : à mettre à mort le Juste, le Saint, le Messie que Dieu avait promis à son peuple et qu'il lui avait donné en la personne de Jésus de Nazareth.

De cette mort, Jérusalem tout entière est responsable. Pierre certes n'ignore pas les faits ; il ne confond pas le rôle décisif des grands-prêtres et des chefs avec la passivité de la population, il sait que les chefs eux-mêmes ont agi dans l'ignorance (3, 17) et ne pensaient pas porter atteinte à Dieu directement. Reste que, ne fût-ce qu'en laissant l'iniquité s'accomplir, les habitants de Jérusalem, chacun selon sa place, sa conscience et son pouvoir, sont tous collectivement responsables de la mise à mort de Jésus. Responsables comme le sont, quand une iniquité est commise publiquement dans une ville ou dans un peuple, tous ceux qui pourraient intervenir et ne bougent pas. Responsables à un titre plus précis encore, parce que l'exécution de Jésus n'a pas été seulement publique : elle a été publiquement proclamée comme le châtement mérité par celui qui s'était déclaré devant ses juges Messie de Dieu et roi d'Israël. Pareille déclaration ne pouvait laisser indifférent personne à Jérusalem : vraie, elle obligeait à prendre parti pour Jésus ; fausse, à le rejeter. L'abstention n'était pas possible. C'est pourquoi tous les discours de Pierre à Jérusalem comportent l'accusation directe : « Vous l'avez supprimé » (rejeté, crucifié, livré... : 2, 23 ; 3, 13 ; 4, 10 ; 5, 30).

Ce qu'on pourrait prendre pour un effet de style ou pour une sévérité intolérable est en fait la révélation de la vérité inouïe et salvatrice. Si Pierre met Jérusalem en face de son péché, ce n'est pas pour l'accabler, mais au contraire pour lui apporter la nouvelle inimaginable : en ressuscitant Jésus, Dieu ne prend pas sa revanche sur un peuple coupable, il lui offre son pardon. Car Jésus est mort en pardonnant (*Luc* 23, 34), en offrant sa mort au Père pour obtenir le pardon de ses frères. En ressuscitant son Fils, en faisant apparaître la justice et la sainteté du Christ, Dieu avait exaucé la prière du Crucifié, il pardonnait à Jérusalem, il offrait le salut à Israël, il lui présentait son Messie. Bien loin d'appeler au châtement et d'exiger réparation, les accusations de Pierre sont la révélation de la miséricorde suprême : au péché le plus grave, au refus qui logiquement aurait dû enfermer Israël dans sa perte, Dieu a trouvé la réponse : Repentez-vous, croyez à la Bonne Nouvelle, à l'Évangile du pardon.

Pierre cependant ajoute une exigence : « Repentez-vous ; que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus » (*Actes* 2, 38). C'est que le péché de Jérusalem a été un événement visible, et qu'il a créé une situation, qui est devenue une donnée irréversible et fait partie du destin de cette ville : elle a rejeté Jésus. Il ne suffit pas, pour transformer cette situation, de simples regrets, si amers et si profonds soient-ils : il faut que « chacun » fasse un geste, un pas. Non point un pas en arrière, comme si l'événement pouvait jamais être aboli. Un pas en avant, un pas dans la foi, pour rejoindre le groupe de ceux qui portent « le nom de Jésus ».

Ce groupe est celui des disciples et des témoins. Eux aussi ont partagé le péché de Jérusalem, et leur faute a été plus lourde que celle de beaucoup d'autres : ils ont lâché leur maître, après lui avoir promis fidélité. Pierre, le plus proche, l'a renié publiquement, par trois fois. Après quoi, rencontrant le regard de Jésus, il a pleuré amèrement. Mais les larmes les plus amères auraient été vaines, si Jésus ressuscité n'était venu lui apporter son pardon, l'assurer de sa confiance, le confirmer dans sa mission. Parce que Pierre a péché, autant et plus que les gens de Jérusalem, il peut, sans en tirer gloire pour son compte, dénoncer la culpabilité de son peuple ; parce qu'il a le premier reçu le pardon de son Seigneur, il peut l'annoncer à tous les coupables. Mais il faut que ceux-ci fassent à leur tour l'expérience de Pierre et de ses compagnons, qu'ils soient, comme eux, atteints et ressaisis par le Ressuscité. Cette expérience ne sera pas identique à la leur : Pierre ne promet pas à ceux qui se convertiront de voir le Seigneur, mais il leur promet mieux, le Saint Esprit. C'est le don essentiel, la promesse même de Dieu, celle qui achève et contient toutes les autres (*Luc* 24, 49 ; *Actes* 1, 8 ; 2, 33), et l'Esprit est le même pour tous. Pour le recevoir, le chemin normal est celui que Jésus le premier a fait suivre à ses disciples, celui de la foi et de l'obéissance (5, 32), celui de l'initiation baptismale (2, 38), de l'adhésion à la communauté de Jésus, à l'enseignement des apôtres, à la communion fraternelle et à la fraction du pain (2, 42). Non point se séparer du peuple de Dieu, mais devenir, au milieu de lui, le signe de la promesse accomplie, du Règne de son Messie.

2. A Césarée – A Césarée, la capitale romaine, le port ouvert sur le monde, la parole de Pierre prend un autre accent. La substance du discours est la même : l'événement de Jérusalem (10, 39), la Résurrection, le pardon des péchés (10, 40-43). Mais au lieu du repentir prêché à la ville coupable, le pardon est ici lié à la foi. Corneille, le centurion connu pour « sa piété et sa crainte de Dieu » (10, 2), n'a pas commis de geste qu'il doive désavouer et Pierre n'a pas de reproche à lui faire. Il découvre au contraire, en franchissant le seuil de cette maison païenne, « qu'en toute nation, quiconque craint Dieu et pratique la justice trouve accueil auprès de lui » (10, 35). Mais il comprend aussi, du même coup, que la grâce que Dieu vient de faire à Israël est destinée à tous les hommes. Mais comme cette grâce est venue par la personne et l'action de Jésus, par sa mort et sa Résurrection, il faut que Pierre vienne le dire à ceux qui cherchent Dieu, et ne le sauraient pas sans ce témoignage : « le pardon des péchés – la purification et l'accès au vrai Dieu – est assuré par le Nom de (Jésus Christ) à quiconque met en lui sa foi » (10, 43). Pour ces justes aussi, il y a donc un changement à opérer dans leur vie, un pas à faire, le baptême à recevoir, qui mettra sur eux ce Nom et les unira à la communauté des fidèles de Jésus.

Ce baptême, Corneille est sans doute plus prêt à le recevoir que Pierre à le donner. Ce que marque l'effusion soudaine de l'Esprit sur Corneille et sa maison, par où Pierre et ses compagnons ne peuvent pas ne pas reconnaître le don même qu'ils avaient reçu à Jérusalem et qui constitue leur identité nouvelle. Comment refuser d'unir ce petit groupe de païens à la communauté-mère ? Pierre « donna l'ordre de les baptiser au nom de Jésus-Christ » (10, 48) puis, sur leur invitation, demeure avec eux quelques jours. A Césarée commence une expérience nouvelle, pour ces quelques païens de bonne volonté, mais plus nouvelle encore pour l'Église, appelée à étendre son regard jusqu'aux extrémités de la terre et à y porter sa foi et son baptême.

A Antioche de Pisidie – A Jérusalem, Pierre ne distingue pas, il ne dose pas les responsabilités. Jérusalem est la capitale du peuple juif, la ville sainte d'Israël : les gestes qu'elle accomplit, les décisions qu'elle prend y ont nécessairement une portée collective. Mais tous les Juifs ne sont pas responsables de la mort de Jésus. Ce qu'on ne peut trancher à Jérusalem, faute de connaître le secret des cœurs, cela devient évident quand on se trouve loin de l'événement, face à des communautés qui n'y ont pris aucune part. On n'y annonce pas la résurrection de Jésus comme on le fait dans la capitale. Les *Actes* en sont parfaitement conscients. Ils donnent à la prédication de Paul en terrain juif une physionomie bien particulière. Elle est évoquée à plusieurs reprises, soit à Damas, où elle paraît rencontrer plutôt l'hostilité (9, 20-22), soit à Thessalonique, où l'accueil est mélangé (17, 2-4), soit à Bérée, où il est franchement sympathique (17, 10-12). Mais c'est à la synagogue d'Antioche de Pisidie que les *Actes* situent le discours-type, le message de l'Évangile aux Juifs de la dispersion (13, 15-41).

La Résurrection tient dans ce discours une place considérable, mais elle est située, beaucoup plus fortement encore que dans les discours de Jérusalem, dans la continuité de l'histoire d'Israël et des gestes de Dieu. Sans doute Luc a-t-il pensé qu'à Jérusalem, pleine encore de la prédication de Jésus et des questions qu'elle apportait, il n'y avait pas de raison de s'attarder et que l'essentiel à mettre en lumière était la question décisive touchant Jésus et sa relation à Dieu. A Antioche, loin des événements, loin aussi des débats. Ultimes, Paul, si l'on peut dire, prend du recul. Les événements, ici aussi, ont toute leur place ; ils sont même rapportés avec plus de détails qu'à Jérusalem, où tout le monde les connaissait (cf. 13, 27-31). Mais ils sont encadrés par deux développements, fondés l'un et l'autre sur les Écritures, le premier sur les dons de Dieu à son peuple, des patriarches à Jean-Baptiste (13, 16-25), le second qui reprend l'argumentation scripturaire exposée dans le discours de la Pentecôte à partir des *Psaumes* 2 et 15, mais y joint un thème proprement théologique et paulinien : « Cette justification que vous n'avez pas pu trouver dans la loi de Moïse, c'est en lui (Jésus ressuscité) qu'elle est pleinement accordée à tout homme qui croit » (13, 38 s.).

La Résurrection demeure donc ici encore l'événement capital, mais il est nécessaire d'en marquer toute la portée. Qu'ils l'aient voulu ou non, les gens de Jérusalem se sont trouvés affrontés à Jésus et à son événement, et ils n'ont pu y échapper. Pierre n'avait qu'à les mettre en face de la réalité. La tâche de Paul est différente. Elle ne demande peut-être pas plus de courage qu'il n'en fallait au pêcheur de Bethsaïde pour se dresser devant le Sanhédrin, mais elle

exigeait une réflexion dont Pierre avait pu se passer. Il était à Jérusalem, où s'était toujours décidé le destin d'Israël, il vivait à proximité du Temple, il y adorait la *Shekinah*, la présence invisible du Dieu vivant, il avait affaire aux grands-prêtres et au Grand Conseil, aux autorités suprêmes de son peuple. Annoncer Jésus ressuscité à Jérusalem, c'était forcément évoquer Israël en sa totalité et tout le destin du peuple de Dieu.

Paul n'a pas d'autre message et pas d'autre évangile, mais il ne peut l'annoncer de la même façon, ni l'imposer avec ce caractère immédiat qui oblige à se déclarer pour ou contre. Pour montrer que la Résurrection du Christ est bien l'événement décisif de l'histoire juive, et qu'elle impose à tous les Juifs une option décisive, une vision nouvelle de leur histoire et de l'oeuvre de Dieu, une façon nouvelle de vivre et de se tenir devant Dieu, il fallait un Saul de Tarse : un Juif ayant été jusqu'au bout de sa foi juive, un pharisien ayant voué sa vie à la recherche la plus exigeante de la sainte volonté de son Dieu, un rabbin possédant à fond l'histoire, la tradition et la culture de son peuple. Et puis que cet, homme, ayant mesuré la distance entre son idéal et l'évangile de Jésus, se soit trouvé saisi par le Christ, contraint, dans cette lumière et sous cette force, de faire le saut par-dessus l'abîme infranchissable, et de se retrouver, à Damas ou à Antioche, Juif toujours, mais d'abord disciple et témoin de Jésus. Tel est le drame de Paul, l'histoire qu'il racontera aux Philippiens, tentés de se laisser séduire par la grandeur juive (*Philippiens* 3, 1-11).

En mettant sur les lèvres de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie les mots de justification par la foi, Luc fait bien plus que d'orner son discours d'une note de vraisemblance paulinienne, il marque un trait essentiel de l'annonce au peuple juif de l'oeuvre de Dieu en Jésus : ce que vous cherchez dans la Loi, ce qui fait votre désir le plus profond, votre vocation unique, voici que Dieu vous le donne en Jésus-Christ.

4. A Athènes – Le discours de Paul devant l'Aréopage offre avec tous les précédents un contraste surprenant. La Résurrection n'y est mentionnée que tout à la fin et dans une position que l'on dirait subordonnée, comme la « garantie » donnée par Dieu aux hommes pour qu'ils abandonnent leurs idoles. Comme une sorte d'argument supplémentaire destiné à décider ceux que n'ont pas réussi à convaincre les raisons véritables, celles que développe le corps du discours : la vraie figure de Dieu, créateur, unique, transcendant. Faut-il voir dans cette, place réduite laissée à la résurrection, parente pauvre de l'argumentation rationnelle, la trace d'un essai malheureux de Paul pour emprunter les chemins de la sagesse humaine ? Essai dont la vanité l'aurait définitivement convaincu d'abandonner « les discours persuasifs de la sagesse... pour ne plus rien savoir que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (*1 Corinthiens* 2, 2-4) ? Et il est vrai que la mort du Christ n'est pas mentionnée dans le discours d'Athènes, où l'on ne retrouve guère les accents des lettres aux Corinthiens.

Rien ne prouve cependant que le discours devant l'Aréopage n'ait représenté qu'un moment dans l'apostolat de Paul. A prendre les *Actes* dans leur ensemble, et ce discours comme un morceau parmi une série d'autres, on est sans doute plus fidèle à la pensée de Luc en prenant cette pièce comme le type de l'annonce chrétienne au monde païen. Sans oublier pourtant que, si l'auteur des *Actes* a su mettre en valeur les différences entre les conditions de

Jérusalem, de Césarée et d'Antioche de Pisidie, il entend bien situer le discours d'Athènes là où il le place, dans cette ville toujours en mouvement, carrefour de tous les courants intellectuels et religieux. Sachant donc que, même pour Luc, ce type de prédication n'est pas forcément le seul, il est certainement représentatif, et demande à être regardé de près.

Or une première remarque s'impose. S'il est vrai que la Résurrection ne paraît qu'à la fin du discours et en fin de phrase, il ne faut pas oublier qu'avant le discours, pour caractériser la prédication de Paul à Athènes, Luc écrit que celui-ci « annonçait Jésus et la résurrection » (17, 18). Il ne s'agit donc pas d'un thème secondaire.

On doit encore observer que ni la place en finale ni la brièveté de la mention ne doivent faire illusion : avec la Résurrection s'est produit dans le monde un événement décisif pour l'humanité tout entière, « une garantie donnée à tous » et visant « le jour où Dieu doit juger le monde » entier (17, 31). Et non seulement cet événement est décisif, mais il est en relation directe avec tout ce qui précède. La Résurrection n'est qu'un instant dans l'histoire, mais cet instant met fin à la longue aventure qui la précède, celle de Dieu créant l'humanité, celle des hommes partagés entre la recherche tâtonnante de Dieu et les aberrations de l'idolâtrie (17, 22-29). Il y a dans cette marche quasiment à l'aveugle, dans ces « temps de l'ignorance », comme l'équivalent des temps qui, dans les discours aux Juifs, précédaient Jésus. Toutefois, à l'intérieur d'Israël, dans ces temps maintenant révolus, tout l'accent portait sur l'oeuvre de Dieu préparant son Christ avant de l'envoyer à son peuple. Le péché de l'homme n'apparaît qu'au terme de ce mouvement, mais il prend alors sa forme la plus virulente, dans le refus et la mise à mort de Jésus par Jérusalem. Chez les païens au contraire, dans la perspective du discours d'Athènes, le péché est comme permanent, le visage du vrai Dieu, constamment défiguré, sans que pourtant l'homme, obscurément et malgré ses erreurs, cesse de le chercher.

Or ces deux itinéraires aboutissent au même point, la Résurrection de Jésus-Christ. A travers le péché des païens, diffus et constant, à travers le péché de son peuple et sa révélation suprême dans la mort de Jésus, Dieu conduisait les uns et les autres au même moment et à la même expérience, le repentir et le pardon devant le Ressuscité. Les chemins n'étaient pas les mêmes, – et sans doute la différence explique-t-elle le silence sur la mort de Jésus dans le discours d'Athènes aussi bien que l'insistance sur cette mort dans les discours de Jérusalem : les païens d'Athènes ou de Corinthe n'en portent aucune responsabilité. Mais ils ne sont pas moins pécheurs que les habitants de Jérusalem, et ils sont maintenant, tout comme ceux-ci, appelés, du fait de la Résurrection, à se repentir et à recevoir le pardon de Dieu.

Avouons-le : le raisonnement est ici elliptique, et il n'est pas facile de saisir le rapport entre la Résurrection du Christ et le repentir. D'où vient que, par sa Résurrection, Jésus soit constitué par Dieu juge des vivants et des morts ? Il ne peut s'agir d'une récompense honorifique, eût-elle les dimensions de l'univers. Il faut qu'existe un lien entre Jésus, le péché des païens, leur repentir et leur pardon. Sur ce point, le discours reste pratiquement muet, et il serait téméraire de vouloir imaginer une logique dont les éléments nous manquent.

Peut-être cependant, avec prudence et discrétion, est-il possible, à partir des perspectives habituelles des *Actes* sur l'annonce du salut aux païens, de ressaisir

le lien qu'établit Luc entre la Résurrection du Christ et l'appel au repentir. Si, en ressuscitant Jésus, Dieu fait de lui le Seigneur (2, 36), le Prince de la vie (3, 15 ; 5, 31), s'il le met en possession de l'Esprit Saint et lui donne de pouvoir le répandre, il l'établit dans une situation qui déborde les limites d'Israël et embrasse l'humanité tout entière. S'il y a quelque part dans le monde victoire sur la mort, c'est là une nouvelle qui intéresse tous les hommes et qu'il serait criminel de leur laisser ignorer. Si Dieu peut donner son Esprit, habiter le cœur de l'homme, envahir celui de Corneille et des siens, c'est le signe que la puissance du Seigneur Jésus n'a pas de limites, qu'elle abolit les barrières et fait communiquer tous les hommes dans la même expérience. C'est l'expérience de Pierre à Césarée, qui lui fait baptiser les païens sans leur imposer la circoncision. C'est l'expérience de Paul, partout où il avance, et qu'il raconte, pour l'émerveillement des communautés où il s'arrête (14, 27 ; 15, 4). C'est l'axe de tout le récit des *Actes*, et du mouvement qui le porte. Or cette puissance se manifeste toujours par une conversion, un changement de vie. Si le discours d'Athènes est sur ce point moins développé que les autres, il suppose les mêmes données. La Résurrection, ce fait unique dans l'histoire de l'humanité, n'est pas seulement un signe extraordinaire ; elle change totalement la vie de l'homme, elle ouvre un nouvel univers.

Les témoins

De cet univers nouveau, le Seigneur se choisit et se donne des témoins. Les *Actes des Apôtres* ont sur ce point une doctrine précise : il y a d'une part « les témoins de la Résurrection » de Jésus, c'est-à-dire « ceux qui, après l'avoir accompagné durant tout le temps où il marchait à la tête des siens, depuis le baptême de Jean, jusqu'au jour où il leur fut enlevé » (1, 21-22), ont reçu du Seigneur ressuscité la mission de porter leur témoignage au peuple juif et aux païens (1, 8), et ce sont les Onze et le remplaçant de Judas, Matthias - et il y a d'autre part Paul qui, sans avoir suivi Jésus durant sa vie terrestre, a reçu du Ressuscité une mission semblable. Leur situation n'est pas la même, mais leur mission est identique et comporte les mêmes traits caractéristiques.

C'est d'abord d'avoir vu, d'avoir de ce qu'ils annoncent une expérience directe: Paul n'a pas vu Jésus durant sa vie mortelle, et l'expérience de Damas paraît bien différente de celle des témoins des quarante jours, pour qui les apparitions sont une reconnaissance, le signe de l'identité entre Jésus de Nazareth et le Ressuscité. Toutefois, elle est immédiate comme la leur, et elle signifie également une identité, entre le Seigneur exalté se révélant du ciel et le crucifié que Saul poursuit à travers ses disciples. Cette vision d'ailleurs sera suivie d'autres (18, 9 ; 26, 16), alors que les apparitions des quarante jours ne semblent pas pouvoir se reproduire, la reconnaissance étant désormais acquise.

Cette reconnaissance passe par une différence. Jésus ressuscité, même lorsqu'il reproduit devant les siens les gestes d'autrefois, lorsqu'il mange devant eux (*Luc* 24, 42), qu'il marche avec eux (24, 15) et partage le pain (24, 31), n'est pas le même devenu méconnaissable par un déguisement quelconque. Il est le même, comme ils ne l'avaient jamais vu, parce que leurs yeux étaient restés fermés (24,15) et ne le connaissaient pas encore. Durant sa vie, et bien qu'il fût tout le temps avec eux, ils ne le connaissaient encore que du dehors,

et comme des étrangers (cf. *Jean* 14, 9). La Résurrection fait paraître à leurs yeux le vrai Jésus, celui qu'ils n'avaient pas su voir. Non pas un autre que leur Maître, et celui-ci reproduit à dessein les gestes et les comportements d'avant la mort, mais leur Maître dans son identité profonde, dans sa personnalité pleinement révélée.

C'est pourquoi le témoignage qu'ils rendront au Ressuscité, qu'il s'agisse des Douze ou de Paul, ne portera pas seulement sur le fait de la Résurrection, d'un mort reparu vivant, mais sur la personne même de Jésus, qui ne se définit que par sa relation à Dieu. Celui qu'ils ont vu, c'est « le Seigneur et le Christ » (*Actes* 2, 36), « le Saint et le Juste, le Prince de la vie, le Serviteur et le Messie de Dieu » (3, 13.14.18.26), « le Sauveur d'Israël » (5, 31), « le Fils de Dieu » (13, 33 ; cf. 9, 20).

C'est dire que leur expérience ne peut se réduire à un constat. A vrai dire, il ne se place pas sur le terrain des vérifications positives. S'ils affirment avoir vu le Seigneur, ils ne songent pas à le décrire, à mentionner les détails et les précisions qui permettraient d'authentifier leurs dires. Rien de moins satisfaisant pour un enquêteur, si minces que fussent ses exigences, que la relation qu'ils donnent de leur expérience. Tout ce qu'ils savent dire est de répéter « nous sommes témoins » (*Actes* 2, 32 ; 3, 15 ; 5, 32 ; 10, 41 ; 13, 31). Quel juge, quel historien se tiendrait satisfait de pareille affirmation ?

C'est que ce témoignage n'est pas celui d'une situation privilégiée, d'une compétence indiscutable, d'une impartialité insoupçonnable, d'une autorité reconnue. Ces hommes manquent de tout ce qui qualifie le témoin dans une affaire à élucider l'absence d'un intérêt quelconque, une position d'objectivité. Ils sont eux-mêmes totalement engagés, et ils ne peuvent fournir d'autres preuves que leur parole. Sur quoi espèrent-ils la fonder ?

Sur le fait que précisément leur parole n'est pas d'eux, et que leur témoignage n'est que l'attestation d'un Autre. S'ils étaient eux-mêmes des témoins indiscutables et s'ils pouvaient apporter des preuves décisives, alors la Résurrection serait une donnée vérifiable, un fait positif, empiriquement assuré. Mais elle ne nous sortirait pas de notre monde, elle ne serait qu'un accident incompréhensible dans la série des phénomènes, un fait de plus à ranger dans la série des faits inexplicables. Elle ne nous apprendrait rien sur Dieu, elle ne changerait rien au destin de l'homme. Le témoignage de Pierre et de Paul est d'un autre ordre, il est la révélation d'un mystère, il annonce le salut de l'humanité.

L'épisode où paraît le plus nettement la nature de ce témoignage est la comparution de Pierre et de Jean devant le Sanhédrin, où la police du Temple les a amenés parce qu'en guérissant un infirme qui mendiait à la Belle Porte, ils avaient provoqué un attroupement suspect (*Actes* 4, 1-14). Le récit de cet interrogatoire est calqué sur celui du procès de Jésus (*Luc* 22, 66-71). Parmi les membres du tribunal, sont cités Hanne et Caïphe (*Actes* 4, 6), les grands prêtres qui avaient joué un rôle décisif dans le procès de Jésus (*Jean* 18, 13-27). Or, c'est dans la cour du palais de Hanne que Pierre, par trois fois, avait renié Jésus (*Luc* 22, 54-62 ; *Jean* 18, 15-27). Pierre se trouve donc sinon dans le lieu même - les textes ne permettent pas d'aller jusqu'à ces précisions - mais en tout cas dans la situation de Jésus au moment de son arrestation. A cette époque, Pierre était dans la cour du palais, à quelques pas de celui qu'il était en train de renier,

après lui avoir juré fidélité (*Luc 22, 33*). Aujourd'hui, Jésus n'est plus visible et Pierre est laissé à lui-même. Beaucoup sans doute, parmi ceux qui sont là, savent l'histoire de cette nuit-là, et lui-même ne peut l'oublier.

Et voilà que le renégat de Pâques, le Galiléen affolé par les interpellations des gardes et des servantes; se trouve affronté au Conseil Suprême, aux plus hautes autorités de son peuple. Il ne se contente pas de répondre aux interrogatoires, il prend l'offensive et dénonce les responsabilités de ses juges : « Vous l'avez crucifié, Dieu l'a ressuscité » (*Actes 4, 10*). Faut-il dire que Pierre n'est plus le même ? Ce ne serait guère vraisemblable, et ce n'est pas la perspective du texte. Celui-ci souligne au contraire que le même Pierre qui - avait renié Jésus est maintenant capable de soutenir sa cause devant un tribunal, et de risquer la mort pour le nom de Jésus. Or il n'a d'autre argument à produire que son « nous sommes témoins », car personne, en dehors de ses disciples, n'a vu le Ressuscité.

TEL est le témoignage apostolique sur la Résurrection : la présence d'une force qui ne vient pas de l'homme, de son courage ou de son habileté, mais d'en haut. Cette force est capable de faire tenir aux disciples de Jésus, en l'absence visible de leur Maître, le rôle et l'attitude qu'avait celui-ci devant la mort. Cette force ne peut venir que de Dieu, mais il faut qu'elle vienne aussi de Jésus, puisqu'elle donne à des hommes les traits de Jésus. Si Jésus -est capable de donner aux hommes la force de Dieu, son Esprit Saint, et si cet Esprit fait agir comme Jésus, c'est que, venant de Dieu il est donné par Jésus à ceux qui se réclament de son Nom. Tel est le témoignage rendu par les apôtres : « Ce Jésus, que vous, vous aviez crucifié, Dieu l'a fait Seigneur et Christ, nous tous en sommes témoins. Exalté par la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez » (*Actes 2, 32-36*). Ils disent: nous l'avons vu. Mais la force de leur parole est qu'ils se donnent eux-mêmes à voir et à entendre.

Jacques GUILLET, s.j.

Jacques Guillet, né en 1910, ordonné prêtre dans la Compagnie de Jésus en 1945. Professeur d'Écriture Sainte aux Facultés du Centre Sèvres à Paris. Dernier ouvrage publié: *La foi de Jésus-Christ*; Desclée Éditeurs, 1980.

Antonio M. SICARI

Vers la Résurrection par l'eucharistie

C'est notre propre résurrection qu'annonce la Résurrection du Christ. Et c'est essentiellement l'Eucharistie qui nourrit, dans l'Église, la vie ressuscitée reçue au baptême.

SI les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité; et si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi; vous êtes encore dans vos péchés.» Telle est l'argumentation de saint Paul, lorsqu'il écrit aux Corinthiens (*1 Corinthiens 15, 16*). Elle nous laisse tout surpris, car nous aurions imaginé que c'est plutôt l'inverse qu'il faut déduire : « Si le Christ n'est pas ressuscité, nous ne ressusciterons plus non plus; mais puisque le Christ est ressuscité... ». Auquel cas tout le poids de la preuve retomberait sur l'analyse historique d'un événement effectivement survenu, dans la mesure où il est possible de le cerner et de le garantir (1).

Ce dont les Corinthiens semblaient douter, au contraire, n'était pas tant de la Résurrection du Christ que de celle de leurs morts : quand bien même on ne remet plus en question le fait que Lui – fils incarné de Dieu – soit ressuscité, il ne s'ensuit pas encore que tous les morts doivent ressusciter.

En effet, si, l'on y songe, pourquoi donc devrions-nous ressusciter nous aussi ? Ce n'est pas d'aujourd'hui que la théologie s'est souciée de fournir une réponse : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême dans la mort... afin que nous vivions, nous aussi, dans une vie nouvelle. Car si c'est un

(1) Pour ce qui est de la polémique sur « l'historicité » de la Résurrection du Christ, nous partageons simplement ce simple jugement : « Si, par le mot "historique" on entend indiquer un événement effectivement arrivé, qui a une réalité en soi et non seulement dans les expériences subjectives d'une personne ou d'un groupe, il est tout à fait certain que la Résurrection du Christ mérite cette qualification. Si, par le mot "historique" on entendait au contraire un fait qui se situe purement et simplement dans les limites de l'événement humain et puisse être cerné et prouvé par les forces cognitives de l'homme, sans autre aide, alors l'attribution de ce terme à la Résurrection de Jésus serait impropre. Son mystère en effet transcende l'histoire et son intelligence est un don qui vient d'en-haut. Toutefois, il faut toujours se rappeler que l'homme ordinaire utilise habituellement les deux catégories de l'"exister" et du "non-exister" et s'en tient à ces deux termes : pour lui un fait a existé ou n'a pas existé. C'est pourquoi refuser la qualification d'"historique" à la Résurrection du Christ par amour de l'exactitude terminologique peut engendrer des équivoques extrêmement insidieuses pour la vérité, et donc pour le salut » (G. Biffi, *Io Credo*, Milan, 1980, 22).

même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable... Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui » (*Romains* 6, 4-8).

Il est dommage (même si c'est inévitable) que les rites et les usages actuels fassent ressortir avec moins d'évidence le signe de mort et résurrection dans le baptême, comme c'était le cas, au contraire, dans l'ancien temps, lorsque le néophyte descendait dans l'obscurité et dans les entrailles de la terre pour avoir accès, non à un sépulcre, mais à la fontaine baptismale et s'y plonger totalement – pour pouvoir ensuite remonter, purifié, renouvelé et comme ressuscité, des entrailles de la terre vers la Lumière.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons y suppléer par l'imagination et voir tout le symbole renfermé dans le geste de l'eau versée, sans qu'il s'y attende, sur la tête de l'enfant en larmes : en ce geste, l'homme – même s'il vient de naître – meurt et ressuscite. Au fond, il suffit que le signe puisse figurer la grâce qu'il transmet de manière efficace: Nous savons ainsi que, dans le baptême, notre humanité a, été radicalement greffée sur Son humanité mourante et ressuscitante. A son tour, cette vérité en appelle une autre, plus radicale encore et universelle, même si elle est plus cachée : déjà dans l'Incarnation, en assumant notre nature humaine et en la possédant, le Verbe de Dieu a d'une certaine manière assumé tout le genre humain et le mêle tout entier à son aventure personnelle.

Doctrines ininterrompues que celle-ci, des Pères jusqu'au Concile Vatican II et à Jean-Paul II : *Avec l'incarnation, le propre Fils de Dieu s'est uni d'une certaine façon à chaque homme* (Gaudium et spes 12 ; *Redemptor hominis* 8 et 13). Chaque homme a été englobé dans le mystère de la Rédemption et avec chacun le Christ s'est uni à jamais, à travers ce mystère (*Redemptor hominis* 13).

Ainsi, d'un côté le baptême signifie et réalise ce lien entre la vie - mort - Résurrection du Christ et la vie - mort - résurrection du fidèle ; de l'autre, toutefois, le seul fait d'appartenir à la famille humaine, le fait d'être « l'un des quatre milliards d'hommes vivant sur notre planète, à partir du moment où il vient à être conçu dans le sein maternel », rend opérant ce mystère, et nous pouvons encore en élargir le rayon jusqu'à la circonférence maximale de l'histoire dans sa totalité.

D'ailleurs il a été annoncé depuis le commencement que « si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts » (*2 Corinthiens* 5, 14), et que c'est pour la vie de tous qu'Il a été sacrifié.

Nous nous trouvons ainsi au cœur du mystère : au cœur du monde où bat et bouillonne pour tous le sang du Christ.

A cela, pourtant, il faut que la théologie et les théologiens fassent bien attention : il suffit de perdre de vue ce cœur, un seul instant, pour devenir laxiste.

Il suffit de se placer psychologiquement à la périphérie – parmi ceux qui, pour quelque raison que ce soit, se trouvent objectivement et historiquement le plus loin du Christ, mais unis cependant à Son mystère rédempteur de par leur seule condition d'homme –, et l'on aura l'impression d'avoir une pensée missionnaire, d'une ampleur théologique transcendante ; mais on finira

tout doucement par douter de la nécessité aussi bien de la foi que du baptême et que de l'Église elle-même.

Car c'est un trait de la fragilité de l'esprit humain que de ne pas réussir à contempler l'universel sans rendre le particulier insignifiant. C'est pourquoi il faudra, pour parler du mystère de la mort et résurrection de chaque homme, s'arrêter (psychologiquement et par la voie de l'expérience) au centre ; à ce centre tout à fait particulier où le lien avec la mort et Résurrection du Christ se constitue le plus comme étant littéralement rivé à l'homme. *Et le centre possède suffisamment de « charité » pour rejoindre, dans son affection, toute périphérie.*

Mais le centre d'une telle plénitude n'est pas même le baptême : celui-ci est sans aucun doute la racine ; il marque l'objectivité ontologique de la greffe et du lien, de mort à mort et de vie à vie ; mais ce n'est pas encore le constant écoulement de la vie.

Le centre, c'est l'Eucharistie

A qui veut savoir comment le chrétien peut penser et vivre le mystère de la mort et résurrection, il faut renvoyer en dernier ressort au mystère eucharistique. Certainement, tout croyant vit tout le rapport avec le Christ comme « appartenance », « greffe », « conformation », « configuration », « concorporation ». En effet, tous les mots les plus beaux (que l'homme tire en partie de son expérience conjugale) qui suggèrent la fusion de deux êtres dans la vie et dans la mort – et au-delà de la mort – peuvent être utilisés pour décrire la vie nouvelle de ceux qui « ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour Celui qui est mort et ressuscité pour eux » (*2 Corinthiens* 5, 15). Ceux-ci sont « comme vivants revenus de la mort » (*ibid.* 6, 13). « Ils ont été crucifiés avec le Christ et ce ne sont plus eux qui vivent, mais le Christ qui vit en eux » (*Galates* 2, 20). « La vie, c'est le Christ » (*Philippiens* 1, 20) ; notre « vie est cachée avec le Christ en Dieu » (*Colossiens* 3, 3). C'est pourquoi « nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même ; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur » (*Romains* 14, 7).

En conséquence, celui qui croit « ne verra jamais la mort » (*Jean* 8, 51). Et pourtant il continuera à mourir, et devra sans cesse faire mourir « en soi ces « oeuvres du corps » » (*Romains* 8, 13) qui lui appartiennent cependant.

Même ceux qui suivent le Christ de plus près, plus que les autres, apparaîtront « comme gens qui vont mourir » (*2 Corinthiens* 6, 9), comme étant « continuellement livrés à la mort », comme si « la mort faisait son oeuvre en (eux) » (*ibid.* 4, 12).

Pour le croyant, tout s'est déjà résolu dans la mort du Christ et dans sa Résurrection, et cependant tout doit encore mourir (de la mort du « vieil homme » à la mort physique la plus pénible). Saint Anastase, évêque d'Antioche, disait que cette espèce de délai « parut bon au Père des siècles pour que le don demeure stable et ne redevienne pas précaire par la faute des folies infantiles de notre cœur ». Et c'est pourquoi « l'oeuvre du projet divin n'est pas encore achevée » (*Discours* 5, « Sur la Résurrection », PG 89, 1358-59, 61-62).

TOUT cela pousse à retourner à l'Eucharistie. C'est le splendide discours de Capharnaüm qui est le vrai discours évangélique sur la « méthode : de notre résurrection. Il est avant tout nécessaire – pour l'utilité du lecteur – de réorganiser les affirmations du chapitre 6 de *saint Jean* (qui procède avec un regard contemplatif, se saisissant de son objet en plusieurs fois, et le mettant toujours mieux au point), selon notre façon de penser et de nous exprimer, dont l'exigence logique est désormais devenue une nécessité irrémédiable.

Nous obtenons ainsi cette série d'affirmations :

1. Le Père a la vie et la communique à travers le Fils. La vie, le Père la possède, dans sa totalité. Il envoie son Fils dans le monde et le Fils vit par Lui (v. 57). Le Père Lui donne tout et tout doit aller à Lui (v. 37). Le Fils est descendu du ciel pour faire la volonté du Père qui l'a envoyé (v. 38) ; c'est pourquoi Il ne rejettera rien (v. 37). En effet, la volonté du Père est que le Fils ne perde rien de ce qui Lui a été confié, mais le fasse ressusciter au dernier jour (v. 39). C'est-à-dire que la volonté du Père est que quiconque « vit et croit » dans le Fils ait la vie éternelle et soit ressuscité au dernier jour (v. 40). Seul le Père céleste peut attirer les hommes au Christ, lequel les ressuscitera : il faut, pour aller au Christ, se mettre à l'écoute du Père, se laisser enseigner par Lui (v. 46), sans quoi l'on se scandalise d'entendre le fils de Joseph dire qu'il est descendu du ciel (v. 41).

2. Le Père décide de donner aux hommes un pain vrai. C'est pourquoi le Père a marqué le Christ de son sceau et le Christ peut donner aux hommes un pain qui ne se perd pas (v. 27). Mieux, c'est le Père lui-même qui donne un pain vrai : un pain qui descend du ciel et donne la vie au monde (v. 32 ; v. 33), plus définitif que celui que Dieu avait donné à Son peuple autrefois, au temps du désert (v. 31-32). Avec la manne du désert on mourait (v. 49, v. 58) ; avec le pain que donne le Père, « celui qui en mange ne meurt pas » (v. 50).

3. Le pain de vie est le Christ lui-même. Le pain de vie donné par le Père est le Christ lui-même (v. 35 ; v. 48) : qui va à Lui n'aura plus faim et qui croit en Lui n'aura plus soif (v. 35). Il est ce pain descendu du ciel pour qu'on le mange et ne meure pas (v. 50). C'est pour cela que le Christ est un pain vivant, et qui mangera ce pain vivra à jamais.

4. Le pain est réellement la chair, et le sang du Christ. Plus proprement, le corps du Christ est pain : il faut manger Sa chair et boire Son sang, sinon « on n'a pas la vie en soi » (v. 53). Seul celui qui mange et boit a la vie et sera ressuscité (v. 54). Sa chair est vraiment une nourriture et Son sang vraiment une boisson (v. 55) : qui mange et boit demeure dans le Christ et le Christ en lui (v. 56). Qui mange le corps du Christ vit par Lui et est attiré en cette vie du Père par lequel le Christ vit (v. 57).

5. Conclusion. Voici le pain descendu du ciel : qui mange ce pain vivra à jamais.

ESSAYONS brièvement de commenter cette doctrine. La vie du Père s'épanche sur le monde et se communique aux hommes par l'intermédiaire du Christ, jusqu'à réussir à absorber aussi la fragile vie mortelle de Ses créatures : et c'est, pour celles-ci, la vie éternelle, la

résurrection. La méthode de cet épanchement est la vie incarnée du Fils qui se communique. Plénitude de la communication – et donc promesse royale de la résurrection – que l'offre du pain, d'un pain transsubstantié (comme a dit ensuite la théologie) dans le corps même du Christ.

Les voies par lesquelles le Christ lie son humanité à la nôtre, la sauve et la conduit à la résurrection sont multiples ; l'Eucharistie – le fait de se nourrir de Sa chair vivifiée et vivificatrice – exprime la plénitude du projet de Dieu.

Le Christ, en prenant la place de la substance du pain, « s'unit à nous aussi intimement que s'Il était le pain lui-même » (2) ; même – étant donné le changement – ce n'est plus nous qui opérons l'assimilation (comme cela se passait pour la substance du pain), mais nous qui sommes assimilés : « Ce n'est pas toi qui me changeras en toi, comme tu fais pour la nourriture de ta chair ; c'est toi qui seras changé en moi » (saint Augustin, *Confessions*, VII, 10, 16).

Le Christ « change l'aliment de notre corps en Son propre corps » et ainsi ce que nous devrions absorber en notre substance nous absorbe en la Sienne : au lieu de transformer le pain dans notre corps, nous sommes transformés dans le corps du Christ.

Et puisque c'est un corps immolé, nous aussi sommes immolés et participons au sacrifice : « Les fidèles... en participant au sacrifice de l'Eucharistie... offrent à Dieu la victime divine et eux-mêmes avec Elle » (*Lumen Gentium* 11).

Et puisque c'est un corps ressuscité, nous recevons « la médecine de l'immortalité » (Ignace, *aux Éphésiens*, 20, 2).

Ici pourtant, il ne s'agit pas de deux moments successifs. L'Eucharistie est essentiellement sacrifice (corps « donné » et sang « versé » : *Luc* 22, 19-20) et donc notre humanité est assimilée à celle du Christ au moment culminant de Son calvaire et de Sa mort. C'est ainsi que le chrétien, tous les jours, « meurt avec le Christ », « meurt dans le Seigneur » (*Apocalypse*, 14,13) et c'est pourquoi, tous les jours, il ressuscite (il est accueilli par le Père de la vie).

Mais, plus profondément encore, puisque le Christ est mort pour nous, en assumant notre condamnation et en supportant comme un agneau nos péchés, la mystérieuse alchimie qui transmue notre « mort » - condamnation en une « mort de la mort » (et donc nourriture, vie) continue à se produire dans l'Eucharistie.

C'est pour cette raison que le chrétien ne marche pas davantage à la mort qu'il ne marche vers la fin du monde : bien plutôt, il la laisse toujours plus loin derrière lui. Il croit que la mort est déjà vaincue et que la résurrection est littéralement déjà arrivée, parce qu'il prend au sérieux la centralité cosmicosalvifique du Verbe incarné.

C'est pourquoi il croit qu'il marche vers la Résurrection, et en vertu de celle-ci, et voit le monde comme un « laboratoire eucharistique » où sont traitées sans cesse la mort et la consommation de toutes choses.

Dans l'Eucharistie (et dans le monde), ce qui se voit est *pain consommé*, comme tout ce qui se corrompt, mais aussi comme nourriture qui donne la vie ; ce qui se passe dans les profondeurs mystiques (de l'Eucharistie, et donc du monde),

(2) M J. Scheeben, *Les mystères du christianisme*, tr. fr., Payot, Paris, 1958, 147 s.

c'est la mort du Christ qui absorbe en soi tout mourir humain et le restitue, prêt pour la résurrection – en un indivisible mouvement – au Père qui donne la vie, « sans rien laisser perdre » (*Jean* 6, 39).

Il faudrait ici souligner aussi, et tout particulièrement, l'activité vivifiante de l'Esprit Saint. C'est Lui qui « descend » sur la substance du pain et du vin (comme auparavant sur la Vierge), pour « continuer » le mystère de l'Incarnation : l'Esprit forme à partir du pain et du vin le même Corps du Christ qu'Il avait autrefois formé à partir du sein de la Vierge, et puisqu'Il Lui donne la forme d'un aliment, Il Le destine à la nourriture des corps des hommes « en sorte que le Verbe, en un certain sens, se fasse à nouveau homme dans chaque homme en particulier » (Scheeben). Et c'est encore l'Esprit qui, en habitant concrètement et pleinement le Corps du Christ, habite ceux qui sont assimilés à ce Corps. Ainsi, l'Eucharistie emplit les hommes de l'Esprit Saint et les réunit à la communion vivante de l'unique Esprit. De cette façon, l'Eucharistie construit l'Église comme communauté de ressuscités.

L'ÉGLISE est par conséquent témoin de la Résurrection, non pas tant parce qu'elle en transmet verbalement le souvenir et l'annonce, que parce qu'elle est dans le monde l'humanité dans son mouvement de résurrection eucharistique. Paradoxalement, plus l'Église rassemble de pécheurs et de « mortels » – à condition qu'ils se nourrissent en toute humilité et sincérité de l'Eucharistie – et plus elle est témoin de la Résurrection.

Certes, il faudra des oeuvres vives qui témoignent de la vie déjà ressuscitée des membres de ce corps ecclésial : mais, au regard de cette vie, il est facile de se tromper. Des oeuvres qui semblent signifier la Résurrection peuvent, à longue échéance, se révéler n'être que l'ultime soubresaut d'un corps moribond qui refuse de s'abandonner ; de la même façon qu'une apparence d'énergie renouvelée peut quelquefois tromper les parents qui sont au chevet d'un mourant, mais guère tromper le médecin qui y lit la fin imminente.

Au contraire, l'unique oeuvre dans laquelle l'Église peut reconnaître sa vitalité (sa résurrection en acte) sans crainte de s'abuser, c'est la charité :

Q se l'on fasse bien attention : non pas avant tout cette charité qui s'exprime dans l'activisme (sans quoi on tombe dans un cercle vicieux), mais la charité qui reconnaît l'unité ecclésiale vécue comme valeur première. C'est-à-dire qu'elle reconnaît le « fond du problème » : dans l'Eucharistie, objectivement, au-delà et avant toute division, nous sommes objectivement une seule chose, un seul corps, puisque nous sommes tous également assimilés. Toute oeuvre, charitablement, qui tend à démontrer cette unité radicale, démontre la Résurrection. Toute oeuvre, en revanche, qui ne se soucie pas de privilégier l'unité offerte par l'Eucharistie, ou la renvoie à une date « à fixer ultérieurement », ou tend à ne proposer comme idéal qu'un pluralisme triomphaliste, pointilleux et satisfait (ce qui est plus facile qu'on ne croit), est encore l'oeuvre du « vieil homme » qui ne veut pas mourir.

C'est pourquoi c'est en ce sens absolu qu'il faut en tout premier lieu prendre les paroles de saint Jean : « Nous savons, nous, que nous sommes *passés*

de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (*1 Jean* 3, 14).

L'autre homme, pourtant, n'est pas un frère parce qu'on l'aime ; mais on l'aime, plutôt, parce qu'il *est* un frère : l'Eucharistie est la gardienne de cette propriété et la revendique et, pour cette raison, fait de l'amour le dévoilement de la résurrection en acte.

NOUS aimerions conclure en citant quelques vers de l'un des plus beaux cantiques de saint Jean de la Croix : celui de « *L'Ame qui se réjouit de connaître Dieu par la foi* ». C'est le chant de qui sait découvrir dans l'Eucharistie la source même de la vie, « même s'il est dans la nuit » :

*« Cette éternelle source est cachée
en ce pain vivant pour nous donner la vie,
même s'il fait nuit.*

*Cette source vive à laquelle j'aspire,
en ce pain de vie je la vois
même s'il fait nuit. »*

Antonio M. SICARI, o.c.d.
(traduit de l'italien par Christel Mouilleron)
(titre original : « Eucaristia e Risurrezione »)

Antonio M. Sicari, né en 1943. Prêtre en 1967. Appartient à l'ordre des carmes déchaussés. Docteur en théologie, licencié en sciences bibliques. Membre de la rédaction italienne de la revue *Communio*. Publications : *Luomo di fronte alla Gelosia di Dio (Matrimonio e verginità nella rivelazione)*, Jaca Book, Milan, 1978 et *Chiamati per, nome (la vocazione nella Scrittura)*, *ibid.*, 1979.

Louis ROY

La méthode théologique de Bernard Lonergan

En complément au numéro : « qu'est-ce que la théologie ? », un aperçu de la méthode originale du jésuite canadien Bernard Lonergan : un vaste effort de systématisation pour prendre en compte à la fois le passé, le présent et l'engagement personnel du théologien.

N É en 1904, le théologien canadien Bernard Lonergan a consacré sa vie à élucider les exigences intellectuelles qui découlent du fait que les chrétiens habitent un monde en transformation. Aux yeux de ce penseur, le problème de base de l'Église, avant et après Vatican II, ne se ramène pas à une question de structure ou de pouvoir ; ce n'est pas non plus une crise de la foi dans son aspect expérientiel. L'enjeu actuel, pour le christianisme, c'est plutôt de renouveler sa compréhension de lui-même, en regard des profonds changements scientifiques, sociaux et culturels qui se sont produits depuis le début des temps modernes. Cet ajustement en matière d'expression de ses croyances (1) n'est évidemment pas un phénomène nouveau dans l'histoire du catholicisme. L'inédit de notre situation tient cependant à des phénomènes tels que l'essor de la méthode scientifique, l'accent que les philosophies modernes ont mis sur la subjectivité, l'émergence d'une conscience à la fois historique et internationale, le primat de l'engagement responsable dans un monde à refaire (2). Ces facteurs, que nous reprendrons un à un dans les quatre sections de notre article, ont déjà grandement influencé le travail des théologiens, qui devient de plus en plus varié et complexe. Mais pour qu'il y ait une interaction rigoureuse et féconde entre leurs divers apports, les praticiens de la théologie ont besoin d'une méthodologie d'ensemble qui leur permette de situer leurs contributions et de reconnaître avec précision leurs limites. C'est ce que leur offre Lonergan dans son ouvrage : *Pour une méthode en théologie* (3). Essayons de présenter quelques traits saillants de la méthode qu'il propose, en les rattachant aux phénomènes que nous venons d'énumérer, sans toutefois prétendre qu'il s'agit d'une liste exhaustive.

(1) Voir B. Lonergan, « Belief: Today's Issue » dans *A Second Collection*, Londres, Darton, Longman & Todd, et Philadelphie, Westminster Press, 1974, 87-99.

(2) Lonergan a fréquemment souligné divers facteurs culturels qui constituent un défi pour une théologie contemporaine. Voir « Introduction » à B. Lonergan, *Les voies d'une théologie méthodique* (*Exitis théologiques choisis*), Montréal, Bellarmin, et Paris, Desclée, 1981. VTM dans les citations à venir.

(3) Montréal, Fides, et Paris, Cerf, 1978. MT pour les citations.

Une théologie resituée dans l'ensemble du savoir

Tout lecteur qui a quelque peu fréquenté Lonergan n'a sans doute pas manqué d'être frappé par l'attention que ce dernier accorde au sujet connaissant (4). Il y a là plus qu'un intérêt personnel qui se rattacherait à l'adage socratique : *rc Connais-toi toi-même* ». Pour notre auteur, en effet, une théologie qui veut correspondre pleinement aux exigences épistémologiques les plus sérieuses de notre temps, doit absolument s'engager dans ce **passage à l'intériorité** qui caractérise le tournant qu'a pris la philosophie moderne. La raison de ce virage tient à l'essor de la méthode scientifique, qui a permis à un grand nombre de disciplines de se délimiter un champ dans l'ensemble du savoir et qui demande que la théologie redéfinisse au plus tôt la manière dont elle accède à son objet. Les sciences de la nature et de l'homme, en effet, après avoir élaboré des procédés qui favorisent l'examen de toutes les données des sens et de la culture, forcent la philosophie et la théologie à explorer plus rigoureusement cette région intérieure de l'existence humaine où elles trouvent leurs données propres. Dès lors, le rôle spécifique de la philosophie consiste à nous fournir un compte rendu de ce que Lonergan appelle la première intériorité, à savoir les événements fondamentaux qui constituent la connaissance, l'action et l'amour ; la théologie, elle, s'efforcera de situer par rapport aux autres champs de la culture ce que notre auteur appelle la seconde intériorité, à savoir cet aspect de l'expérience qui consiste à s'ouvrir à la transcendance en accueillant un amour transmondain et un sens ultime (5).

Au point de départ de la méthodologie lonerganienne, la philosophie rend le service irremplaçable de différencier les domaines où s'exerce l'activité de l'être humain. Le premier de ces domaines s'appelle le sens commun, ce savoir pratique et concret que développe une collectivité en rapport avec les tâches du quotidien. Le deuxième domaine est la théorie, qui provient du souci de comprendre systématiquement les multiples aspects de la réalité. Aux yeux de Lonergan, les oeuvres d'Aristote et de Thomas d'Aquin représentent de grandes réalisations théoriques antérieures à la distinction formelle entre science et philosophie ; elles ont toutefois été mises en question, à partir du XVIII^e siècle, par une méthode scientifique désireuse d'expliquer toutes les données sensibles observables. C'est ainsi que les philosophes des temps modernes se sont trouvés devant la nécessité d'affronter d'abord l'apparente contradiction entre d'une part le type de vision des choses caractéristiques du sens commun et d'autre part l'explication scientifique des mêmes phénomènes perçus, puis d'établir le bien-fondé de ces deux domaines en montrant que chacun d'eux constitue une approche intelligente et utile du réel. Pour ce faire, on devait approfondir le fonctionnement pluriforme de l'esprit humain, c'est-à-dire explorer la première intériorité pour en dégager une connaissance ordonnée de soi (6). La thématique d'une telle connaissance permet non seulement de différencier la conscience cognitive en divers domaines, – sens commun, théorie, première intériorité, seconde intériorité ou religion, érudition et art (7) – , mais aussi de jeter les bases d'une « *méthode transcendante* », dont la portée universelle se retrouve en toute entreprise de connaissance et qui se définit

(6) L'auteur a expliqué l'importance de cette attention dans « The Subject », *A Second Collection*, 69-86. A noter que le sujet connaissant est vu comme une partie du sujet agissant.

(7) Au sujet de la première intériorité, voir MT, 102-103 et 295-299 ; en ce qui concerne la seconde intériorité ou le domaine de la transcendance, 303-304.

(8) C'est ce qu'on trouve dans B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, New York, Philosophical Library, et Londres, Longmans, 1957 ; éd. de poche, Harper and Row, 1978.

(9) Voir MT, 100-104 et 310-315. Nous reviendrons à l'érudition au cours de notre troisième section. Quant à l'art, Lonergan le considère comme un mode irremplaçable d'approche et d'expression de la réalité, y compris de la réalité religieuse (voir MT, 77-81, 90-91, 134, 312) ; de plus, en examinant ce qu'il écrit de l'appréhension et de l'expression symboliques, on peut noter qu'elles recoupent en partie le domaine de l'art, même si elles relèvent en premier lieu du sens commun (voir MT, 81-87, 137, 346-347).

comme « un schème normatif d'opérations susceptibles d'être reproduites, reliées entre elles et qui donnent des résultats cumulatifs et progressifs »(8).

Cette méthode transcendantale n'est cependant qu'une partie de la méthode théologique, à laquelle elle fournit son élément anthropologique, mais pas son élément religieux. Celui-ci relève de l'ouverture humaine à la transcendance, que Lonergan appelle aussi l'accès à la seconde intériorité ou la conversion religieuse, et dont nous reparlerons dans notre prochaine section. Contentons-nous pour le moment de préciser que les découvertes proprement religieuses, si elles s'avèrent ineffables pour autant qu'on demeure dans ce « nuage d'inconnaissance » qui nous voile Dieu, deviennent néanmoins communicables lorsqu'elles sont formulées et transmises (9). Cette communication consiste à véhiculer des significations en les incarnant dans des données tangibles (personnes, événements, paroles, oeuvres d'art...). Le fait que ces données soient porteuses de significations humaines les différencie de celles que recueillent les sciences de la nature ; la théologie se situe ainsi du côté des sciences humaines et ne peut manquer d'utiliser leurs apports. Elle partage avec les sciences religieuses un intérêt pour les symboles qui sont en rapport avec le sens ultime ; si elle coïncide partiellement avec ces dernières lorsqu'elle reçoit les données des traditions religieuses, elle s'en distingue pourtant en ceci qu'elle va jusqu'à prendre position sur la vérité des significations préalablement interprétées et interreliées. Pour reprendre une métaphore de Lonergan, « les théologiens tâchent de discerner s'il y a quelque feu réel derrière la fumée des symboles utilisés dans une religion ou l'autre » (10).

C'est en regard de cette redéfinition méthodologique de la théologie que peut se comprendre l'appui accordé par Lonergan à l'anthropocentrisme de Rahner (11), bien que leurs contextes philosophiques soient distincts. Cet anthropocentrisme n'entraîne pas l'élimination de tout discours sur Dieu, mais il veille à ce que ce discours soit systématiquement assorti d'une expression parallèle en termes de réalités humaines. Le caractère anthropocentrique de l'entreprise théologique est plus qu'une question de connaissance analogique des réalités divines en référence à des êtres finis, car il vise à aller au-delà de ce statut épistémologique déjà reconnu par les grands penseurs chrétiens du passé. Il s'agit, en effet, de parler de Dieu en indiquant du même coup ses relations avec l'humanité, en l'approchant à travers les répercussions de sa grâce dans les consciences humaines. C'est dire que, dans l'ordonnance d'une telle théologie, l'angle de vision ne sera plus celui d'un cadre cosmologique et d'un récit descriptif, mais se focalisera sur la signification religieuse offerte à des esprits humains. Certes on respectera le langage symbolique dans lequel se présente la révélation, mais on effectuera une réinterprétation qui permettra de n'être pas dominé par la logique propre à ce langage. Cela demandera un contrôle méthodique de la signification, basé sur une différenciation des divers niveaux d'expression (12).

Ainsi, comme Thomas d'Aquin avait situé la théologie de son temps par rapport à la foi et aux divers modes de connaissance explorés par Aristote, de même Lonergan resitue la théologie dans l'ensemble du savoir contemporain : sens commun, théorie (comprenant les sciences de la nature et les sciences humaines), philosophie (centrée sur la première intériorité), religion (seconde intériorité ou transcendance), érudition (comprenant l'histoire et les sciences religieuses) et art.

(8) MT, 18.

(9) Dans MT, 134-138, on trouvera des éclaircissements sur le rôle de la première intériorité, qui permet de situer la parole religieuse à la jonction de la sphère de la transcendance et des divers domaines où les significations s'expriment.

(10) a La genèse des méthodes s, ch. 8 de VTM ; en ce qui concerne les rapports entre théologie, sciences religieuses et sciences humaines, voir la 3^e partie de VTM, intitulée *Théologie et sciences humaines*.

(11) Voir e L'avenir du christianisme s et s La théologie et l'avenir de l'homme », dans VTM, ch. 3 et 6.

(12) A propos du mythe, notamment du mythe cosmologique, ainsi que du langage primitif, voir MT, 109-114 ; à propos d'un contrôle méthodique des catégories théologiques, voir 332-333 ; et à propos des divers modes d'expression religieuse, voir 310-321.

Une subjectivité en quête d'objectivité

Quand on reconnaît, d'une manière assez augustinienne d'ailleurs, que la religion s'enracine dans la seconde intériorité, on peut se poser deux questions. La première concerne l'objectivité doctrinale. Cette priorité accordée à l'expérience religieuse interne nous conduit-elle à négliger les vérités qui nous sont médiatisées par des personnes, des paroles et des événements extérieurs à nous ? La seconde question soulève un problème de discernement et de vérification : à quelles conditions l'expérience aussi bien communautaire que personnelle des théologiens est-elle authentique ?

• Faut-il s'inquiéter de voir un penseur de la trempe de Lonergan prendre appui sur la subjectivité et faut-il craindre que ce point de départ ne conduise inéluctablement à s'enfermer dans un subjectivisme plus ou moins prononcé ? En réalité, tout dépend de la manière dont on exerce cette subjectivité (13). Si cette dernière ne se fie qu'à ce qui a du sens et de la valeur pour elle-même, ou encore si elle se confine à la mentalité de son milieu, ce dernier constituât-il un mouvement intellectuel de qualité, il est probable qu'elle ne saura admettre pleinement l'autorité d'une révélation. En revanche, si cette subjectivité obéit à sa tendance foncière qui consiste à viser une connaissance objective (14), elle s'avère alors une intentionnalité capable de s'ouvrir à des données qui diffèrent de son propre vécu, de reconnaître la valeur des croyances religieuses et d'assimiler, grâce à ces dernières, les vérités transmises par tradition (15).

Pour Lonergan, l'objectivité véritable est le fruit d'une subjectivité authentique, qui échappe progressivement aux pièges du subjectivisme en s'efforçant d'obéir aux préceptes transcendants : sois attentif, sois intelligent, sois rationnel, sois responsable, sois en amour. D'autre part, cette même obéissance aux exigences innées de l'esprit nous permet de démasquer l'illusion de l'objectivisme, que Lonergan appelle le réalisme naïf et qui s'imagine pouvoir accueillir la révélation sans jeter un regard critique sur la manière dont il se l'approprie et sans se confronter sérieusement aux questions et aux perceptions religieuses qui proviennent d'approches différentes de la sienne. Alors que l'objectivisme se réduit en fait à un subjectivisme déguisé dans lequel les options théologiques sont commandées par des convictions personnelles et collectives insuffisamment explicitées, l'objectivité intégrale, ne s'acquiert que peu à peu, moyennant une longue réflexion et une laborieuse recherche. Elle met en œuvre ce que notre auteur appelle une méthode empirique généralisée (16), dont l'ouverture et la rigueur remèteront peut-être à la théologie la crédibilité qu'elle possédait naguère dans les universités médiévales. Cette méthode empirique favorise, en effet, un travail multidisciplinaire qui tend à une objectivité sans cesse à reconquérir via l'attention à toutes les données susceptibles d'éclairer le phénomène religieux, l'effort pour en comprendre le sens, le souci de vérifier les hypothèses de compréhension et le dialogue destiné à élucider les valeurs et les positions qui sous-tendent la façon dont les chercheurs réagissent face aux données, aux significations et aux vérifications. L'objectivité

(13) A ce sujet, pour saisir la différence épistémologique entre un Lonergan et un Schleiermacher, par exemple, voir D.F. Ford, a *Method in Theology* in the Lonergan Corpus a, dans P. Corcoran, éd., *Looking at Lonergan's Method*, Dublin, The Talbot Press, 1975, 11-26, surtout 14-17.

(14) Dans l'article cité à la note précédente, Ford nous fait remarquer à quel point le treizième chapitre d'*Insight* qui présente la notion d'objectivité, s'avère décisif à cet égard ; voir aussi MT, Index des matières, « Objectivité ».

(15) Le rôle des croyances est souligné dans *Insight* 703-718 et dans MT, 57-63.

(16) La méthode empirique généralisée est le déploiement de la méthode transcendantale dans tous les champs du savoir. Voir MT, 39, 407-410 ; également a La connaissance religieuse » et e La genèse des méthodes s, ch. 7 et 8 de VTM.

théologique est donc un résultat auquel on tend grâce à un labeur d'équipe et à un ensemble de dispositions personnelles et communautaires (17).

• La seconde question soulevée par le fait que la théologie lonerganienne part de la subjectivité, met en cause ces dispositions personnelles et communautaires que nous venons de mentionner : à quelles conditions sont-elles authentiques ? Si l'on ne peut trouver une garantie suffisante de vérité théologique dans la volonté sincère de s'approprier le plus objectivement possible les données religieuses qui proviennent de la tradition, il faut trouver un moyen de remédier aux distorsions personnelles et communautaires qui affectent ce mouvement d'appropriation. Cette médecine exigeante, Lonergan la décrit comme une triple conversion : intellectuelle, morale et religieuse.

La condition la plus importante pour faire de la bonne théologie, c'est d'être entré dans un processus de **conversion religieuse**. La phrase-clé de l'Écriture qui présente cette grâce nous vient de *l'Épître aux Romains* : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (5, 5). Lonergan ne cesse de citer ce verset lorsqu'il évoque cet état si radical qui consiste à « *s'abandonner de manière totale et permanente, sans condition, sans restriction et sans réserve* » (18) à un amour transmondain de nature à changer entièrement la finalité d'une existence et à rendre possible un regard de foi capable de discerner la valeur inappréciable de ce qu'offre la révélation.

Une fois engagée, la conversion religieuse vient en aide à la **conversion morale** et lui donne une vive impulsion. Cette deuxième forme de conversion, en effet, « *amène une personne à changer le critère de ses décisions et de ses choix en substituant l'adhésion aux valeurs à la recherche des satisfactions* » (19). Un profond respect et une ferme intention de promouvoir les valeurs qui s'imposent en toutes circonstances, s'installent peu à peu chez un individu qui grandit en qualité éthique à travers ses réalisations et ses défaillances. Dans le cas du théologien, ces dispositions le conduisent à une solidarité et une clairvoyance accentuées en face des situations et des problèmes moraux tant individuels que sociaux.

Enfin, la conversion religieuse favorise également la **conversion intellectuelle**, par l'intermédiaire des croyances révélées auxquelles elle ouvre une personne. Ces croyances orientent en effet l'intelligence vers une vision réaliste-critique de l'homme, du monde, de l'histoire et de Dieu, et l'aident à échapper • à des conceptions épistémologiques et métaphysiques erronées, qu'elles soient réductionnistes ou idéalistes, qui tronquent les réalités de la foi. Lonergan ne cache pas que cette dernière sorte de conversion est plus rare que les deux précédentes. Il soutient pourtant qu'elle doit exister soit comme attitude intellectuelle latente chez le croyant, soit comme appropriation explicite de ses facultés cognitives chez le théologien (20).

Ainsi, tout au long du travail théologique, l'influence de cette triple conversion intervient pour guider les praticiens et les aider à voir clair dans le dédale des idées et des contextes à travers lequel ils cherchent la vérité. En fait, Lonergan prévoit même qu'une fonction de là théologie, la cinquième, qu'il appelle l'explicitation des fondements, permettra de tirer au clair les conséquences de la triple conversion avant d'entreprendre une élaboration doctrinale et systématique. Comme on le constate, des conditions à la fois précises et complexes règlent l'accès de la subjectivité à une objectivité théologique véritable.

(17) Remarquons qu'il s'agit ici de l'objectivité théologique, qui est postérieure à l'objectivité religieuse. A notre avis, cette dernière, qui trouve son fondement dans la conversion religieuse, constitue la première condition de l'objectivité théologique.

(18) MT, 275.

(19) MT, 274.

(20) Voir à ce sujet MT, 272-274 et 278, et « Les origines du réalisme chrétien », ch. 10 de VTM.

Une conscience historique

Les chrétiens vivent actuellement dans un monde d'opinions contradictoires affectant tous les aspects de la réalité humaine. L'énorme quantité d'informations qui découlent des expérimentations, enquêtes et hypothèses scientifiques, et le volume massif de données historiques déversées par les universités, écoles et mass-média bouleversent notre univers mental, favorisent les modes intellectuelles, les choix et les accents arbitraires dans le domaine des idées et engendrent des solutions à saveur relativiste. Face à ce problème majeur, une saine méthode théologique peut nous aider à retrouver une communion doctrinale à la fois souple et ferme.

En ce qui concerne la souplesse de cette communion doctrinale, Lonergan admet le bien-fondé des variations en matière de pensée religieuse à travers les âges. Il nous invite même à abandonner une conception classique et normative de la culture qui tient celle-ci pour universelle et permanente et qui considère les changements comme purement accidentels par rapport à une nature humaine invariante. Il nous incite à porter un regard empirique sur les cultures, définies comme des ensembles de significations et de valeurs qui informent des styles de vie (21). La nature humaine, précise-t-il (22), renferme deux composantes fondamentales : une variable, l'historicité, qui explique le fait que les cultures s'avèrent multiples, et une constante, le droit naturel, constitué par les dynamismes transculturels de la personne, qui, à travers leurs divers niveaux de questionnement, ouvrent celle-ci à la réalité du monde ainsi qu'au mystère de Dieu.

Couplée à cette connaissance transcendante de soi-même comme être humain à laquelle notre auteur invite ses lecteurs au cours des quatre premiers chapitres de *Pour une méthode en théologie*, une mentalité historique mettra en œuvre les procédés de **la recherche des données, de l'interprétation et de l'histoire** – ce sont les trois premières fonctions constituantes de la théologie, qui relèvent de l'érudition – pour accueillir loyalement ce que nous apprennent les documents religieux des diverses époques à étudier. La recherche des données nous indique où se trouve l'information disponible et nous donne les moyens d'y accéder. L'interprétation suppose que l'on pénètre dans le sens commun propre à un milieu et dans l'esprit d'un auteur pour comprendre les documents et les textes qu'ils ont produits. L'histoire spécifiquement théologique compare les divers écrits et facteurs relatifs à un écrivain et à une époque dans le but de mettre au jour « ce qui se préparait », ce qui allait de l'avant dans la pensée du temps.

Ce type d'investigation historique, que Lonergan a d'ailleurs lui-même pratiquée (23), nous permet de discerner des séquences intelligibles dans l'évolution du dogme en repérant les questions aussi bien nouvelles que pertinentes qui apparaissent successivement chez les penseurs chrétiens et dans les Églises à mesure que les circonstances se transforment. En revanche, nous observons également des tensions et des divergences dans les réponses proposées. **La dialectique**, quatrième fonction de la théologie, s'efforce donc d'aligner ces réponses divergentes sur un sujet particulier, qu'il s'agisse de la grâce, du Christ, de la Trinité ou de tout autre point qui concerne la foi. Elle ramène, non sans érudition et précaution, ces conflits intellectuels à des dénominateurs communs et distingue les différences de perspective ou de genèse, et les oppositions de base.

(21) A propos de ce point délicat, voir MT, 9, 43, 147, 340-342, 405.

(22) Dans « Le droit naturel et la mentalité historique », VTM, ch. 12.

(23) En ce qui concerne l'histoire intellectuelle de Thomas d'Aquin, voir *Grace and Freedom*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1971, et *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1967 ; en ce qui concerne les doctrines christologiques et trinitaires, voir *The Way to Nicea*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1976, « Les origines du réalisme chrétien » et « La christologie aujourd'hui : réflexions méthodologiques », ch. 10 et 11 de VTM.

Comme on l'entrevoit peut-être, ces confrontations minutieuses nous orientent vers une ferme communion doctrinale en aidant les théologiens à surmonter le relativisme inhérent à des recherches positives non intégrées. Une fois que, dans un secteur donné, les résultats de ces recherches ont été sériés en termes de similitudes et de divergences religieuses, morales et intellectuelles, ils sont ensuite examinés par des dogmaticiens qui, au cours de la cinquième fonction théologique (explication des fondements), ont entrepris d'explicitier à l'aide de la tradition vivante leur processus personnel de conversion religieuse, morale et intellectuelle et qui ont dès lors repéré en eux-mêmes une dialectique semblable à celle qui se dégage de l'histoire étudiée dans les quatre premières fonctions constituantes. Dans la sixième fonction, appelée l'établissement des doctrines, les praticiens de la théologie prennent appui sur leurs fondements personnels confrontés à l'expérience ecclésiale pour affirmer lesquelles des positions en cause dans la dialectique correspondent à la vérité et méritent ainsi d'être tenues pour doctrines. Remarquons qu'il ne s'agit pas ici, d'après Lonergan, de concurrencer le magistère de l'Église, mais d'exercer un rôle spécifiquement théologique, celui de dégager selon des critères historiques, philosophiques et religieux ce qui apparaît relever de la foi dans un champ particulier.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails de l'herméneutique historique et dogmatique de Lonergan. On trouvera dans *Pour une méthode en théologie* une éclairante différenciation du problème herméneutique ainsi qu'une proposition bien équilibrée concernant la permanence et l'historicité des dogmes; de même que l'unité de la foi et le pluralisme (24). En outre, un établissement des doctrines qui aura respecté aussi bien leur historicité que leur vérité pourra être suivie par une systématisation et une communication – septième et huitième fonctions constituantes – qui s'efforceront de proposer une certaine compréhension et une expression des divers aspects de la croyance et du vécu religieux dans le cadre du monde actuel avec ses questions et ses défis.

Terminons cette partie en signalant l'étonnante absence de Jésus-Christ comme norme, tant en ce qui concerne la situation de la théologie dans l'ensemble du savoir qu'en regard des problèmes d'objectivité, d'authenticité ou de conscience historique, dont nous avons traité jusqu'à présent (25). En fait, si Jésus-Christ ne constitue pas une norme en matière de *méthodologie*, c'est que cette dernière repose sur une conscience historique et oecuménique ouverte aux religions non chrétiennes. Il est évident que la méthodologie lonerganienne est d'abord pensée en référence à la théologie *chrétienne*, pour laquelle Jésus-Christ est la norme; elle veut cependant accueillir les questions que soulève l'étude des grandes religions et que la pratique consciencieuse d'une méthode adaptée à la complexité des données pourra éclairer avec le temps.

Un engagement intellectuel dans un monde en quête de salut

Les huit fonctions constituantes de la théologie que nous avons présentées dans la section précédente se répartissent en deux grandes phases une phase médiatisante, qui sert d'intermédiaire entre le passé et nous, et une phase médiatisée, qui reformule pour le présent les données reçues du passé. L'assimilation du passé s'effectue grâce à la recherche des données, l'interpréta-

tion, l'histoire et la dialectique; la confrontation avec les problèmes relevant du présent et du futur se réalise dans l'explicitation des fondements, l'établissement des doctrines, la systématisation et la communication. Ces deux grandes étapes devant être interdépendantes, il est clair qu'un manque d'articulation entre les deux, appauvrit la pensée de l'Église et qu'un accent unilatéral placé soit sur l'étude historique, soit sur le dogme actuel amène les théologiens ou bien à négliger l'unification intelligible des doctrines, ou bien à manquer de conscience historique (26).

Pour Lonergan, l'engagement intellectuel des théologiens chrétiens dans le monde comporte deux tâches principales. Il s'agit, en premier lieu, d'appliquer les huit fonctions constituantes à l'étude et à la présentation du message révélé. Lorsqu'on en arrive à la communication – huitième fonction – il faut cependant que l'offre du salut rejoigne la recherche contemporaine du salut. C'est ainsi que Lonergan s'interroge sur le rôle de la religion dans le monde (27). En apparence, Dieu semble absent tant de la sphère des sciences de la nature et des sciences humaines que de la sphère du quotidien; mais en dessous du désir actuel de réinterpréter l'homme et de réorganiser la société sur des bases plus saines, se trouve un sens des responsabilités en quête d'appuis. D'après Lonergan, cette prise en charge personnelle et collective des responsabilités humaines exige un dépassement de soi qui se fonde sur un amour dont la source est religieuse. La triple conversion – religieuse, morale et intellectuelle – rend possible un triple dépassement de soi capable de soutenir ce dur combat dont l'enjeu consiste à devenir des êtres humains authentiques. Basé sur un amour inconditionnel, accueillant des perspectives de foi et d'espérance, ce dépassement de soi lutte activement pour le progrès et s'efforce d'éliminer les effets du déclin en pratiquant le pardon et le sacrifice de ses intérêts. En d'autres termes, il s'engage dans un double processus: de créativité en appliquant ses énergies intellectuelles et morales à l'élaboration et à la poursuite de projets valables; et de guérison en prenant sur soi les conséquences du péché et du mal.

La première tâche principale des théologiens équivaut donc à préparer (dans la première phase de la théologie) ou à effectuer (dans la seconde phase) l'actualisation du message chrétien dans un monde marqué par une responsabilité en quête de fondements religieux. La seconde tâche principale consiste à encourager, soit par une contribution directe, soit par mode de dialogue, une évaluation de l'héritage culturel qui commande la *praxis*. Cette dernière est bien plus que l'action dans sa matérialité; elle consiste en une action qui obéit à des conditions intérieures d'authenticité ou d'inauthenticité. Une évaluation de notre héritage culturel nous amènera donc à tirer au clair les options religieuses, éthiques et philosophiques qui rendent si ambiguë la pratique et l'usage des sciences et des techniques. Voilà le rôle que Lonergan assigne à la fonction de la communication en théologie: non pas simplement celui de transmettre et d'appliquer la pensée chrétienne, mais celui, beaucoup plus concret et exigeant, de susciter à la fois une critique et un approfondissement des politiques sociétales à la lumière de l'Évangile (28). En fait, il s'agit de soumettre les présupposés de la *praxis* humaine à une rigoureuse dialectique, elle-même éclairée par une explicitation des fondements religieux, moraux et intellectuels des agents sociaux contemporains, en vue de contribuer à un redressement des politiques adoptées.

(24)Voir MT, 180-181 et 361-372.

(25)Karl Rahner avait soulevé cette objection en 1970 au congrès de Floride, avant la parution de MT. Voir P. McShane, éd., *Foundations of Theology*, University of Notre Dame. Press, 1972, 194-196 et 233 (réponse de Lonergan).

(26)Voir MT, 171.

(27)Voir VTM, 1^{re} partie: *Exigences de la culture contemporaine*.

(28)Voir MT, ch. 14, et VTM, 5^e partie: *Engagement dans l'histoire*.

NOUS avons voulu présenter quatre éléments caractéristiques de la méthode théologique de Lonergan, en fonction de facteurs culturels qui se sont développés en Occident depuis quelques siècles. La complexité de cette méthodologie, qui ne vise à rien de moins qu'à restructurer l'ensemble du savoir, la rend prometteuse pour des résultats à long terme. Même si l'on en perçoit déjà l'influence çà et là dans le monde théologique, il reste une difficulté majeure, celle de s'approprier personnellement cet instrument de travail scientifique et de le mettre collectivement en œuvre. Il n'est toutefois pas nécessaire d'être un théologien professionnel pour bénéficier des lumières de Lonergan. Nous espérons que cette esquisse, avec ses citations et ses renvois, donnera à plusieurs lecteurs le goût d'en savoir davantage.

Louis ROY, o.p.

Louis Roy, né en 1942. Dominicain ; Maîtrise en philosophie et en théologie. Professeur au Collège dominicain de théologie et de philosophie d'Ottawa et à l'Institut de pastorale de Montréal. Prépare actuellement un doctorat à Cambridge, Angleterre. Responsable de la traduction en français de *Method in theology* de B. Lonergan chez Fides en 1978. A collaboré à la revue *Communauté chrétienne*.

**Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)
sont disponibles chez votre libraire**

A défaut; dans les librairies où la revue est en dépôt : voir page 24.

E. Earle ELLIS

La datation du Nouveau Testament

Depuis le XVIII^e siècle, on tendait à déclarer de plus en plus tardifs certains livres du Nouveau Testament, le développement et la cohérence doctrinaux n'émergeant alors que lentement, laborieusement et peut-être abusivement (par rapport à la foi des premiers chrétiens). Mais si tout était déjà entièrement rédigé en 70 après Jésus-Christ ? C'est la thèse présentée, de manière tout à fait crédible, par le célèbre évêque anglican John A. T. Robinson, qui suggère bien là l'unité dans la diversité et la fermeté de la pensée de l'Eglise la plus primitive.

DANS une région éloignée des Appalaches, un jeune licencié se présenta pour demander un poste d'enseignement. La première question des autorités scolaires fut : « Croyez-vous que la terre soit ronde ou plate ? » Le postulant savait que, dans cette région l'opinion était extrêmement partagée, mais il ne connaissait pas le point de vue de ceux qui l'interrogeaient. Voulant à tout prix un emploi, il répondit : « Je vais vous parler franchement, Messieurs, je peux enseigner l'un ou l'autre. »

Je sais que, dans certains cas, des candidats à des postes d'enseignement dans les Facultés de théologie ont été confrontés à un dilemme comparable, lorsqu'on leur a demandé les dates de certains livres du Nouveau Testament. En tout cas, la question est suffisamment importante pour inviter à une recherche plus poussée et une attitude éloignée soit de l'orthodoxie traditionnelle soit de l'orthodoxie critique habituelle devrait au moins être examinée.

La publication récente du livre de J.A.T. Robinson, **Redating the New Testament**, représente une telle attitude, car elle développe la thèse selon laquelle tous les documents du Nouveau Testament furent écrits avant 70 après Jésus-Christ M. Cet ouvrage fort bien informé et soigneusement pensé représente, à beaucoup d'égards, un travail impressionnant, quel que soit le jugement final que l'on puisse porter sur lui. Robinson s'attache essentiellement à une reconstruction du cadre historique des livres du Nouveau Testament dans leur relation entre eux et à certains événements extérieurs. Il accorde moins d'attention à un deuxième

(1) J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, Londres et Philadelphie, 1976 ; traduction française en attente.

facteur : l'arrière-plan et le développement de la critique littéraire du Nouveau Testament. Cependant, c'est ce facteur qui a été en grande partie responsable des dates postérieures à 70, souvent attribuées à de nombreux écrits du Nouveau Testament, Il peut donc valoir la peine d'explorer la question littéraire plus profondément. Mais, tout d'abord, considérons brièvement certaines preuves extérieures qui ont influencé la manière dont Robinson a compris ce sujet.

PARMI les événements historiques rattachés à la datation des livres du Nouveau Testament (2), on en a considéré quatre comme particulièrement importants : la chute de Jérusalem en 70 après Jésus-Christ ; la persécution des chrétiens par deux empereurs romains, Néron en 65-68 et Domitien aux environs de 95 ; et la prière de la synagogue contre les hérétiques (la *birkath ha-minim*) que l'on situe généralement aux environs de 85-90 après Jésus-Christ. La chute de Jérusalem fut d'une importance toute particulière pour les premiers chrétiens, car elle avait été prophétisée par Jésus et car, dans les *Actes* de Luc tout au moins, elle était annoncée (ou rappelée) comme un jugement de Dieu sur une nation rebelle. Cependant, l'événement véritable de l'année 70 de l'ère chrétienne n'apparaît pas dans la formulation de la prophétie de Jésus dans les évangiles synoptiques (3), et l'événement n'est pas mentionné ni évoqué avec clarté à aucun moment du Nouveau Testament (4).

• Voilà, bien entendu, un argument fondé sur le silence. Mais comme dans le cas du chien qui n'aboyait pas dans l'histoire de Sherlock Holmes (5), cela ne peut être considéré comme concluant que si le silence lui-même est contraire à toute attente raisonnable. Or, dans de nombreux écrits - anciens et modernes - , nulle mention n'est faite d'événements contemporains, même d'événements bouleversants, dont l'auteur a pourtant eu nécessairement connaissance. Dans certains livres du Nouveau Testament, le silence sur **la destruction de Jérusalem** est extrêmement surprenant, en particulier dans les livres où la prophétie de Jésus sur la destruction apparaît (*Matthieu, Marc, Luc*), où la critique du Temple et son caractère passager

(2) Par exemple le proconsulat de Gallio (51-52 après J.-C. ou 52-53 ; cf. *Actes* 18, 12) et la magistrature du procureur Festus (vers 59-62 après J.-C. ; cf. *Actes* 24, 27) ont une portée indirecte sur la datation des œuvres pauliniennes ; le martyre de Jacques (62 après J.-C. ; cf. Josèphe, *Antiquités* 20, 200-201) est très important pour la date (et le nom d'auteur) des *Épîtres de Jacques* et de *Jude* (cf. E.E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Tübingen-Grand Rapids, 1978, 226-236).

(3) *Matthieu* 24, 16-22 ; *Marc* 13, 14-20 ; *Luc* 19, 42-44 21 ; 20-24. Tandis que ce dernier passage de *Luc* clarifie l'imagerie apocalyptique de *Daniel* 9, 27 ; 12, 11 (= *Matthieu* 24, 15 ; *Marc* 13, 44), il tire sa phraséologie descriptive d'autres passages des Septante (par exemple *Osée* 14, 1 ; *Nahum* 3, 10 ; *Isaïe* 3, 25 s. ; 29, 3 ; *Jérémie* 20, 4 s. ; 52, 4). Ce que démontra C.H. Dodd, dans *More New Testament Studies*, manchester 1968, 69-83 (= *Journal of Roman Studies* 37, 1947, 52-54). De même, si la source d'Eusèbe est sûre, les instructions de la prophétie de Jésus (e Fuyez dans les montagnes s) sont difficilement postérieures à l'année 70, puisqu'elles ne s'accordent point avec ce que firent réellement les chrétiens de Jérusalem aux environs de 66 après J.-C. Selon Eusèbe (*Histoire Ecclésiastique* 3, 5, 3.), ils se réfugièrent à Pella dans la vallée de Transjordanie. Aussi, il n'est pas du tout juste de dire que les évangiles n'incorporent point, en principe ; des éléments historiques dans l'histoire du Jésus • kérygmatisé a, comme le montrent *Matthieu* 27, 8 et 28, 15. Si l'on rejette a priori toute prévision prophétique, alors il est évident qu'il faut requérir une date postérieure à 70. (Il y a une prophétie analogue dans l'*Apocalypse* 11, 2.)

(4) La péricope dont on pense le plus fréquemment qu'elle reflète la destruction de Jérusalem en l'an 70, c'est la parabole de Jésus sur les noces royales où un Roi outragé • brûla (*enemresen*) leur cité » (*Matthieu* 22, 7 ; cf. Josèphe, *Guerre* 6, 354-364). Mais comme le montre K.H. Rengstorf (dans *udentum-Urchristentum-Kirche*, édition W. Rester, Berlin 1960, 125), l'incendie d'une ville ennemie était un lieu commun qui ne reflète aucun fait particulier des événements de l'an 70. En fait, le terme • brûla a ne se trouve qu'ici dans le Nouveau Testament, et comme d'autres termes du discours apocalyptique, c'est probablement une allusion à la description vétero-testamentaire de la chute de Jérusalem en 586 av. J.-C. (cf. *Jérémie* 52, 13 : a *enemresen*).

(5) Exemple donné par Robinson (extrait de *Silver Blaze*).

sont un thème majeur (*Actes et Hébreux*), et où les jugements de Dieu sur une nation juive désobéissante intéressent particulièrement l'auteur. (*Actes, Jude*)(6). Dans ces cas, l'absence de toute allusion à la destruction semblerait être un argument assez solide pour dire que de tels livres furent écrits **avant** que l'événement ne se produise (7).

La chute de Jérusalem est importante pour une autre raison. Elle marqua non seulement la destruction catastrophique d'une ville, mais aussi la fin du monde juif tel qu'on l'avait connu. Il devient de plus en plus clair, grâce aux vestiges archéologiques et à la bibliothèque de Qûmran, que le quatrième évangile conserve, jusqu'à un point remarquable, la forme de ce monde - les divisions religieuses, le tempérament politique, les débats et le langage théologiques et même les détails topographiques de Jérusalem avant la destruction (8). Cela soulève des questions au sujet de la datation attribuée traditionnellement à l'*Évangile de Jean*, c'est-à-dire à la fin du I^{er} siècle à Éphèse en Asie Mineure. En même temps, il faut relever qu'après 70, Jérusalem semble cesser d'être un centre chrétien ; il est intéressant de noter qu'après le chapitre 12 de *Jean*, le nom même de Jérusalem disparaît de l'évangile. De même, la formulation de la mise en garde des grands prêtres et des Pharisiens, au chapitre 11, verset 48 de *Jean*, selon laquelle, si Jésus réussit « les Romains viendront détruire notre Lieu Saint et notre nation. », ne peut-elle pas être considérée comme une allusion ironique à ce qui s'était produit en fait ?

• **L'attaque de Néron contre les chrétiens** qui commença, apparemment, durant l'hiver ou le printemps de l'année 65 après Jésus-Christ (9) fut conservée dans la mémoire de l'Église comme la première persécution par l'État romain (10). Pendant son déroulement, Pierre et Paul furent exécutés et « de vastes multitudes » furent déçiquetées par des bêtes sauvages, crucifiées ou brûlées (11). Les accusations contre les chrétiens semblent avoir compris « la confession » du nom de Jésus (12) et, comme l'indiquent des sources à la fois romaines et chrétiennes, elles impliquent non seulement la volonté impériale mais encore un certain type de sanctions légales (13). Même sans celles-ci, les actions de l'empereur auraient provoqué une imitation fidèle des autorités provinciales. En toute probabilité, par conséquent, la persécution s'étendit au-delà de Rome et représenta le début d'une hostilité permanente de l'État, même si certaines sanctions spécifiques furent annulées après la mort de Néron.

(6) *Actes* 7, 47-50 ; 6, 13 (cf. 11, 28) ; *Hébreux* 8, 4.13 ; 9, 6 s. ; 10, 1-4. Cf. aussi les passages où l'on critique le Temple, ou bien ceux où le Christ, les chrétiens et/ou la communauté chrétienne sont considérés comme le vrai temple de Dieu. On les trouve dans des livres reconnus généralement comme antérieurs à l'an 70 (*1 Corinthiens*, 3, 16 ; *2 Corinthiens* 6, 16) et aussi dans des œuvres dont on discute l'apparition avant 70 (cf. *Jean* 2, 19-22 ; *Actes* 7, 48 ; *Ephésiens* 2, 20 ; *Apocalypse*).

(7) Consultez *Barnebé* 16, 1-5 pour la manière dont un écrit chrétien postérieur à 70, parlant du vrai temple de Dieu, fait allusion à la chute de Jérusalem. Voir aussi Justin, *Dialogues* 40.

(8) Robinson (cf. note 1), 266-269, 278. Cf. W.F. Albright, « Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of John (The Background of the New Testament and its Eschatology) », éd. W.D. Davies, Cambridge, 1956, 153-171 ; W.H. Brownlee, « Whence the Gospel according to John ? », *John and Qûmran*, éd. J.H. Charlesworth, Londres, 1972, 166-194 ; C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963 ; J. Jeremias, *The Rediscovery of Bethesda : John 5*, Z Louisville, 1966.

(9) Aussi Robinson (cf. note 1), 145 s., qui suit G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century*, Londres, 1913, 123-127. Le récit de Tacite (*Annales* 15-44) présuppose quelque intervalle entre l'incendie de Rome (juillet 64 après J.-C.) et la persécution des chrétiens.

(10) Cf. Tertullien, *Apologétique* 5 ; Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 2, 25, 3-5.

(11) Tacite, *ibid.* et la Première épître de Clément 5, 1-7.

(12) Tacite, *ibid.* (*fateor*) ; cf. Pline, *Lettres* 10, 96 (*confiteor*) ; cf. Edmundson (cité note 7), 131-139, et Robinson (cité note 1), 157.

(13) Suétone, *Néron* 16 (*institute, supplicia*) ; Tertullien, *Apol.* 5 (*loges*) ; *Ad Nationes* 1, 7 (condamnation du nom) ; Sulpice Sévère, *Chron.* II, 29. Pour une discussion, cf. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, 164-169 ; H.D. Workman, *Persecution in the Early Church*, Londres, 1906, 52-72, 365-366.

L'attaque de Néron contre les chrétiens est significative pour notre propos, et au moins de deux manières. Tout d'abord, on peut se demander si les allusions amicales aux autorités romaines, faites dans les *Actes* ou dans la *Première épître de Pierre* (2, 13-17 ; 3, 13), auraient pu être formulées sans quelque réserve après 65 (14). En second lieu, les visions du *Livre de l'Apocalypse*, qui relatent avec tant de précisions les actes abominables contre le Peuple de Dieu, peuvent refléter, jusqu'à un certain point, l'expérience récente, faite par le prophète, de la cruauté du pogrom néronien.

Beaucoup d'érudits évoquent la persécution de Domitien (quelque trente années plus tard) comme l'arrière-plan de l'exil de Jean à Patmos et de la révélation qui lui fut faite - et une tradition chrétienne primitive les confirme dans cette opinion. Cependant, la persécution de Domitien semble avoir consisté essentiellement en des poursuites personnelles contre des chrétiens, certains membres (chrétiens ou non) de leurs familles et certains Romains éminents, plutôt qu'en une persécution de l'Église en tant que telle (15). À la lumière de cette réalité et du contenu interne de *l'Apocalypse*, un certain nombre d'érudits corrigent ou resituent les récits patristiques et datent *l'Apocalypse* immédiatement après la mort de Néron, c'est-à-dire en 70 après Jésus-Christ (16).

Le quatrième élément, la prière juive contre les hérétiques, est la douzième des dix-huit *bénédictions* utilisées dans la cérémonie de la synagogue (17). Le texte le plus ancien qui existe encore, remontant à peine au début du IX^e siècle, contient (18) la prière dont voici un extrait : « *Que les Nazaréens et les hérétiques (minim) périssent comme en un instant.* » Ces bénédictions furent créées à l'école rabbinique de Jamnia sous Rabbi Gamaliel II, petit-fils du professeur de Paul (*Actes* 22, 3)(19). D'après plusieurs écrivains, des parallèles littéraires entre les bénédictions et certains passages de *Matthieu* laissent entendre que l'Église de Matthieu était en relations avec les rabbins de Jamnia (20). Mais ces parallèles peuvent aussi

(14) Cf. 1 *Clément* qui demande une prière pour a les autorités et les gouverneurs *150, 4 ; 51, 1-2), en même temps que de claires allusions aux persécutions subies à cause d'eux (5, 1-7, 1).

(15) *L'Apocalypse* est située sous le règne de Domitien par Irénée, *Ad. Haer.* 5, 30, 3 ; Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique* 3, 20, 8, cite apparemment des sources plus anciennes ; Victorin, *In Apocalypsim*, 10, 11 ; 17, 10 ; Jérôme, *De vires illustribus* 9. - Quelques sources, Jérôme compris (*Adv. jov.* 1, 26) mettent en relation *l'Apocalypse* et Néron ; ex. le titre des versions Syriacques (cité par H.B. Swete, *The Apocalypse of St John*, Londres, 1909). Epiphane (*Haer.* 51, 12 ; 51, 32) se réfère au règne de Claude, mais la lecture de sa source pourrait être : a Claude. Néron s. Pour Hort (cité note 16, XVIII), il s'agit de la persécution des chrétiens par Domitien, et Méliton (c. 190 après J.-C., cité par Eusèbe 4, 26, 9) vise ses accusations diffamatoires et fausses ; Tertullien (*Apol.* 5) trouve une analogie d'ensemble entre Domitien et Néron. Dion Cassius (*Histoire Romaine* 67, 14) parle d'une inculpation d'athéisme s contre Clément, cousin de Domitien et de sa femme Domitilla, et contre beaucoup d'autres qui avaient été entraînés dans a les coutumes juives s. Sur Clément et le christianisme, cf. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* I, 1, 32-39, et Frend (note 13), 216-217.

(16) P. ex. F.J.A. Hort, *Apocalypse of Saint John* 1-3 Londres, 1908, XVI s. ; Edmundson (cf. note 9), 163-179 ; Robinson (cf. note 1) ; 221-253 ; cf. *Apocalypse* 11, 1-3.

(17) Appelé aussi *Shemoneh Esreh*. Pour le texte et la traduction anglaise ; cf. C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Londres, 1964, 114-125, qui date la douzième bénédiction, la *BirkethMinim*, vers 90-117 après J.-C. Voici la citation du passage incriminé : a Que les Nazaréens (= chrétiens) et les *Minim* (= hérétiques) périssent en un instant qu'ils soient effacés du Livre des Vivants et qu'ils ne soient plus inscrits parmi les justes... s

(18) On le découvre dans la *Genize* ou sacristie d'une synagogue du Caire fondée en 882 ; cf. P. Kahle, *The Cairo Genize*, Londres, 1947.

(19) Cf. *Meg.* 17b et *Ber.* 28b (*Baraita*), où apparemment on considère la Requête contre les hérétiques » comme une prière annuelle. D'après *Ber.* 4, 3, il faut la réciter quotidiennement. Pour d'autres références rabbiniques, cf. (H.L. Strack et) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* 4. vol., Munich, 1922-28, IV, 208-249.

(20) Par exemple, on pense que la forme mathéenne de la prière dominicale est en connexion étroite avec les *Shemoneh Esreh* et avec d'autres prières liturgiques de rabbis postérieures à ran 70. Cf. W.D. Davies, *The setting of the Sermon on the Mount* Cambridge, 1964, 275-279, 309-313.

s'expliquer - selon moi également - par l'arrière-plan commun des deux communautés dans un secteur particulier du judaïsme.

D'autres supposent que la prière contre les hérétiques a influencé le récit de la guérison de l'aveugle d'après *Jean* 9 (21). Plus particulièrement, l'exclusion officielle de cet homme de la synagogue (*Jean* 9, 22 : *aposunagogos*), qui est considérée comme impensable pendant la mission de Jésus avant la résurrection (22), est censée correspondre à l'intention de la prière. En conséquence, l'évangile ne pourrait pas être daté avant la formulation de cette prière. Cependant, on devrait faire observer que l'on ne peut donner de cette prière qu'une date très approximative, aux environs de la fin du 1^{er} siècle ou du tout début du second (23), et que, dans sa formulation originelle, il est possible qu'elle n'ait même pas été dirigée contre des chrétiens (juifs) (24). De façon plus significative, cette prière est une malédiction. Il ne s'agit pas d'une excommunication, mais elle présuppose, malgré tout, certaines actions préalables de cette nature. Il est difficile de percevoir, donc, comment elle aurait pu avoir quelque influence sur l'histoire racontée par *Jean* 9, ou sur la date de l'évangile.

Pour conclure ce bref résumé, la chute de Jérusalem et la persécution de Néron semblent offrir, comme Robinson l'a avancé avec beaucoup plus de détails, des raisons significatives permettant de dater certains livres du Nouveau Testament avant 70 après Jésus-Christ. Cependant, une telle preuve en elle-même n'est pas susceptible d'être considérée comme décisive par la plupart des spécialistes. Tout d'abord, son influence sur la date de certains livres risque d'être ambiguë, comme nous l'avons suggéré dans le cas de l'Évangile de *Jean*. Il est plus important de noter que, dans la datation moderne et érudite de ces livres, des facteurs n'impliquant pas une corrélation avec des événements historiques reçoivent un rôle bien plus important - facteurs que Robinson a simplement effleurés, ou n'a pas considérés du tout. En un mot, il s'agit des suppositions et des résultats de la critique littéraire du XIX^e siècle et du début du XX^e, qui sont encore utilisés comme hypothèses de travail pour l'analyse des textes du Nouveau Testament. Il me semble qu'il est juste de dire que ce n'est que si ces axiomes apparaissent erronés que les critères sous-estimés par Robinson pourront recevoir un poids suffisant pour que les questions qu'il a soulevées soient reposées à une large échelle.

(21) P. ex. R.E. Brown, *The Gospel according to John*, 2 vol., Garden City, New York, 1966, 1970, I, XXXV, 380 ; J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, 1968, 17-41.

(22) Ceci est difficile à croire. La communauté de Qumran, dans le judaïsme pré-chrétien, pratiquait l'exclusion formelle de la communauté, temporaire ou permanente (1Q.S.6, 26 ; 7, 1-2), et les Phariséens, sans aucun doute, pratiquaient aussi bien telles disciplines. Le mot hébreu qu'on utilisait à Qumran est parfois traduit chez les Septante par *aphorizein*, terme utilisé par *Luc* 6, 22 : e Heureux serez-vous lorsqu'ils vous exclueront (*phorisosin*)... et rejeteront (*ekbektin*) votre nom comme mauvais... » Dès le début, Jésus (*Luc* 4, 291, Etienne (*Actes* 7, 58), Paul (*2 Corinthiens* 11, 25 ; cf. *Actes* 9, 23.29) et d'autres (*1 Thessaloniens* 2, 14 ; cf. *Actes* 8, 1) furent, selon le témoignage du Nouveau Testament, menacés de la lapidation ou furent a outragés » et a expulsés » (*exebalon*, *Actes* 13, 45.50) par des adversaires juifs. S'il en fut ainsi e *fortiori* quelques synagogues auront exclu certainement les chrétiens dès le début. Mais voyez D.R.A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution... according to St Matthew*, Cambridge, 1967, 48-56.

(23) Voir notes 17, 19. L'on ne connaît pas la date de la mort de Gamaliel II, mais il était le chef d'une délégation à Rome vers 95 après J.-C. (p. ex. : Genh 20, 4 ; cf. W. Becher, *Die Agada der Tannaiten*, 2 vol., Berlin, 1965-66 (1903), I, 79 ; J. Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, Farnborough, 1971 (1867), 334-340). R.T. Herford (*Christianity in Talmud and Midrash*, Farnborough, 1972 (1903), 129-135) date la prière vers 80 après J.-C. ; quoique largement suivie, son hypothèse reste grandement conjecturale, et n'est pas convainquante.

(24) Dans les sources rabbiniques, la prière mentionne les « *Minim* », les hérétiques ; la mention des a Nazaréens » ou chrétiens, dans le texte du neuvième siècle, paraît être un complément tardif. Cette prière peut avoir été utilisée contre chrétiens, parmi d'autres, vers le milieu de second siècle lorsque Justin (*Dialogue* 16, 4 ; cf. 137, 2) parle de chrétiens maudits dans les synagogues. Mais cet usage n'est mentionné clairement que dans les sources du IV^e siècle, lorsqu'Epiphane (*Haer.* 29, 9) et Jérôme (*sur /sale* 5, 18 ; 49, 7 ; 52, 4) rapportent que les chrétiens sont maudits sous le nom de a Nazaréens » (ainsi que le cite H.L. Strack, *Jesus... nech den ilteston jirdisohen Angeben*, Leipzig, 1910, 66).

Au début du XIX^e siècle, des chercheurs allemands commencèrent aussi à rejeter l'authenticité de certains livres du Nouveau Testament au nom de la critique littéraire. Bien qu'ils mentionnaient des différences de style et de vocabulaire, ils fondaient également leur jugement sur des critères théologiques et historiques, comme Evanson l'avait fait (37). Ainsi, la deuxième *Lettre aux Thessaloniens* présente des vues « non pauliniennes » sur « l'Anté-Christ » et la parousie et, en conséquence, a dû être écrite par quelqu'un d'autre que Paul (38). Puisque *l'Évangile de Jean* représente une chrétienté différente de celle des synoptiques, il ne peut pas être l'œuvre d'un témoin oculaire. La *Première lettre de Pierre* reflète des attitudes d'un chrétien « gentil », incompatibles avec la pensée de l'apôtre (39). La *Lettre aux Éphésiens*, les épîtres pastorales (de Paul à *Timothée* et à *Tite*) et la *Deuxième épître de Pierre* étaient toutes suspectes parce que (entre autres défauts) leur style et leur langue étaient différents de ceux des apôtres auxquels on les attribuait traditionnellement (40).

Il est à remarquer que la plupart de ces chercheurs ne s'étaient pas encore concentrés sur la date des livres mis en question (41) et qu'un ou deux d'entre eux supposaient encore qu'ils avaient été composés ou terminés peu après la mort de ceux auxquels on les attribue (42). Également, on reconnut la possibilité suivante : certains de ces livres ont pu être écrits par « des aides apostoliques », ou bien ceux qu'une génération suivante appellerait « secrétaires » (43). Tout cela change dans les écrits de **Ferdinand-Christian Baur**.

Dans ses premières œuvres, F.-C. Baur met rarement en question la composition apostolique ou la première datation des écrits du Nouveau Testament. Sa datation ultérieure de beaucoup d'entre eux coïncide avec sa reconstruction d'ensemble des

débuts de l'histoire chrétienne selon les grandes lignes de la philosophie hégélienne (45) : l'« évangile » de Paul (*thèse*) était opposé aux vues strictes du christianisme juif de Pierre (*antithèse*) et les deux points de vue ne se réconcilièrent que progressivement (*synthèse*) vers la fin du II^e siècle. Les documents du Nouveau Testament reflétaient toutes les étapes de ce processus et devaient être datés en conséquence.

Bien entendu, Baur utilisa – et de façon très précise – les critères théologiques et historiques (46) des critiques précédents (47). Mais il dépendait également beaucoup des hypothèses philosophiques de Hegel qui fournirent le cadre et la clé de ses interprétations exégétiques (48). Quand Baur eut terminé sa reconstruction critique, il ne restait plus que cinq livres du Nouveau Testament comme « œuvre apostolique » : quatre épîtres de Paul (*Romains*, *Corinthiens*, *Galates*) et *l'Apocalypse* (70 après Jésus-Christ).

Baur se différencie d'Evanson dans la mesure où il perçoit la communauté apostolique non point comme unité mais comme le conflit de deux tendances. Mais, mise à part *l'Apocalypse* cela n'eut pas de conséquence pratique sur sa datation du Nouveau Testament. Tout comme Evanson, Baur supposa que le Nouveau Testament représentait un long développement de la pensée chrétienne et que les différences théologiques entre les divers livres devaient être interprétées selon des distinctions chronologiques. En choisissant des documents de base – pour Baur, quatre lettres de Paul – on pouvait, plus ou moins, dater le reste du Nouveau Testament en fonction de ces écrits « fiables ».

L'érudition de Baur et son argumentation fine et systématique rendirent ses vues extrêmement influentes. Même sa reconstruction historique, lorsqu'elle fut rejetée à cause de ses éléments *a priori* et arbitraires, continua, comme le sourire du chat du Cheshire, à produire son effet sur la datation des écrits du Nouveau Testament (50). En effet, beaucoup supposèrent que les conclusions exégétiques de Baur pouvaient être séparées des engagements philosophiques qui les influencèrent et leur donnèrent souvent naissance.

(37) La conception d'Evanson de la christologie et de la théologie néotestamentaires principalement comme un développement à long terme réapparaît chez F.-C. Baur, p. ex. *The Church History of the First Three Centuries*, 2 vol., Londres 1878-79, II, 65 s.-s. (GT, 308 s.) et *passim*; *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Darmstadt, 1973 (1864), 38-42, 305-306 ; cf. Kummel (cité note 25), 140-141.

(38) J. E. C. Schmidt, *Vermutungen über die beiden Briefen der Thessalonicher*, Hadamar, 1798, cité par W. G. Kummel, *Introduction to the New Testament*, Nashville, 1975, 264.

(39) H. H. Cludius, *Ursichten des Christentums*, Altona, 1808, 55 s., 296.

(40) P. ex. W. M. L. de Wette et J. G. Eichhorn cités par Kummel (cf. note 25), 86-87. Pour le premier rejet de l'authenticité paulinienne de la *Première épître à Timothée* avec ces raisons ainsi que d'autres, voir F. D. E. Schleiermacher, *Liber den ersten Brief Pauli an Timotheos*, Braunschweig, 1896 (1807).

(41) Schleiermacher (cf. note 40, 101, 104) fait exception. Comme Evanson, il interprétait les différences théologiques en termes d'intervalles chronologiques. P. ex. l'absence de grands thèmes pauliniens, l'interdiction de secondes noces et l'établissement de l'ordre des veuves (*1 Timothée* 5, 9) révélait à des traces d'une époque plus tardive (121).

(42) P. ex. J. G. Eichhorn, *Einleitung in des Neue Testament* 5 vol., Leipzig, 1804-1827, III : après la mort de Paul l'un de ses disciples rassembla son enseignement oral et le rédigea sous forme de *Lettre à Tite* (1386); puisque la destruction de Jérusalem n'est pas donnée en exemple dans *l'Épître de Jude*, elle fut écrite peut-être lors des dernières années avant cet événement (655). La date de la *Deuxième épître de Pierre* est incertaine ; si Pierre eut un disciple pour la terminer, elle pourrait avoir été écrite peu de temps après 65 après J.-C. (641).

(43) Eichhorn (cf. note 42, III, 634) accepte cette possibilité pour la *Deuxième Épître de Pierre*. Elle avait été défendue plus tôt par Jérôme (*Lettres* 120, 11) et par Calvin, *Hebrews and the First Second Epistles of Peter*, Edimbourg, 1963, (1562), 325.

(44) P. ex. en 1829 Baur, parlant d'*Actes*, 7 ne manifeste aucun doute sur l'historicité des *Actes* Dans *Die Christuspartei...*, *Tübingen Zütschrift für Theologie*, 1831, IV, 61-206, ré-imprimé dans *Ausgewählte Werke*, 4 vol., éd. K. Scholder, Stuttgart 1963-1970, I, qui reproduit la numérotation des pages de l'original), il reconnaît l'authenticité de *l'Épître aux Philippiens* (107-108), de *Jacques* et de *1 Pierre* (205-206), bien que les deux dernières tendent à médialiser la querelle de Paul avec ses adversaires judaïsants (205-206). Toutefois, il accepte une date ultérieure pour la *Deuxième épître de Pierre* (option déjà traditionnelle), comme prouvée par ce qu'elle exprime cette tendance bien plus fort. Pour une traduction anglaise, voir Kummel (cf. note 25), 129-130 ; cf. 127. D'après E. Zeller (*Erinnerungen eines Neunzigjährigen*, Stuttgart, 1904, 93-94 ; cité par H. Harris, *The Tübingen School*, Oxford, 1975, 29), Baur, aussi tardivement qu'en 1834, n'avait noté aucune incompatibilité entre *Actes* 15 et *Galetes* 2.

(45) L'on ignore quand Baur commença à devenir un adepte de G. W. F. Hegel. Dans la controverse avec J. A. Möhler en 1833, il définissait sa méthode comme hégélienne *Tübingen Zeitschrift für Theologie*, (1833, IV, 4211, et l'on ne peut exclure une influence hégélienne antérieure. Cf. J. Fitzer, *Möhler and Baur in controversy*, Talahassee, 1974, 95-96 ; Harris (cf. note 44), 26, 33, 155-158. A l'époque des ouvrages de Baur, *Die Christliche Gnosis* (Tübingen, 1835), et *Die sogenannten Pastore/briefe* (Tübingen, 1835), la conformité au modèle hégélien devint de plus en plus explicite ; cf. Kummel (cité note 25), 135.

(46) P. ex. son interprétation de *1 Corinthiens* 1, 12 ; l'appel de *1 Thessaloniaiens* 2, 12-14 à l'exemple des chrétiens juifs « a une marque parfaitement non-paulinienne » (F.-C. Baur, *Paul*, 2 vol., Londres, 1875 (1845), II, 87 = G.T. 2, II, 96. Les « évêques et les diacres » de *l'Épître aux Philippiens* 1, 1 reflètent un ordre ecclésiastique postérieur à celui de Paul (F.-C. Baur ; *Ursprung des Episkopats*, 1838, III, 141 = *Ausgewählte Werke* (cf. note 44), I, 461.

(47) Comme C. C. Tittmann, Baur restreignait l'influence du gnosticisme sur le christianisme au second siècle ; les échos gnostiques et les adversaires dans *Ephésiens*, *Colossiens*, *Philippiens* et les *Épîtres* a pastorales indiquant donc une basse époque (F.-C. Baur, *The Church History of the First Three Centuries*, 2 vol., Londres, 1878 (1853), I, 127 s. (= G.T. 2, 121) ; cf. Ellis, (cité note 2), 88). Ainsi que F. D.-E. Schleiermacher (cf. note 41), il considérait l'attitude envers les secondes noces et l'ordre des veuves des a pastorales » comme un signe d'époque post-apostolique. (*Pastoralbriefe*, (cf. note 45), 118 s. ; Paul, (cf. note 46), 103 n.).

(48) Même si, comme la note P.C. Hodgson (*The Formation of Historical Theology*, New York, 1966, 208), il modifiait le schéma hégélien à mesure qu'il rattrapait. Dès le début, Baur regarda un système philosophique comme un préalable essentiel de la recherches historique. Cf. F.-C. Baur, *Symbolik und Mythologie*, 3 vol. Stuttgart, 1824-1825, I, XI : a Sans la philosophie, l'histoire reste pour moi (*bleibt mir*) morte et muette pour toujours ».

(49) Meilleure vue globale dans son *Paul* (cf. note 46), son *Church History* (cf. note 47) et F.-C. Baur, - *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Darmstadt, 1973 (1864), 39-42.

(50) Voir J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, Richmond, 1959, 69-86.

Au cours des premières années de ce siècle, l'**École de l'Histoire des Religions** (51) proposa encore une autre théorie de développement. Elle supposa que la théologie chrétienne des premiers temps avait progressé par étapes depuis l'Église primitive palestinienne en passant par les communautés hellénistiques d'Antioche, de Damas et de Tarse jusqu'à l'apôtre Paul et la chrétienté des Gentils. Dans ce cadre, Wilhelm Bousset, dans une reconstruction qui rappelle celle d'Edward Evanson, chercha à montrer comment la figure d'un Jésus de Palestine purement humain fut, sous l'influence des idées religieuses païennes, progressivement déifiée pendant la chrétienté de la *diaspora* (52). Cette école de pensée considérait non seulement la christologie de Paul, mais encore sa doctrine des sacrements et ses enseignements sur la sagesse et la connaissance, comme profondément influencées par des antécédents religieux païens (53). A coup sûr, cette attitude ne nécessitait pas absolument une datation tardive des écrits du Nouveau Testament, puisque elle considérait que son développement était déjà en plein épanouissement virtuel à l'époque de Paul. Cependant; elle supposait l'existence d'une forte dichotomie culturelle et religieuse entre la Palestine et la *diaspora* et attribuait la plupart des documents du Nouveau Testament à ce dernier milieu. Ainsi donc, elle excluait irrémédiablement la rédaction de *Matthieu*, *Jean*, *Jacques*, *La Première* et la *Seconde épîtres de Pierre* des milieux apostoliques où l'on en reconnaissait habituellement l'origine, considérant par conséquent que ces livres appartenaient à une époque post-apostolique (54).

TELS sont donc certains des résultats d'une critique littéraire antérieure, en fonction de laquelle une datation couramment répandue des livres du Nouveau Testament a été élaborée pour une grande part. Jusqu'à quel point peut-on se fier à ces conclusions et, de façon plus fondamentale, aux hypothèses élaborées par beaucoup de chercheurs en fonction de ces acquits ? Pour répondre à cette question, nous pouvons nous reporter aux trois axiomes évoqués plus haut.

- Tout d'abord, la séparation très nette entre la Palestine et le monde grec s'est révélée maintenant être une erreur (55). A l'époque du Christ, la Palestine faisait partie de ce monde depuis plus de trois siècles et avait connu non seulement l'immigration de nombreux Gentils parlant le grec, mais encore la réinstallation,

(51) Pour un abrégé et une critique de leurs contributions, cf. Kummel (cité note 25), 245-280, 309-324.

(52) W. Bousset, *Kyrios Christos* (Nashville, 1970), 119, 11-21, 317-318 = G.T. 5, 1964 (1913), 119, 11-21, 317 s. Pour Bousset, évidemment, les miracles et la résurrection de Jésus ne pouvaient pas avoir causé, au tout début, l'état divin qu'on lui conféra, à part « le don de guérison (100 = G.T., 59). Miracles et résurrection étaient rejetés *a priori* selon des raisons philosophiques, et on les considéra comme une élaboration mythique. Cf. 98-106 = G.T., 57-65, où ses présupposés philosophiques sont clairement évidents. Bousset semble souvent, comme Evanson, envisager un courant de développement unilinéaire. (12 = G.T., VIII). Toutefois, il reproduit aussi un modèle de pensée hégélienne lorsqu'il écrit a qu'une forme de piété chrétienne de la *diaspora* qui poussait sur son propre sol, fut fondue avec ce dernier... R (19 = G.T., XII11. Son maniment de l'*Évangile de Jean* est semblable : (le quatrième Évangile) a réconcilié le mythe avec l'histoire en prenant la *pneuma* paulinien et sa christologie du *Logos*, et a en préservant le petit morceau d'humanité dans le portrait de Jésus qui devait encore être conservé s... (220 = G.T., 162).

(53) Bousset (cf. note 52), 157 s., 265-271 = G.T., 107 s., 201-206. L'interprétation de la « science » et de la « sagesse » pauliniennes en termes de mythologie gnostique (ou de Sagesse) fut réalisée par les recherches ultérieures « d'histoire des religions », par exemple celles de R. Bultmann et de son « école ». Pour une critique de ces travaux, cf. Ellis (cité note 2), 45-62 ; M. Hengel, *The Son of God*, Philadelphia, 1976 ; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, Edimbourg, 1967.

(54) P. ex. Bousset (cf. note 52), 32 s., 358-367 = G.T., 2 s., 282-289.

après la *diaspora*, de Juifs complètement hellénisés. Même ceux des Juifs qui résistèrent à la culture étrangère n'échappaient pas à son influence (56). Les manuscrits de la Mer morte, par exemple, fournissent maintenant la preuve que l'Ancien Testament grec était utilisé dans la Palestine du I^{er} siècle, même parmi des Juifs très stricts. On a trouvé une inscription de cette même époque, où la dédicace d'une synagogue de Jérusalem est faite *en* grec (57), et de nombreuses inscriptions sur des ossuaires ou des sépulcres révèlent que le grec était largement utilisé par le peuple. Les inscriptions sur les tombeaux sont particulièrement révélatrices, car elles démontrent que le grec n'était pas simplement la langue du commerce ou des classes supérieures mais, dans beaucoup de cas, la première ou seule langue des Juifs ordinaires (58).

Tel est le contexte dans lequel se déroula le ministère de Jésus et celui de l'Église des premiers temps. Une grande partie de l'enfance de Jésus (et de celle de Jacques, « le frère' du Seigneur ») ainsi que son ministère avant la Résurrection se déroulèrent en Galilée, région bilingue d'après Gustav Dalman. Simon-Pierre, André et Philippe étaient de Bethsaïde (*Jean* 1, 44), ville où dominait la langue grecque. Dans cette langue, ils conduisirent, sans aucun doute, une grande partie de leurs affaires et leur nom hellénisé suggère que le grec a pu également être la langue de leur vie familiale (59). A la lumière de cette situation, de plus en plus vraisemblable grâce aux découvertes archéologiques, il n'est plus possible de mettre en doute la composition apostolique d'un livre du Nouveau Testament simplement parce que ce livre est écrit en bon grec ou révèle une connaissance des idées et de la culture grecques. Cela signifie que, alors que les sémitismes peuvent révéler un arrière-plan ancien en Palestine (ou bien en Syrie), le grec correct ne révèle pas, en lui-même, un arrière-plan rattaché à la Diaspora.

- Le deuxième axiome est également critiquable. Il s'agit de l'hypothèse, considérée en apparence comme allant de soi, selon laquelle la composition des livres du Nouveau Testament est une entreprise individuelle et que, par là même, on peut la vérifier par une analyse linguistique et/ou stylistique.

Dans certains cas, par exemple, les *Actes* de Luc, un style distinctif se manifeste bien qu'il soit sans aucun doute modifié par le copiste (*librarius* ou, peut-être, *notarius*) et par les sources utilisées. En ce qui concerne les *Évangiles de Matthieu et de Jean*, on a quelques preuves d'après lesquelles les prophètes et ceux qui enseignaient la parole de Dieu (*pneumatikoi*) se rassemblaient autour de l'Apôtre lui-même et participaient à la mise en forme définitive des évangiles (60).

En ce qui concerne les *Lettres* de Paul, une situation semblable se présente. Il est également devenu clair, plus particulièrement depuis les travaux décisifs d'Otto

(56)P. ex. les Pharisiens dans leur anthropologie et leurs vues sur notre condition après la mort: Cf. E.R. Goodenough, *By Light, Light..* New Haven, 1935, 6 ; *id.*, *Jewish symbols in-the Greco-Roman Period*, 12 vol. ; New York, 1953-1965, I, 53, 111-115, 265-267.

(57)Cf. E.L. Sukenik, *Andént Synagogues in Palestine and Greece*, Londres, 1934, 69 s.

(58)Ellis (cité note 2), 246 n. ; J. A. Titzmyer in *Catholic Biblical Quarterly*32 (1970), 507-518 ; J. N. Sevenster, *Do you know Greek* 7, Leiden, 1968, 96-17.

(59)Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922, 5.

(60)Cf. K. Stendhal, *The School of St Matthew*, Lund, (2) 1969, 34, 190-292, qui a probablement raison d'attribuer les interprétations « chrétiennes » de l'Ancien Testament particulières au premier évangile à une « école » matthéenne d'exégètes. Au sujet du quatrième évangile, cf. *Jean* 21, 24 qui présuppose la participation, en quelque manière, de co-auteurs du disciple bien-aimé dans la composition de l'évangile. Une tradition assez semblable se reflète dans ses *Canon de Muratori 19-161*: «Le quatrième évangile, celui de Jean, (l'un) des disciples : quand ses disciples et ses évêques l'en prièrent instamment, il leur dit : jeûnez avec moi dès aujourd'hui pendant trois jours, et que ce qui sera révélé à chacun, qu'il le fasse connaître aux autres. Dans la même nuit, il fut révélé à André, l'un des apôtres, que, alors que tous communiqueraient (leur révélation), Jean écrirait tout cela en son nom propre s. Cf. O. Cullmann, *The Johannine Circle*, Londres, 1976.

Roller sur les modalités pratiques de la correspondance écrite dans l'Antiquité (61), que le secrétaire ou copiste de l'Apôtre participait à la composition de ses *Épîtres*. Roller a montré que les écrivains de cette période employaient un secrétaire qui copiait, quelquefois sur une tablette de cire, puis transcrivait la lettre sur papyrus avec un degré de liberté qui pouvait varier. Après avoir lu et corrigé, l'auteur ajoutait une formule de politesse. Quelques lettres du Nouveau Testament évoquent de façon explicite la présence d'un tel copiste :

« Moi, Tertius, qui ai écrit cette lettre, je vous salue dans le Seigneur » (*Romains* 16, 22) ;
 « Grâce à Silvanus, que je considère comme un frère fidèle, je t'ai écrit brièvement. » (*1 Pierre* 5, 12). D'autres lettres révèlent, dans la formule finale, l'emploi de la même procédure. Même dans la brève *Lettre à Philémon*, Paul a selon toute apparence utilisé un secrétaire : « Moi, Paul, j'écris ceci de ma propre main » (*Philémon* 19) ;
 « Moi, Paul, j'écris cette salutation de ma propre main. Telle est la marque dans chacune de mes lettres. C'est ainsi que j'écris » (*2. Thessaloniens* 3, 17) ; « Voyez de quels gros caractères je vous écris de ma propre main » (*Galates* 6, 11).

On possède également la preuve que les collaborateurs de Paul participaient à la composition de ses lettres. Cette possibilité apparaît déjà avec la mention d'autres expéditeurs au début de certaines *Épîtres*. De manière plus significative, la majorité des écrits de Paul, ceux qui sont controversés comme ceux qui ne le sont pas, contiennent des morceaux élaborés préalablement, des hymnes (62), des expositions bibliques (63) et d'autres formes littéraires indépendantes (64), qui diffèrent de la langue, du style et de l'expression théologique employés partout ailleurs dans le même texte et dans d'autres. Si la démonstration peut être faite pour ce qui est attribué à Paul, on peut également le supposer pour d'autres écrits (65).

Considérés ensemble, ces faits révèlent que l'analyse linguistique courante des textes du Nouveau Testament est encore une procédure par trop simpliste, et qu'en dépit de la grande confiance encore accordée à la critique littéraire du XIX^e siècle, toutes les conclusions sur la composition et la datation des *Épîtres* qui seraient fondées sur leur langue, leur style et leur vocabulaire théologique peuvent être pour le moins mises en doute.

• Enfin, l'axiome - ou peut-être devrait-on dire le présupposé implicite - selon lequel la pensée chrétienne des premiers temps s'est dans l'ensemble développée par étapes, continue à avoir une influence considérable, particulièrement dans certaines études allemandes, et plus spécialement dans la forme dialectique rendue populaire par F.-C. Baur (66). Cela est manifeste, même lorsque les éléments

(61)O. Roller, *Des Formuler der paulinischen Briefe*, Stuttgart, 1933, 14, 17 s. D'après la qualité de l'encre et de la plume de roseau, et en raison de la surface rugueuse du papyrus, il pouvait bien falloir une heure pour écrire une page de copie. Quant aux lettres grecques, l'usage d'abréviations par un sténographe (*noterius*) n'est attestée qu'aux siècles ultérieurs. Mais au premier siècle, un secrétaire de toute confiance (*librarius*) pouvait copier avec plus ou moins de précision et compléter une lettre en accord avec les instructions orales ou écrites de l'auteur (19). Cf. Cicéron, *Ad Attium* 13, 25, 3, où l'on dit que Tiron, l'*amanuensis* prend des phrases entières à la volée a. Roller (307) met en doute que ce fait se rapporte à de la sténographie, mais cf. A. Mentz, *Die Tironischen Noten*, Berlin, 1944, 39-550.

(62) P. ex. *Philippiens* 2, 6-11 ; *Colossiens* 1, 12-20 ; *1 Timothée* 3, 16. Cf. R. Deichgraber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* Göttingen 1967 ; R. P. Martin, *Carmen Christi*, Cambridge, 1967, et la bibliographie citée dans chaque volume.

(63)P. ex.: *1 Corinthiens* 2, 6-16 ; cf. *1 Timothée* 2, 11-15 avec *1 Corinthiens* 14, 34-35 ; cf. Ellis (cité note 2), 156, et *passim* ; id., *The Silenced Wives of Corinth (Essays in honor of B. M. Metzger)*, éd. E. J. Epp et C. D. Fee, Oxford, 1980.

(64)P. ex. pour les règlements : *1 Corinthiens* 11, 3-12 ; 12, 4-11 (cf. Ellis, (cité note 2), 24 n.) ; *1 Timothée* 3, 2-14 ; pour les oracles : *1 Timothée* 4, 1-5, 6 ; *2 Corinthiens* 6, 14-7.

(65) Peut-être, p. ex. les exposés de *Jacques* 2, 20-26 ; *2 Pierre* 3, 5-13.

(66) Cela existe aussi, bien sûr, chez les spécialistes anglo-américains qui ont été influencés par cet héritage de la science allemande. Cf. J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* Londres, 1977, 345, 356.

constitutifs de sa pensée ont été changés. Par exemple, certains interprètent aujourd'hui la toute première eschatologie chrétienne comme un mouvement en trois étapes : un apocalyptisme à tous crins (*thèse*) se heurte au problème du retard de la parousie (*antithèse*) et cette tension est surmontée par une théologie de l'histoire du salut (*synthèse*) (67). Un modèle semblable est adopté pour expliquer le développement ecclésiastique : l'apôtre Paul avait une conception de l'église dans laquelle, de manière générale, il n'y avait pas de « ministère »... En parallèle, on trouvait le type inverse de congrégation, conduite par des anciens et qui était judéo-chrétienne... La fusion de ces deux formes apparaît chez Luc, dans la *Première épître de Pierre* et dans les *Épîtres pastorales* (68). Cela ne veut pas dire, bien entendu, que ces chercheurs (ou Baur en l'occurrence), organisent les données historiques selon un moule hégélien. Mais leur optique témoigne du pouvoir permanent de la pensée de Hegel sur l'esprit de certains historiens des premiers temps du christianisme.

On peut bien entendu faire valoir que Hegel fournit la clef du développement de la théologie chrétienne. Cependant, réconcilier sa théorie avec les données historiques implique, de plusieurs manières, un exploit considérable de gymnastique mentale. 1. Lorsque les concepts (69) et termes (70) semblables sont utilisés dans différents livres, ils sont chargés, souvent avec une base exégétique minime ou inexistante, de connotations fortement divergentes. 2. Les différences théologiques entre les livres du Nouveau Testament sont attribuées *ipso facto* à des « étapes » chronologiques différentes dans la vie de l'Église. 3. Bien que l'on ait montré que la christologie du Nouveau Testament était particulièrement florissante au cours des deux décennies qui suivirent la Résurrection de Jésus (71), elle est sujette à un modèle de développement compliqué, soumis à des influences religieuses de divers types. Des documents qui sont attribués à des figures apostoliques, ou à leurs associés, trouvant une confirmation relativement précoce et ne rencontrant aucune objection chez les écrivains anciens, sont reconstruits sur des bases littéraires et philosophiques douteuses comme productions littéraires d'une époque postérieure. Avec ce genre d'analyse, c'est à peine forcé de dire qu'une interprétation unilinéaire ou dialectique du processus historique est une procédure arbitraire incapable de fournir une reconstruction satisfaisante d'une histoire chrétienne des premiers temps.

C E n'est pas ici le moment ni le lieu d'élaborer une autre méthode d'étude de l'histoire du christianisme des premiers temps ; cependant quelques suggestions expérimentales peuvent être bienvenues. Dans la recherche sur les Évangiles, on reconnaît maintenant de façon très large que *Jean* est indépendant

(67)P. ex. H. Conzelmann, *The Theology of St Luke*, Londres, 1960, 131-136 ; id., « Luke's Place in the Development of Christianity », *Studies in Luke-Acts*, Nashville, 1966, 306-307 : Luc représente une synthèse incluant des éléments d'une période antérieure. Le même modèle de pensée était reproduit plus tôt par R. Bultmann : *Existence and Faith*, New York, 1960, 237-238 = *Theologische Literaturzeitung* 73 (1948), 665-666.

(68) H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Stanford, Californie, 1969, 296-297 ; cf. 81-86.

(69) P. ex. « l'ordre ecclésiastique » réitéré dans *1 Corinthiens* 14, 34-35 et *1 Timothée* 2, 11-15.

(70) P. ex. *episoapoi* dans *1 Timothée* dans *Philippiens* 1, 1 et *episoopiepscopoidans* *1 Timothée* 3, 2 ; *The* 1, 7 ; *Actes* 20, 28.

(71)P. ex. *Philippiens* 2, 6-11 ; *Romains* 10, 9-13 = Joël 3, 5 (*kyrios*=*Yahweh*). Cf. M. Hengel, « Christologie und neutestamentliche Chronologie, Neues Testament und Geschichte, (Festschrift für O. Cullmann zum 70 Geburtstag) », éd. H. Baltensweiler, Tübingen, 1972, 43-67 ; id., *Son of god* (cité note 53) ; C. F. D. Moule ; *The Origin of Christology*, Cambridge, 1977.

des synoptiques (72). Cela signifie, entre autres choses, qu'il n'est plus nécessaire de considérer sa présentation du ministère de Jésus comme postérieure à la leur. La parenté des **Actes avec** la littérature paulinienne doit probablement être interprétée de façon semblable (73).

En effet, l'argumentation historique est mieux fondée, pourrait-on penser, en reconnaissant que les **Actes** qui n'utilisent pas les **Lettres de Paul** peuvent fournir une perspective théologique et/ou historique différente d'elles **et**, cependant, viennent toujours de la génération de Paul et même de celui qui fut un temps son collègue (74). En principe, on peut dire la même chose de la relation chronologique à Paul de la **Lettre de Jacques** et de **l'Évangile de Matthieu**, même si **Jacques** et **Matthieu** manifestent une tension à l'encontre du cercle paulinien ou de ses prédécesseurs. Après tout, à la lumière des traditions pré-pauliniennes ou non-pauliniennes évidentes dans les **Lettres** de l'Apôtre, on peut à peine considérer Paul comme la seule source même des thèmes pour lesquels il est connu.

Le christianisme le plus ancien semble avoir été une unité dans la diversité avec des groupes de prophètes et d'enseignants de la Parole qui se rassemblaient autour des diverses figures apostoliques. Chaque groupe poursuivait sa mission et produisait, selon une croissance variable, des motifs théologiques à la fois communs et distinctifs. Les chercheurs ont appelé ces groupes soit « **École de saint Matthieu** » (75), soit « **cercle johannique** » (76), soit « **Paul et ses coéquipiers** » (77). On pourrait également parler d'un « **cercle de Pierre** » (1 **Pierre** 5, 12) ou « **de Jacques** » (**Actes** 12, 17). Ces équipes missionnaires apostoliques combinaient le zèle missionnaire avec la réflexion théologique et l'écriture. Elles s'accordaient une reconnaissance mutuelle et partageaient, selon toute apparence, leurs prophéties, enseignements et réglementations (78). Cette interprétation des faits est rigoureusement cohérente et, si elle est valable, elle détruit toutes les datations du Nouveau Testament qui présupposent un développement unilinéaire ou dialectique de la première pensée chrétienne.

En conclusion, la critique littéraire de la littérature du Nouveau Testament et la chronologie du Nouveau Testament qu'elle fonde, telle que l'acceptent la plupart des chercheurs aujourd'hui, a des bases bien fragiles et dont on peut montrer, dans certains cas, la fausseté historique. Si en est ainsi, la datation du document doit, de manière contraignante, se fonder davantage sur la désignation de l'auteur indiquée dans certains livres, sur la tradition ancienne et sur les corrélations historiques que J.A.T. Robinson a mises en évidence. Cela ne signifie pas que sa lecture des livres soit toujours correcte (79), bien que, dans certains cas, il semble avoir fait des contributions importantes et durables.

(72) Cf. S. S. Smalley, *John : Evangelist and Interpreter*, Exeter/Greenwood, Caroline du Sud, 1978, 9-40.

(73) Cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, Londres et Greenwood, (2) 1974, 4 s., 55-60 ; J. Jervell, « Paul in the Acts.. », « *Les Actes des Apôtres* », éd. J. Kremer, Gembloux, 1979, 297-306.

(74) Un *sillubos* au nom de « Luc » fut attaché à cette œuvre dédicacée dès l'origine. L'identification primitive et indiscutée de ce Luc avec le collègue intermittent de Paul est confirmée par le témoignage interne, et elle est hautement probable. Cf. Ellis (cité note 73), 40-50, 64 s.

(75) Stendhal (cf. note 60). *

(76) Cullmann (cf. note 60) ; cf. R. A. Culpepper : *The Johannine School*, Missouri, 1975.

(77) Ellis (cf. note 2), 3-22. Cf. *Actes* 13 ; 1-2. Sur les « groupes pseudo apostoliques a. cf. *ibid.*, 12 n., 80-115 ; *Matthieu* 7, 15 ; 2 *Corinthiens* 11, 13 ; 1 *Jean* 4, 1 ; *Apocalypse* 2, 2. 6. 14. 20-22.

(78) Cf. *Romains* 1, 11 s. ; 16, 3-15 ; 1 *Corinthiens* 16, 12 ; *Ga/ates* 2, 7-9. Pour les traditions de partage et de mise en pratique des traditions des autres, cf. 1 *Corinthiens* 11, 16 ; 14, 33 b ; 15, 1 s. ; Galates 1, 18 (istoresh) ; 1 *Timothee* 3, la et *passim* (*pistos o logos*) ; 2 *Pierre* 3, 15 s.

(79) Cf. les réserves sur l'Évangile de *Jean* exprimées ci-dessus. Je ne pense pas qu'on puisse faire cas d'une origine antérieure ou postérieure à l'an 70 pour les épîtres johanniques, ni qu'on puisse mélanger les « pastorales » avec les autres épîtres de Paul. Je n'ai pas travaillé suffisamment le *Deuxième épître de Pierre* pour avoir une opinion, quoique, comme Robinson, l'argumentation de T. Zahn m'impressionne (T. Zahn, *Introduction to the New Testament* 3 vol., Grand Rapids, 1953 (1909). Mais je suis convaincu (cf. note 2, 226-236) qu'il faut dater fin de 55-65 après J.-C., et devrait considérer 2 *Pierre* à la lumière de cette conviction.

Le problème que touche la reconstruction de Robinson n'est pas, cependant, une simple question d'assignation de dates. La réaction vive à ses propositions dans certains milieux rappelle la réponse que Jérôme reçut lorsqu'il traduisit la Vulgate latine directement de l'Hébreu plutôt que la Septante grecque. Lorsqu'un évêque d'Afrique du Nord, au cours du sermon du dimanche, lut dans la version de Jérôme que Dieu avait préparé « du lierre » pour recouvrir Jonas, ses fidèles indignés, habitués à l'ancienne version latine, firent à haute voix l'objection suivante : « Non, de la courge, de la courge ! ». Mais la traduction de Jérôme rencontra des opposants plus rudes que des assemblées offensées par le changement de leurs passages favoris (80). Elle suscita également l'opposition des théologiens et du clergé pour qui la Septante avait fourni la base d'importantes constructions de théologie patristique, lesquelles auraient pu se révéler vaines si la version de Jérôme avait été acceptée.

Il est clair que des propositions pour « **redater le Nouveau Testament** » telles que celles de Robinson, risquent de poser un dilemme semblable pour certains théologiens contemporains. S'il en est ainsi, on ne devrait pas s'attendre à une approbation immédiate. Mais étant donné l'état actuel des recherches dans ce domaine, on peut penser que l'étude du christianisme primitif et du Nouveau Testament a tout à gagner à ce que les questions soient repesées de manière aussi radicale.

E. Earle ELLIS

(traduit de l'américain par Juliette Bordes pour le texte
et Louis Saint-Blancat pour les notes)
(titre original : « *Dating the New Testament* »)

(80) Cf. les *Lettres* 71 et 75 dans : *The Fathers of the Church*, vol. 12 : « *St Augustine*, Letters 1-82 a, éd. W. Parsons, New York, 1951, p. 327, 366-367.

E. Earle Ellis est Research Professor of New Testament Literature au New Brunswick Theological Seminary, New Jersey, U.S.A. Son article est la version révisée d'une conférence faite à l'Assemblée Générale de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* (S.N.T.S.) en août 1979 à Durham, publiée dans la revue *New Testament Studies*, 26 (1.980), p. 487-502 (Cambridge University Press). La rédaction de *Communio* remercie l'auteur, la revue, C.U.P. et M. l'abbé Jean Carmignac d'avoir permis la présente traduction.

A.C.B.

Une vie consacrée dans l'Église locale

En prolongement du cahier sur « les conseil évangéliques », le témoignage d'une jeune laïque dont l'engagement à la chasteté a été consacré par son évêque : expérience ecclésiale et spirituelle, renouvelée d'un rite très ancien.

C'EST un peu une gageure de parler d'une consécration reçue il y a seulement un an. Mais il faut bien se plier à l'exercice ! De quoi s'agit-il ? Il y a dix ans, à la suite d'un vœu du Concile Vatican II, a été repris le rite très ancien de la « consécration des vierges » : par l'imposition des mains, l'évêque du lieu consacre « une femme vivant en plein monde ». Jusque là, cette consécration ne pouvait être donnée qu'à des moniales. Le texte ne comporte pas de « règle de vie ». Il s'agit d'un texte liturgique : une prière de consécration dite par l'évêque suit la demande de la future consacrée et son engagement à la chasteté « à la suite du Christ ».

L'existence de ce rite est peu connue. On le découvre presque « par hasard »¹ Pour moi, cela faisait sept ans que j'attendais plus ou moins patiemment de pouvoir marquer mon désir d'appartenance au Seigneur. Puis je me suis trouvée dans deux situations de graves divisions ecclésiales. Or, à ce moment-là, plus que jamais, il m'a été permis d'aimer l'Église et de croire que dans le regard du Père elle était déjà mystérieusement unifiée et « parée pour son Époux », le Fils. Il m'a semblé que c'était le signe attendu. Très vite, ce fut la découverte du rituel où il est dit : « La consacrée est signe de l'amour de l'Église pour le Christ, son Époux ». Un an plus tard, l'évêque du diocèse où je vis me donnait la consécration au milieu d'une diverse et joyeuse assemblée de chrétiens. Quant aux difficultés rencontrées, elles furent le signe qu'il fallait que cela se fasse !

Cette consécration est en pleine Église et en plein monde. Alors, « concrètement », disons que je suis un professeur plutôt heureux, que j'ai de nombreux amis, une famille et que je participe à des groupes d'Église suffisamment divers pour reconnaître que leur fondement commun, c'est leur foi au Christ ; enfin une ou deux communautés monastiques m'accueillent dans leur paix, nécessaire, car je serais plutôt du genre perpétuellement débordée ! La consécration ne change pas ce cadre de vie qui ne lui est en rien extérieur : toutes ces relations sont données. Mais depuis, je souffre beaucoup plus de la violence en moi. Il est urgent de laisser l'Esprit créer en moi ce cœur qui « aime avec tendresse et marche humblement avec son Dieu » :

Il reste que c'est un mystère pour moi d'avoir un peu compris que ma joie ce serait, en tout, « d'être là à écouter le Seigneur » ! « Que ta louange soit la joie de sa vie », c'est ce que l'évêque a demandé dans la prière consécatoire. Nos vies sont vraiment « cachées en Lui » !

C'est pour l'Église et avec Elle que la consacrée se tient en ce lieu étroit et ouvert où « une seule chose suffit ». Même s'il arrive qu'elle ne trouve plus ses sentiers », c'est parce que le Seigneur veut « parler à son cœur, au désert ». Il s'agit de laisser

Dieu... être Dieu, c'est-à-dire tel qu'Il veut nous aimer avec tendresse et miséricorde.

Bien sûr, tout cela, c'est la grâce baptismale. La fonction d'un « signe », ce n'est pas de faire original, mais de rappeler une vocation commune. Bien que n'étant pas un sacrement, comme le mariage, la virginité consacrée témoigne que l'Église attend le jour où le Christ sera manifesté comme son Bien-Aimé, pour la joie du monde. Mariage et consécration se complètent pour dire l'amour réel de Dieu pour chacun et pour tous. De toutes façons, ce qui spécifie « l'être-au-monde » du chrétien, ne serait-ce pas qu'il est livré à un « être-avec-le-Christ » qui, glorifié, attire tout à Lui ?

CELA dit, j'imagine fort bien vos réactions : « Ne serait-ce pas un subtil moyen d'échapper à l'obéissance communautaire ? » Peut-être ! Mais il faut aussi dire que les consacrées renoncent « à la douceur d'habiter en frères tous ensemble ». Cette vocation est solitaire radicalement, même si elle n'est que rarement liée à l'érémisme proprement dit. En fait, j'ai demandé la consécration parce que je crois que l'Église est bien « la famille de Dieu », celle des « enfants de Dieu », frères entre eux. J'y trouve et j'attends d'elle la « nourriture » et l'encouragement pour le Chemin. La consécration avive en moi le désir d'une Église où ce serait un besoin de se dire entre frères : « Oui, la Source de notre vie, c'est le Seigneur ». L'évêque, chargé de cette communion, est bien « établi sur les gens de sa maison pour leur donner la nourriture en temps voulu ». Le lien entre la consacrée et l'évêque ne dépend pas de « leurs sentiments ». C'est un lien théologique, ecclésial. Les états de vie dans l'Église ne sont pas de simple convenance ; ils ont un sens qu'il faut approfondir.

Je dois aussi signaler que les consacrées (une centaine en France) sont fort diverses : il n'y a pas de modèle commun. Nous ne sommes obligées à aucune rencontre, même si spontanément il s'en organise. Peut-être est-ce très suspect, mais n'est-ce pas la condition de tout baptisé qui reste libre de ses choix ? ... La consacrée est une laïque, rien d'autre. Ce n'est qu'en communion avec des frères dans la foi que le signe deviendra mieux connu et reconnu.

On me pose aussi souvent la question du ministère : « Que faites-vous de précis ? » Les services qui sont habituellement rendus par des laïcs à la vie de la communauté peuvent évidemment être exercés, mais ils ne sont pas directement liés à la consécration. Je suis tout à fait concernée par les manques dans la situation faite au-laïc ! Mais l'appel à la consécration m'a (un peu !) changée : dans les situations ecclésiales où je suis placée, j'essaie d'accueillir ce mystère d'Alliance qui constitue fondamentalement l'Église ; même si cela me demande de sacrifier certaines de « ces petites idées auxquelles on tient tant » !

J'Al trente ans, et un an de consécration. Il m'est impossible de prévoir l'avenir. La consécration que j'ai reçue est vraiment importante pour la vie de l'Église. Mais ce n'est pas très évident ! Je sais que le don que m'a fait le Seigneur est sans retour. Mais pour le reste, c'est-à-dire l'avenir même de ce rite, je dois faire confiance à l'Église, c'est-à-dire à vous ! Dans la foi, faire confiance au Seigneur ou à son Église, c'est tout un.

A dire vrai, écrivant avec au loin la vue « des murailles de Jérusalem », je ne puis que rendre grâce : « Ainsi Dieu entoure son peuple » ; qui s'appuie sur Lui, comme le mont Sion, n'a rien à craindre.

A.C.B.

Louis BOUYER

Notes de lecture

Le Règne de Dieu est au-delà de notre histoire, mais non la réconciliation œcuménique, et l'unité se laisse entrevoir dans les sources bibliques et liturgiques. Réflexions à partir d'oeuvres récentes des PP. de Lubac et Chantraine, ainsi que de M. Evdokimov et Dom R. Le Gall.

NOUS voudrions parler ici de quelques livres parus récemment, qui ne semblent pas avoir d'étroits rapports à première vue, mais dont on verra combien étroitement liés sont les problèmes qu'ils soulèvent et contribuent à éclairer.

Le premier est l'ouvrage considérable du P. Henri de LUBAC, s.j., sur La postérité spirituelle de Joachim de Flore (2 vol. dans la collection « Le Sycomore », aux éditions Lethielleux, Paris). Le premier volume, qui va de Joachim lui-même à Schelling, avait paru en 1979: Le second, qui nous amène jusqu'à nos jours en partant de Saint-Simon (le technocrate du début du XIX^e siècle), vient de voir le jour. On sait que l'abbé Joachim de Flore (vers 1130-1202) avait cru pouvoir tirer de l'*Apocalypse* l'espérance d'un fige du Saint-Esprit, où l'Église et le monde seraient comme renoués par une nouvelle et quasi-universelle Pentecôte. Cette exégèse du *millenium* apocalyptique est plus que discutable, mais on ne pouvait reprocher à ce bon moine qu'un enthousiasme un peu précipité, lui faisant espérer dès ce monde, à l'intérieur de son histoire et non au-delà, sinon encore la venue du Règne de Dieu qui suivra le jugement et la résurrection, celle au moins de quelque anticipation éclatante de ce Règne dans un renouveau de la ferveur première qu'avait connue l'Église des premiers temps, selon les *Actes des Apôtres*. En particulier lui tenait à cœur l'espoir d'un renouveau total de ce qu'on appelle « la vie religieuse », ou monastique, qui paraît n'en avoir eu à son époque guère moins besoin que la nôtre.

Mais on ne peut lui reprocher, encore qu'on l'en ait accusé, d'avoir annoncé l'avènement ni d'une nouvelle Église, ni, sous le nom d'« évangile éternel », d'un « évangile de l'Esprit » qui se substituerait à la révélation chrétienne. La chose est plus embrouillée déjà dès qu'on passe, au XIII^e siècle, à ces franciscains, dits « spirituels », comme Jean de Parme, et spécialement au livre, inspiré par Joachim, de Gherardo da Bargo san Donnino, qui devrait soulever controverses et condamnations.

A partir de là, cependant, ne vont pas cesser des réinterprétations du « joachimisme », lesquelles, s'en inspirant plus ou moins directement, feront leurs deux thèses : de la nouvelle Église devant remplacer l'Église catholique jugée irrémédiablement décadente et corrompue, et, qui plus est, de l'« évangile spirituel » supposé enseigner enfin en clair une « libération » que Jésus lui-même avait sans doute préparée, mais qu'il n'avait pas osé encore déclencher, ni même peut-être pu prévoir...

Ces vues pourront d'ailleurs prendre des formes apparemment tout opposées, mais qui n'en contracteront pas moins, à l'occasion, les plus inattendues alliances, quand ce n'est pas à de contradictoires fusions qu'elles aboutiront.

D'un côté, on aura les rationalismes, dans la ligne de Lessing, au XVIII^e siècle, qui verront dans l'éviction de tout surnaturel l'aboutissement, imprévu mais inéluctable, de « spiritualisation » de la religion que les

prophètes hébreux avaient préparée, que Jésus aurait initiée, mais, dont, prisonnier de la mentalité de son époque, il n'aurait pu lui-même prévoir jusqu'où elle devrait aller.

De l'autre, ce seront tous les illuminismes, à la manière des anabaptistes, de Thomas Münzer en particulier, au XVI^e siècle, qui combineront l'exaltation extatique avec un dessein de renouveler le monde, et d'abord d'y créer une société plus fraternelle, par la violence s'il le faut.

On sait comme le XVIII^e siècle finissant, par excellence, présentera les plus singulières combinaisons des deux tendances.

Au XIX^e siècle, elles aboutiront aussi bien aux philosophes idéalistes allemandes, et avant tout celle de Hegel, exaltant l'état de type prussien jusqu'à en faire l'Église » où devrait advenir le règne d'un « Esprit » totalement immanentisé, qu'aux idéologies révolutionnaires dont le marxisme devait offrir la forme la plus rigoureuse, dans son matérialisme dialectique, évacuant tout « esprit », comme dans son radicalisme d'eschatologie supposée réalisable par l'homme et de messianisme populiste.

Pour rester à l'intérieur du catholicisme, on trouvera par excellence chez un Lamennais (1) et son actuelle postérité parmi les chrétiens contemporains qui se veulent les plus « progressistes » et « post-conciliaires », des équivalents de ces systèmes, prétendant demeurer dans l'Église pour effectuer le plus sûrement son propre dépassement et celui de l'évangile traditionnel, mais au prix des plus singulières pseudomorphoses.

Comme il faut s'y attendre, on aura à côté de cela, confondu pour un temps avec cela, ce qu'on peut appeler des joachimismes bénins, dont les expressions, quelque grandiloquentes et facilement équivoques qu'elles puissent être, ne couvrent en fait qu'un authentique désir de renouveau spirituel, se prolongeant au plan social et en politique.

Le cas typique, au XIX^e siècle, admirablement analysé par le P. de Lubac, est celui de Mickiewicz, le grand poète et héros de l'indépendance polonaise. En dépit de la troublante influence exercée sur lui quelque temps par l'équivoque personnalité de Towianski, et malgré l'alliance, s'il se peut plus équivoque encore, dans laquelle il se vit entraîné avec Michelet et Edgar Quinet, sa fidélité à la foi et à l'Église catholiques ne saurait finalement faire de doute.

(1) Cf. Jean Lebrun, *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté*, coll. « Douze hommes dans l'Histoire de l'Église », Fayard, Paris, 1981 (N.d.I.R.).

Mais que de cas mixtes où il est impossible de débrouiller finalement une orthodoxie d'intention et des tendances indéniablement gnostiques, comme ce fut longtemps le cas pour Joseph de Maistre lui-même, et tant de nos traditionalistes à tous crins d'aujourd'hui.

Cette brève recension ne peut cependant donner une idée de l'étendue, ni de la finesse pénétrante des analyses du P. de Lubac. Le fruit en est non seulement dans une élucidation d'innombrables équivoques – celles-là mêmes qui sont venues, jusqu'ici, parasiter parmi nous les fruits de Vatican II et toutes ses suites –, mais dans le dégagement, tellement important pour l'Église et les chrétiens de tous les temps, de l'impossibilité où nous sommes, avant le retour du Christ, de faire plus ou mieux que nous préparer et préparer les autres à son Règne, total et définitif. Nous le ferons sans doute en esquissant la figure sans cesse à nouveau, mais dans un monde qui, comme tel, ne saurait à présent jamais s'y identifier, à ce point qu'en voulant nous-mêmes « faire régner » de force le Christ dès à présent, nous ne faisons jamais que pousser à l'extrême le règne de l'Ennemi qu'il n'a vaincu et ne pouvait vaincre sinon par la Croix acceptée, en vue de la Résurrection.

C'EST d'abord par la place centrale qu'y occupe ce que Luther a entendu précisément par la « théologie de la Croix » qu'un autre livre, paru cette année aussi dans la même collection, doit être rapproché du précédent : l'étude, exceptionnellement fouillée et approfondie, de la controverse entre Erasme et Luther, par le P. Georges Chantraine, s.j. : Erasme et Luther, libre et serf arbitre. Cependant, on va le voir, il nous semble que le lien entre ces deux livres capitaux est plus subtil et plus profond encore.

Disons toutefois que, pas plus que ce que nous avons dit du travail, immense, du P. de Lubac sur la postérité de Joachim de Flore, et moins encore s'il se peut, les simples notes que nous voudrions proposer, en marge de celui, encore une fois d'une extraordinaire richesse, et de plus d'une extrême technicité, que le P. Chantraine vient de consacrer à ce conflit entre Erasme et Luther, ne sauraient tenir lieu d'un compte rendu à proprement parler. Elles ne se proposent que de signaler quelques-unes des points touchés ou des problèmes soulevés par ce livre, et dont l'actualité est particulièrement aiguë.

En premier lieu, le P. Chantraine y complète la démonstration qu'il avait déjà produite dans son premier travail sur Erasme : « *Mystère* » et « *Philosophie* » du Christ (Duculot, Paris-Gembloux, 1971). A propos maintenant du *De libero arbitrio*, puis des deux *Hyperaspistes* par lesquels Erasme répondrait à la propre réplique de Luther (son *De servo arbitrio*), le P. Chantraine, en effet, vérifie surabondamment ce qu'il avait établi dans son premier livre en partant de la *Ratio sive methodus verae theologiae*, des *Paraphrases* bibliques d'Erasme et de ses études patristiques : loin d'être un sceptique, ou un « humaniste », au sens bien postérieur d'un penseur qui rejette toute considération sérieuse d'un Dieu intervenant dans les affaires des hommes, ce qui Erasme a toujours voulu être, et a été certainement de fait pour l'essentiel, c'est un redécouvreur et restaurateur de l'exégèse biblique des Pères, vue comme conduisant à une théologie inséparablement doctrinale et spirituelle, par opposition à une scolastique décadente, se perdant en spéculations abstraites, également détachées de la méditation scripturaire la plus traditionnelle - dans l'Église et de la vie intérieure qu'elle y avait toujours entretenue. Pour autant, il se révèle un disciple fidèle des Pères, spécialement des Pères grecs, et plus particulièrement d'Origène (dont il a été le premier moderne - et pour longtemps presque le seul - à reconnaître les vraies perspectives).

Cependant son entreprise et sa réussite ont leurs limitations incontestables, qui tiennent inextricablement à la fois à sa personnalité et au milieu où elle s'est développée. Ces limitations, ce nouveau travail, qui pourtant la justifie substantiellement sur la plus méconnue, voire incomprise, de ses œuvres, les définit fort bien en parlant d'un « Origène réduit ». Face à celui-ci, Luther, le Luther du *De servo arbitrio*, apparaît, sous le microscope du P. Chantraine, comme un Augustin dévié, mais aussi - et c'est un des plus beaux côtés de ce livre aussi généreux que perspicace - bien plus et bien autre chose qu'un épigone, fût-ce du plus grand des Pères latins. Luther, dans sa *theologia crack*, et jusque dans son exclusivisme (fort peu biblique apparemment) avec lequel il l'a apposée à toute espèce de *theologia gloriae*, a perçu, avec une profondeur où Erasme, bien plus ouvert pourtant à *tout* le donné révélé, comme à toute la tradition catholique, n'est pas parvenu à le rejoindre, un aspect fondamental du Dieu de grâce et d'amour découvert en Jésus-Christ :

Cependant, Luther lui-même n'est pas arrivé à ressaisir le cœur de l'affirmation chrétienne que, s'il est fondamental pour notre salut que tout provienne de la *seule* grâce de Dieu, cela n'empêche que c'est *tout* en nous qui est sauvé. Erasme au contraire a bien vu qu'une rédemption qui n'aurait pas cet effet final impliquerait une impuissance du Dieu rédempteur en tant que créateur (la vieille erreur gnostique). Mais il n'est pas pourtant arrivé, lui non plus, à concevoir vraiment qu'on puisse donner (*que Dieu lui-même puisse donner*) à l'homme quelque chose de réel sans se diminuer lui-même...

Quelle conclusion en tirer ? J'avoue, pour ma part, ne pas pouvoir trouver un autre motif ultime à leur dialogue de sourds que leur commune immersion dans un monde de pensée, tel qu'était celui de la scolastique tardive et de l'augustinisme son contemporain, où le vrai sens biblique de la transcendance et immanence de Dieu était devenu impensable. Qu'ici l'occamisme soit la cause, ou simplement un premier effet, de cette mentalité (il a dû être l'un et l'autre), c'est une question secondaire. Mais, si ce n'était pas le cas, si vraiment ce que le P. Chantraine appelle la « négativité » de la pensée de Luther tenait avant tout à son intuition religieuse la plus profonde, et non au conditionnement intellectuel de la systématisation qu'il en offrirait lui-même, il faudrait désespérer d'arriver jamais à une réconciliation œcuménique de ce qu'il y a de plus authentiquement chrétien dans le protestantisme avec la tradition catholique.

Encore une fois, je ne puis croire qu'il en soit ainsi. Tout au contraire de ce qu'il en est pour la venue et le triomphe ultime du Règne de Dieu, comme Règne de l'Esprit, je ne pense pas que la réconciliation en question doive être, ou en tout cas sa possibilité pour les hommes de bonne volonté, rejetée au-delà de l'histoire où l'Église est appelée à vivre ici-bas. Ce qui me paraît en justifier l'assurance, ou l'espoir, c'est que, les œuvres pastorales de Luther (par opposition à ses œuvres systématique-polémiques) - comme les deux *Catéchismes*, et même, pour l'essentiel, le *Traité de la liberté chrétienne* - sont exemptes de cette « négativité »...

Ce désaccord n'empêche nullement que le travail du P. Chantraine me paraisse d'une importance et d'un intérêt exceptionnels par l'étendue de sa recherche comme par la délicatesse de ses analyses.

ET maintenant, pour conclure ces notes de lecture, je voudrais encore signaler d'abord un livre bien plus facile d'accès, mais peut-être pas pour cela moins profond : celui que Michel Evdokimov vient de publier aux éditions Droquet et Ardant : *Lumières d'Orient*. Ce n'est point une dissertation théologique, mais une simple méditation des plus grands textes de la liturgie byzantine qui jalonnent l'année liturgique et nous font ainsi contempler sous toutes ses faces l'unité vivante du Mystère chrétien. Il y apparaît à l'évidence, me semble-t-il, que la tradition des Pères, de l'Église grecque comme de la latine, est une, mais que ce n'est qu'en remontant le plus haut possible dans ses sources, liturgiques et bibliques, qu'on peut saisir la plénitude inséparable de cette unité. C'est bien pour-quoi, dirais-je, il nous faut redécouvrir l'unité en profondeur, mais trop souvent cachée à nos yeux, par le fait même, qui subsiste entre l'orthodoxie orientale et le catholicisme occidental pour être à même de dépasser, et par le fait même de réconcilier, des oppositions comme celles du catholicisme moderne et de la Réforme protestante. Je ne connais guère de livres récents qui puissent y contribuer plus simplement ni plus efficacement que ce très beau livre orthodoxe.

Je dirai plus : comme le P. Chantraine l'a bien montré, aucune théologie, si par là on entend la spéculation théologique, ne peut espérer s'identifier à cette « théologie » suprême qu'est la Parole même de Dieu, toujours prononcée par lui comme actuelle, dans son Église. Mais, si elle ne veut s'égarer, elle doit toujours en repartir, et pour cela toujours y revenir, pour, en fin de compte, n'ambitionner qu'y reconduire avec un regard dessillé par la méditation. C'est bien ce qu'un livre comme ce dernier peut contribuer à rendre possible, de préférence même aux recherches les plus étendues, aux dissections les plus affinées. Et, tout simplement, si l'on ne veut que se nourrir à cette source de la contemplation liturgique du mystère, pour qu'il devienne pour nous, comme dit saint Paul : « le Christ en nous, espérance de la gloire », ce sont beaucoup de livres de ce dernier genre qu'il nous faudrait, aux théologiens comme aux plus simples fidèles.

Qu'on nous permette d'en rapprocher les deux premiers volumes d'une ample et profonde théologie de la liturgie, que Dom Robert Le Gall, prieur de l'abbaye bénédictine Sainte-Anne-de-Kergonan, vient de publier coup sur coup aux éditions C.L.D., 'sous le titre général La liturgie, célébration de

ABONNEMENTS Un an (six numéros)

France : 120 FF

Belgique : 900 FB (« Amitié Communio »
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
C.C.P. 000 0566 165 73)

Canada : 28 \$ (« Revue Communio-Canada »
698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9)

Suisse : 45 FS (a Amitié Communio »
route de Villars 40, CH 1700 Fribourg
C.C.P. 17-30 62 Fribourg)

Autres pays : 130 FF (par avion : 145 FF)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 95 FF, 710 FB, 22 \$, 38 FS ; par avion : 120 FF ou leur équivalent.

Abonnement de soutien à partir de 200 FF, 1500 FB, 36 \$, 75 FS, etc.

Supplément Le Courrier de Communio (quatre numéros par an) : 35 FF, 260 FB, 10 \$, 15 FS ; autres pays 40 FF.

28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris
téléphone : (1) 527.46.27 C.C.P. :
18.676.23 F Paris

Le numéro : 21 FF en librairie ;
et en expédition franco, 24 FF
ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre si possible la dernière enveloppe et la somme de 4 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Dans toute correspondance, bien rappeler le numéro de l'abonnement pour identification.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Adresses des autres éditions de Communio en page II de couverture (face à la page 1).

Bulletin d'abonnement :
voir au dos, page 96.

l'alliance. Le premier, sans appareil technique impénétrable au non-spécialiste, mais sur la base de l'information critique la plus rigoureuse et selon le développement d'une réflexion théologique aussi sûre et exigeante, nous donne les bases anthropologiques et sociologiques du phénomène cultuel en général. Le second, qui vient juste de paraître, nous montre alors l'innovation radicale de

grâce de la nouvelle et éternelle alliance évangélique se préparant dès l'Ancien Testament et le judaïsme. La suite en verra la floraison dans le Nouveau et ce qu'on peut en appeler la fructification dans la tradition liturgique, et spécialement eucharistique, de l'Église.

Louis BOUYER

Louis Bouyer, né en 1913. Prêtre de l'Oratoire en 1944. Professeur à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris (1945-1960), puis aux universités de Notre-Dame (Indiana), Brown (Rhode Island), Washington, D.C., Salamanca, Lovanium (Zaire). Membre de la Commission théologique internationale. Bibliographie : voir *Le métier de théologien*, entretiens avec Georges Daix, France-Empire, Paris, 1979. Dernière publication : *Le Consolateur (Esprit Saint et vie de grâce)*, Cerf, Paris, 1980.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris

pour la **Belgique** : «Amitié Communio a, rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la **Suisse** : «Amitié Communio a, route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

NOM :

Adresse complète :

Code postal : **Ville et pays :**

(1) **nouvel** abonnement, à partir du tome, n°.....
inclus (voir ci-contre).

ré-abonnement (numéro de l'abonnement :1.

y compris le supplément **Le Courrier de Communio...**

Règlement (montant) : (voir tarifs au dos, page 95), par (1) :

C.C.P., mandat-carte, chèque bancaire, espèces.

Date • 1982. Signature :

(1) Cocher les cases. Merci.

Prochains numéros

mars-avril 1982

(tome VII, n° 2)

LE PLAISIR Claude Bruaire, Dominique Folscheid, Pierre-Philippe. Druet, Jean-Noël Dumont, Alain Cugno, Rémi Brague, Georges Chantraine, Albert Chapelle, Antoine Vergote, René Feuillet, Michel Zink, Marie-Hélène Congourdeau, Vladimir Maximov, Claude Dagens, etc.

tome VII
(1982)

3. le dimanche

4. la femme

5. la confirmation

6. l'art

tome VIII (1983)

1. « Il est monté
aux cieux »

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi

2. mourir

3. la création

4. la fidélité

5. appartenir à l'Église

6. les chrétiens et le politique

7. exégèse et théologie

8. l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, q né du Père avant tous les siècles »

2. les communautés dans l'Église

3. guérir et sauver

4. au fond de la morale

5. l'Eucharistie

6. la prière et la présence (l'Eucharistie II)

tome III (1978)

1. K né de la Vierge Marie »

Z la justice

3. la loi dans l'Église

4. la cause de Dieu

5. la pénitence

6. la liturgie

tome IV (1979)

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »

2. laïcs ou baptisés

3. Satan, « mystère d'iniquité »

4. l'éducation chrétienne

5. le mariage

6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion

2. la violence et l'esprit

3. après la mort

4. les religions de remplacement

5. l'autorité de l'évêque

6. le corps

tome VI (1981)

1. « descendu aux enfers »

2. aux sociétés ce que dit l'Église

3. miesses théologiques

4. les conseils évangéliques

5. qu'est-ce que la théologie ?

6. les prêtres

Seuls sont encore disponibles les n° 6 du tome V, 5 et 6 du tome V, et les 6 numéros du tome VI parus en 1981. Les autres numéros sont totalement épuisés.

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil ou *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à solliciter notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27). Merci.

Dépôt légal : premier trimestre 1982 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75016 Paris, tél. : (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.