

Revue de réflexion théologique

17

1981

QUI EST JÉSUS ?

חֵכְמָה
IDKAMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חֵכְמָה יְרֵאָת יְהוָה

Qui est Jésus ?

Si Jésus est au cœur de la foi chrétienne, la christologie est au centre de la théologie. "Qui dites-vous que je suis ?" Est-il question plus importante ?

Les 4 articles de ce numéro ne répondent pas à notre place mais ils nous font entrevoir les différentes réponses proposées dans le débat contemporain et ils nous donnent de solides éléments pour construire notre propre réponse.

Qui est Jésus ? C'était le thème du troisième congrès de l'Association Européenne des Théologiens Evangéliques, tenu à Altenkirchen en août 80. Les articles de ce numéro proviennent de certaines contributions à ce congrès.*

*

* *

Pour favoriser l'utilisation de Hokhma dans une étude en groupe, nous avons ajouté un questionnaire à l'article de R.T. France. Nous avons choisi cet article parce qu'il nous est apparu à la fois fondamental et d'accès facile.

* Parmi les autres contributions, mentionnons :

H.G. Pöhlmann, "Reicht die Definition von Chalcedon heute noch aus ?"

T. Austad, "Die Bedeutung einer veränderten Christologie für das Werk Christi"

H. Schmid, "Ist der historische Jesus wichtig für unseren Glauben ?"

W. Duvekot, "The riddle of the historical Jesus"

A. Kirk, "Aspects of current christological discussion in liberation theology"

On peut obtenir photocopie de ces textes en écrivant au pasteur N. Britton, La Cure, 1166 Perroy (Suisse).

Le débat christologique contemporain

par Klaas RUNIA

Professeur de théologie pratique à la Theologische Hogeschool
van de Gereformeerde Kerken à Kampen (Pays-Bas)

On peut affirmer sans exagérer que la christologie se trouve à l'heure actuelle au centre des discussions théologiques. Ces dernières années ont vu non seulement la publication d'une série presque ininterrompue d'ouvrages portant sur la doctrine christologique ; mais elles ont aussi vu celle-ci exercer une influence déterminante sur tous les autres secteurs de notre théologie.

Karl Barth

Ce n'est certainement pas la première fois au vingtième siècle que la christologie se retrouve au cœur du débat théologique. Dans la théologie de Karl Barth, et surtout à partir de son étude sur Anselme : *Fides Quaerens Intellectum*¹ parue en 1931, nous assistons à une concentration christologique profonde de toute la théologie systématique. Barth affirme : "Une dogmatique ecclésiastique doit être christologique dans sa structure fondamentale comme dans toutes ses parties, s'il est vrai que son seul critère est la Parole de Dieu révélée, attestée par l'Écriture sainte et prêchée par l'Église, et s'il est vrai que cette Parole de Dieu révélée est identique à Jésus-Christ. Une dogmatique qui ne cherche pas à être dès le début une christologie se place sous un joug étranger et est bien près de cesser d'être un service de l'Église."²

¹ Trad. fr. : *La preuve de l'existence de Dieu* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958).

² *Dogmatique* 1/2/1 (Genève, Labor et Fides, 1954), p. 114. Cf. aussi *Esquisse d'une dogmatique* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950) : "La christologie est la pierre de touche de toute connaissance de Dieu, au sens chrétien du mot, le critère de toute théologie. 'Dis-moi quelle est ta christologie, et je te dirai qui tu es.'" (p. 63).

Selon Barth, Jésus-Christ est le commencement de toutes les voies et œuvres de Dieu. Tout commence par l'élection divine de l'homme-Dieu Jésus-Christ. En vertu de ce principe, tout doit être interprété à la lumière de Jésus-Christ. Ceci est valable pour les doctrines de la création (Dog III, 1), de l'anthropologie (III, 2), de la providence (III, 3), de l'élection (II, 2), ainsi que pour celle de Dieu lui-même (II, 1). Il n'est donc pas surprenant que Barth ait parfois été taxé de "christomoniste". Les vingt-six volumes de sa *Dogmatique* constituent une longue explication et explicitation de ce seul nom, Jésus-Christ.

Lorsque nous posons la question suivante : "Qui est Jésus-Christ pour Barth ?", nous découvrons que dans sa doctrine de la personne du Christ, il s'en tient fermement aux grandes lignes de la théologie orthodoxe traditionnelle. Sans hésitation, il reprend à son compte la christologie de l'église primitive. Celle-ci déclare que Dieu devient un avec l'homme : Jésus-Christ, "vrai Dieu et vrai homme".³ Ces dernières paroles sont extraites de la célèbre déclaration du Concile de Chalcédoine (451 ap. J.C.) concernant les deux natures du Christ. Barth accepte cette déclaration sans réserve et refuse l'accusation d'intellectualisme qu'ont portée contre elle des théologiens tels que Herder et Harnack. En évoquant les deux natures, "vere Deus" et "vere homo", réunies dans la seule personne de Jésus-Christ, le Concile ne prétendait pas résoudre le mystère de la révélation ; au contraire, il a perçu et respecté ce mystère.⁴ On pourrait affirmer que ces paroles ne sont au fond rien d'autre qu'une exégèse de Jean 1, 14 : "La Parole devint chair." En tout premier lieu, ces paroles affirment que Jésus est "vere Deus", car il est la "Parole". Or, Jésus est aussi "vere homo", car la Parole devint "chair". Enfin, nous devons aussi souligner le verbe "devint". Ceci ne veut pas dire que la Parole s'est transformée en homme, en cessant d'être ce qu'elle est en elle-même. Il n'établit pas non plus l'existence d'un troisième type d'être, à mi-chemin entre Dieu et l'homme. Non, elle assume une nature humaine qui *s'ajoute* à la nature divine. Barth va jusqu'à prendre la défense de termes abstraits tels que "anhypostatos" et "enhypostatos".⁵ C'est-à-dire que le fond de l'existence de l'homme-Jésus ne résidait pas en sa propre personne humaine (= an-hypostasie), mais dans le Logos (= en-hypostasie).

Dans tout ceci, Barth se rallie sans réserve à la christologie de l'église primitive et à celle de la Réforme. En effet, par son entremise on assista, dans de nombreux milieux longtemps très critiques ou même hostiles à son encontre, à un renouveau d'intérêt pour l'ancienne christologie et à des prises de position favora-

³ *Dogm.* I/2/1, p. 114.

⁴ *Ibid.* p. 116.

⁵ *Ibid.* pp. 150 ss.

bles. Jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, son approche christologique fut très nettement la note dominante des débats au sein de la théologie protestante, et dans une large mesure au sein de la théologie catholique également.

Des orientations récentes

Après la Deuxième Guerre Mondiale, la situation changea dans la mesure où le programme de démythologisation et son interprétation existentialiste du message biblique devinrent le nouveau centre du débat théologique. A bien des égards cette approche nouvelle fut une réaction contre l'accent mis par Barth exclusivement sur la christologie. A vrai dire, pour Bultmann aussi, la croix de Jésus fut le point de convergence de toute théologie, mais pour lui nous ne pouvons pas l'apprécier à sa juste valeur en prenant le Nouveau Testament au pied de la lettre. Rempli de mythes, celui-ci doit être démythologisé. Mais il s'agit de procéder autrement que ne l'a fait l'ancienne théologie libérale. Cette école se contenta d'éliminer tous les mythes, de sorte que Jésus devint un professeur de morale et que du Nouveau Testament lui-même ne subsista qu'une mince brochure contenant quelques préceptes éthiques. Pour Bultmann, nous ne devons pas éliminer, mais *réinterpréter* le cadre mythologique du Nouveau Testament. Il nous faut rechercher le genre d'expérience religieuse que ses auteurs voulaient véhiculer par l'intermédiaire de ces mythes. En d'autres termes, nous avons à classer en catégories anthropologiques toutes ces expressions mythologiques trouvées dans le Nouveau Testament.

Cette nouvelle approche était en harmonie avec la mentalité d'une époque qui manifestait un intérêt accru pour les questions d'anthropologie. Cependant, la théologie bultmannienne fut, non la fin, mais simplement le début d'une nouvelle orientation. Alors que Bultmann limitait son entreprise de démythologisation à l'histoire du salut, d'autres, notamment Paul Tillich et John A.T. Robinson, franchissaient le pas suivant de l'appliquer également à la doctrine de Dieu. Tout ce mouvement déboucha en fin de compte sur la théologie dite de la mort de Dieu, laquelle, comme il fallait s'y attendre, se révéla une impasse.

Il fallait prendre un nouveau départ, et il n'est guère surprenant qu'un intérêt nouveau pour la christologie, replacée sur le devant de la scène, ait fourni ce point de départ. Pourtant, l'optique n'était plus celle de Barth. Dans une large mesure la concentration christologique barthienne était une réaction contre la théologie naturelle qu'il voyait comme le "vitium originis" du catholicisme ainsi que du néo-protestantisme. L'un et l'autre estimaient que l'homme lui-même est en mesure de découvrir Dieu par ses propres moyens. La nouvelle concentration christologique, par contre, se situait dans un contexte différent. D'une certaine manière, elle fut, et reste, le contraire de la théologie

naturelle, à savoir l'athéisme de l'homme moderne traumatisé par Auschwitz. L'homme moderne ne croit plus en Dieu, du moins pas dans celui du théisme occidental traditionnel. Ce Dieu est effectivement mort. Que devient donc Jésus-Christ ? L'église chrétienne a toujours confessé que c'est en lui que nous rencontrons Dieu. Il est, pour ainsi dire, l'image de Dieu. Mais est-il possible de s'en tenir à cette confession ? Voilà l'optique du débat christologique contemporain. Qui est en réalité Jésus-Christ ? Est-il réellement "l'image de Dieu" ? Et dans l'affirmative, quelles en sont les incidences pour ce qui concerne sa propre personne ? S'en suit-il qu'il a part, d'une manière ou d'une autre, à l'être divin ? Ou est-il possible de le cerner en faisant appel aux seules catégories humaines ? Quel est au fond le mystère caché en ce Jésus-Christ, mais en même temps révélé par lui ? Quelles répercussions a-t-il sur notre compréhension de Dieu, de nous-mêmes, et de notre monde de souffrance ?

Le dix-neuvième siècle

Ces questions ne sont certainement pas tout à fait nouvelles. Ce sont au fond celles qui étaient soulevées déjà dans l'église primitive et même dans le Nouveau Testament. Mais de nos jours de nombreux théologiens ne croient pas qu'il soit possible de reprendre simplement les réponses fournies par celui-ci. Elles seraient non seulement des interprétations humaines tributaires de la phraséologie et des conceptions de l'époque, mais elles sembleraient aussi présenter des divergences entre elles.

En réalité, cette approche remonte au dix-huitième siècle, où Lessing fit publier à titre posthume les soi-disant "Fragments de Wolfbüttel", traité rédigé par un certain H.S. Reimarus. Dans ce traité fut abordée pour la première fois du point de vue historico-critique la question de l'identité de Jésus. Reimarus distingue deux "systèmes" dans le Nouveau Testament. Le premier est celui des Evangiles synoptiques, où le Jésus historique apparaît comme prophète. L'autre est celui de Paul et Jean, qui parle du Fils de Dieu qui descendit du ciel, souffrit et mourut, mais qui ressuscita et remonta au ciel. Reimarus lui-même accepta le premier "système" comme le portrait authentique et considéra le second comme le développement — aberrant — du premier, menant vers la déification du Jésus historique.⁶

Depuis Reimarus, ce problème s'est retrouvé au cœur de tous les débats christologiques, et sa solution a divisé les théologiens en plusieurs camps. Au dix-neuvième siècle, par exemple, nous

⁶ Cf. H. Berkhof, "Hedendaagse vragen in de christologie" (Questions contemporaines en christologie) in : *Rondom het Woord*, vol. 15, No 4, Nov. 1973, p. 2. Je dois beaucoup à cet article, dans lequel Berkhof se livre à un survol des développements récents.

discernons en gros deux courants de pensée. Le courant orthodoxe refusa d'admettre l'existence de deux "systèmes" dans le Nouveau Testament. Ils rappelèrent que dans le Nouveau Testament lui-même le soi-disant deuxième "système" est plus ancien que le premier. Les épîtres de Paul furent rédigées bien avant les évangiles. Ce qui plus est, Paul lui-même fit appel à des couches de tradition encore plus anciennes (cf. 1 Co 15, 1-3). Le courant orthodoxe a donc cru devoir rester fidèle aux décisions de Chalcedoine. Jésus est vrai Dieu et vrai homme, dans l'unité de la personne divine du Fils. Le courant libéral s'engagea sur la voie ouverte par Reimarus, qui prenait comme point de départ le Jésus dit historique. Il en ressortit un Jésus qui était tout au plus un prophète, lequel nous montrait en paroles et en actes qui est Dieu : le Père d'amour de toute l'humanité. L'expression classique de cette ancienne thèse libérale se trouve dans *L'Essence du Christianisme* d'Adolf von Harnack.⁷ Dans sa huitième conférence, il la résume en une seule phrase : "*Le Père seul, et non le Fils, est partie intégrante de l'Évangile tel que Jésus l'a prêché.*"⁸

Le vingtième siècle

A l'heure où, dans les années cinquante et soixante de notre siècle, la christologie retrouva sa place au cœur du débat, toutes les anciennes questions réapparurent, surtout celle du Jésus historique. Dans la théologie de Barth, elle n'avait joué aucun rôle. Barth lisait le Nouveau Testament en partant de la théologie paulinienne. Il trouvait l'histoire du Fils de Dieu devenu homme jusque dans les Évangiles.

A première vue, Bultmann semble suivre le même itinéraire, car lui aussi prend comme point de départ le Christ "kérygmatisé" prêché par Paul et Jean. En réalité, un abîme sépare Barth et Bultmann. Ce dernier, l'un des pères de la critique néotestamentaire des formes et des traditions, estimait qu'il est impossible de découvrir le Jésus historique. Dans son *Jésus* de 1926, il admet franchement : "je pense il est vrai que nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personnalité de Jésus".⁹ Plus tard, il reconnut que certains faits nous sont accessibles, sans que cela nous avance beaucoup. Nous ignorons, par exemple, comment Jésus interprétait sa propre mort. "Tout ce que nous savons, c'est qu'il fut exécuté comme agitateur politique".¹ Mais cette ignorance des faits importe peu car, selon Bultmann, le Jésus historique lui-même ne fait pas partie du kéryg-

⁷ Original allemand : *Das Wesen des Christentums*, 1900. Trad. fr. de 1907 (Paris).

⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁹ R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation* (Paris, Seuil, 1968), p. 35.

¹ Reginal H. Fuller, *The NT in current study*, 1962, p. 49.

me. Le véritable contenu du message est le Jésus crucifié. Par sa croix s'opéra la rédemption cosmologico-eschatologique. Les disciples en firent la découverte le jour de Pâques. Tout d'un coup — nous ignorons de quelle manière — ils comprirent que la crucifixion était l'événement définitif du salut, et immédiatement ils se mirent à prêcher ce message. L'essentiel est, pour nous, ce message qu'ils prêchèrent, ce kérygme. Par la prédication, la crucifixion et la résurrection sont actualisées : "l'aujourd'hui" eschatologique est là, et la promesse d'Es 49, 8 trouve son accomplissement : "Voici maintenant le moment tout à fait favorable. Voici maintenant le jour du salut".

Tout en prenant comme point de départ la prédication paulinienne et johannique, Bultmann faisait partie du courant libéral, et non du courant orthodoxe. Il est vrai qu'il affirma que la crucifixion est le grand "événement eschatologique" où s'opère la rédemption divine (sur ce point, il s'écarta nettement de l'optimisme humaniste de l'ancien libéralisme), pourtant pour lui aussi Jésus n'est qu'un homme, et rien de plus. Le Nouveau Testament le présente bien comme un être pré-existant et surnaturel, qui descendit sur terre, naquit de façon miraculeuse, se sacrifia sur la croix pour porter le péché du monde, ressuscita le troisième jour, puis retourna au ciel. Mais ce faisant, il a recours à des expressions mythologiques pour traduire la signification de ce personnage historique et de sa mort subie pour nous. C'est-à-dire que par sa crucifixion le salut de Dieu nous est accessible. Mais en lui-même, Jésus fut un homme et rien de plus.

La nouvelle quête du Jésus historique

Il fallait s'attendre à ce que cette "fuite" vers le "Christ kérygmatic" suscitât des remous. Le Nouveau Testament nous autorise-t-il réellement à écarter complètement le Jésus historique pour reporter notre attention exclusivement sur le Christ de la foi ? En 1954, l'un des étudiants de Bultmann, Ernst Käsemann, publia un article portant sur "Le problème du Jésus historique",² où il accusa son maître de docétisme. Käsemann et les autres néo-bultmanniens revinrent au Jésus historique lui-même comme point de départ, car, pour eux, c'est ce Jésus historique qui est le support du message concernant le Christ de la foi. Même s'il est vrai que nous ne pouvons accepter les Evangiles tels quels en raison de la superposition des nombreuses couches de la tradition post-pascale, il est néanmoins possible de se frayer un chemin à travers ce témoignage pour parvenir à la couche pré-pascale. Dans cette couche, nous découvrons la conscience christologique qui habitait Jésus.³ Presque tous les néobultmanniens ont

² Publié dans les *Essais exégétiques* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972), pp. 145-173.

³ Fuller; *op. cit.*, p. 42.

cherché à traduire en une formule globale cette conscience de Jésus. Ebeling évoqua la "foi" de Jésus, Fuchs son "comportement" (en allemand, Verhalten), et Paul Van Buren sa "liberté". Mais quel que soit le terme employé, ils admettaient tous que cette conscience de soi exceptionnelle de Jésus constituait le fondement du Christ du kérygme postérieur des apôtres. En même temps, ils croyaient que le Christ du kérygme n'est pas le simple développement d'une christologie implicite, cachée dans conscience de soi du Jésus historique. Le kérygme concernant le Christ de la foi est quelque chose de complètement nouveau par rapport à la prédication de Jésus lui-même. Le grand bouleversement, c'est que le proclamateur est devenu l'objet de la proclamation. Le Jésus qui avait prêché la foi est dorénavant le sujet de la foi, et la clé de cette métamorphose, c'est la résurrection (Ebeling). Néanmoins, ils se montrèrent tous peu pressés de traiter de son historicité. Le plus souvent, on a l'impression que la résurrection est le fait de la communauté chrétienne qui l'interprète, plutôt qu'un acte de Dieu opéré dans la vie de Jésus lui-même. Il n'est donc guère surprenant qu'au début des années soixante le débat ait porté essentiellement sur la résurrection.⁴

Malgré toutes les objections que l'on peut formuler contre la Nouvelle Quête du Jésus historique, il est indéniable que celle-ci repréenta un grand progrès par rapport à la position de Bultmann lui-même. Elle s'attaqua à un réel problème : quel est le lien entre le Jésus terrestre d'avant la résurrection et le Jésus proclamé par l'église primitive ? Il apparut progressivement qu'on ne saurait dissocier les deux. Ils sont inséparables. Ou mieux encore : ils sont un seul et même Jésus-Christ. Sans aucun doute, un élément de discontinuité existe, mais il fait partie intégrante d'une continuité foncière. Comme l'exprime R. H. Fuller vers la fin de son livre *Tendances actuelles dans les études néotestamentaires* : "Le Jésus historique pré-pascal proclama qu'en sa personne Dieu mettait en œuvre son action eschatologique et s'appretait à mener cette action à son terme. Le kérygme post-pascal proclame que par la vie, la mort, et la résurrection de Jésus Dieu a mené une action eschatologique (noter le changement de temps), quoique cette action doive être parachevée à une date ultérieure."⁵ De quelle manière pouvons-nous le savoir ? Parce que Dieu le ressuscita des morts. La résurrection du Christ est non seulement le tournant décisif dans la vie de Jésus ; elle est aussi la grille de référence indispensable ; car c'est dans ce cadre et par ce moyen que nous sommes en mesure d'appréhender la personne et l'œuvre de Jésus.

⁴ Cf. les ouvrages suivants (liste non exhaustive !) : Daniel P. Fuller, *Easter Faith and History*, 1965 ; F. Vierung (éd.), *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, 1966 ; B. Klappert (éd.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 1967.

⁵ Fuller, *op. cit.*, p. 140.

Wolfgang Pannenberg

Néanmoins, la Nouvelle Quête, tout en représentant un grand pas en avant par rapport à Bultmann, pouvait difficilement dépasser la notion, plutôt floue, suivant laquelle le Christ de la foi est "le Jésus de Nazareth en qui, selon le kérygme et la foi, Dieu a agi de façon décisive en vue du salut de l'humanité."⁶ Une question restait sans réponse. Alors qui est-il ? Est-il tel que le Nouveau Testament le proclame : le Fils de Dieu ? Est-il, suivant les anciennes confessions de foi, "vere Deus" et "vere homo" ? Il était inévitable que ces questions réapparaissent.

Wolfgang Pannenberg fut, dans son *Esquisse d'une Christologie*⁷, le premier à les aborder sous un jour nouveau. Il fait une distinction entre deux approches différentes de la christologie : celle qui, dans sa terminologie à lui, part "d'en haut" et celle qui part "d'en bas".⁸ La première, la méthode classique, suivie également par Barth, part de l'incarnation du Fils de Dieu. Pannenberg croit lui aussi que Jésus est le Fils de Dieu. Il croit que le cœur du message de l'église chrétienne est "qu'en traitant de Jésus, nous traitons de Dieu lui-même."⁹ Pourtant, il croit que, pour l'établir, nous devons partir "d'en bas", c'est-à-dire du Jésus historique, car la confession du Christ faite par la communauté chrétienne se fonde sur l'action et le "destin" de l'homme Jésus. D'après les évangiles, il est clair que "Jésus a pensé et parlé dans la perspective des attentes eschatologiques" de son époque.¹ Il attendait l'achèvement définitif de l'histoire humaine, marqué par la résurrection universelle des morts, par l'apparition du Fils de l'homme d'origine céleste, et par le jugement dernier. C'est dans ce cadre que Jésus remplit sa mission d'appeler les hommes à entrer dans le Royaume de Dieu qui s'est manifesté en sa personne.² Il est évident qu'en faisant cet appel, Jésus revendiquait pour lui-même une autorité prodigieuse. Il allait jusqu'à prétendre parler au nom de Dieu. Cette revendication revêtait également un caractère proleptique : elle devait par la suite être confirmée par Dieu lui-même. Cependant, en ce qui concerne cette confirmation, l'attente de Jésus semble avoir été complètement déçue, car il fut condamné comme blasphémateur par les chefs de son propre peuple et devait être exécuté comme rebelle par les Romains. Il expira sur une croix. C'est alors que le grand miracle se produit : Dieu le ressuscite d'entre les morts et apporte

⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁷ *Esquisse d'une Christologie* (Paris, Cerf, 1971) : trad. de *Grundzüge der Christologie*, 1964.

⁸ *Ibid.*, pp. 30 ss.

⁹ In : James M. Robinson et John B. Cobb Jr (éds), *Theology as History*, New Frontiers in Theology, vol. III, 1967, p. 101. Cf. *Esquisse...*, pp. 13 s.

¹ *Esquisse...*, p. 62.

² *Ibid.*, pp. 273 s.

de ce fait sa caution à sa personne et à ses prétentions. Il est vrai que l'histoire de l'humanité ne s'acheva pas, mais le sens de la résurrection de Jésus ne peut être autre que l'anticipation proleptique de cet achèvement.

Par la même occasion, il apparaît clairement qui est en réalité ce Jésus. Par la résurrection, la christologie qui part "d'en bas" débouche sur une christologie eschatologique, où il est manifeste que "Jésus, en tant qu'il est *cet* homme, c'est-à-dire qu'il est homme dans cette situation particulière et unique qui est la sienne, avec sa mission particulière et son destin particulier, n'est pas seulement un homme mais, en raison de sa résurrection d'entre les morts (*kata pneuma*), il est un avec Dieu et ainsi Dieu lui-même."³ Mais cette conclusion n'est-elle pas en contradiction avec ce que nous lisons sur le Jésus historique qui se considérait comme totalement soumis au Père ? Pannenberg répond de la manière suivante : cette soumission même, considérée rétro-activement, exprime chez Jésus son unité essentielle de Fils avec le Père. En tant qu'être entièrement consacré au Père, Jésus révèle la divinité de Dieu et fait partie intégrante de l'essence de Dieu. C'est ainsi que, dans son existence pré-pascale, Jésus était le Fils de Dieu, bien qu'il ne fût pas encore possible de le discerner. Il est vrai que "la légende de la naissance virginale"⁴ fait de lui le Fils de Dieu dès le début. De plus, le Nouveau Testament va jusqu'à parler de pré-existence. Dieu était toujours un avec Jésus, même avant sa naissance terrestre. En dernière analyse, nous ne pouvons parler de Jésus qu'en fonction de l'incarnation. "Il faut donc réellement dire qu'en Jésus Dieu lui-même est venu de son au-delà en notre monde, sous forme humaine, et qu'ainsi la relation Père-Fils qui, nous le savons rétrospectivement, a toujours appartenu à l'être de Dieu, a pris une forme corporelle."⁵ Cette affirmation n'est pas incompatible avec la distinction que Jésus faisait toujours entre lui-même et Dieu, qu'il appelait son Père. Pannenberg soutient au contraire que "la distinction que Jésus a maintenue entre lui et le Père appartient aussi à la divinité de Dieu."⁶ Ainsi, la christologie "d'en bas" de Pannenberg aboutit à une doctrine trinitaire pleinement développée, qu'il formule à l'aide du concept hégélien de personnalité.⁷

Mais n'en résulte-t-il pas que l'humanité de Jésus, le "vere homo", s'efface complètement devant le "vere Deus" ? Pour répondre à cette objection, Pannenberg revient à la doctrine du sixième siècle de "l'anhypostasie" et de "l'enhypostasie". Mais il s'empresse d'expliquer qu'elle n'entraîne pas une division de Jé-

³ *Ibid.*, p. 412.

⁴ *Ibid.*, pp. 171-83.

⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁷ *Ibid.*, pp. 223 ss.

sus en deux natures. En fait, il apprécie peu le terme "nature". Il préfère parler de deux "aspects complémentaires". Il écrit : "Son humanité n'est pas en composition avec une entité divine : il s'agit de deux aspects complémentaires mais dont chacun recouvre toute l'existence de Jésus."⁸ C'est en tant que "vere homo" que Jésus apparaît comme "vere Deus". "L'homme Jésus n'est pas composé d'une substance humaine et d'une substance divine, mais il est Fils de Dieu en tant qu'il est cet homme."⁹

Il est clair que, bien qu'elle parte "d'en bas" (c'est-à-dire, du Jésus historique), la christologie de Pannenberg se rapproche très nettement en fin de compte, sur le point décisif de la résurrection, de la christologie classique, défendue par Barth. En dépit de sa critique de ce dernier, Pannenberg partage au fond sa pensée exprimée en termes de révélation. Il affirme catégoriquement : "ce qui appartient à la révélation de Dieu appartient aussi à l'être de Dieu, si toutefois la Révélation révèle Dieu-même."¹ Pannenberg respecte ce principe de façon encore plus conséquente. Il n'hésite pas à envisager des éléments constitutifs fondamentaux de l'attitude de l'homme Jésus, tels que l'humilité, l'obéissance, la soumission, et jusqu'à son ignorance, comme relevant de l'essence même de Dieu.

Jürgen Moltmann

C'est un raisonnement semblable, mais entraînant des conséquences autrement importantes pour la doctrine de Dieu, que l'on trouve dans deux projets christologiques post-barthiens, en l'occurrence ceux de Jürgen Moltmann et d'Eberhard Jüngel. En 1972 Moltmann publia son deuxième ouvrage de premier plan sous le titre *Der gekreuzigte Gott*.² Cinq années plus tard Jüngel fit paraître son grand ouvrage *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*.³ Malgré quelques divergences importantes, les deux ouvrages adoptent en réalité la même approche et arrivent à des conclusions analogues. C'est Moltmann, dont le livre est disponible en traduction anglaise, qui retiendra notre attention.

Dans son introduction, intitulée "Pour comprendre le thème de ce livre", Moltmann signale qu'il n'est pas le premier à élaborer une théologie de la croix. Il mentionne, entre autres, les noms de Paul et de Luther, la théologie dialectique primitive et la renaissance luthérienne. Dans toutes les conceptions primitives,

⁸ *Ibid.*, pp. 432-3.

⁹ *Ibid.*, p. 432.

¹ *Ibid.*, p. 215.

² Trad. fr. : *Le Dieu crucifié* (Paris, Cerf-Mâme, 1974).

³ C.à.d. "Dieu comme mystère du monde. Pour fonder la théologie du Crucifié dans le débat entre le théisme et l'athéisme".

cependant, l'accent fut toujours mis sur la question du salut personnel. Moltmann préfère dépasser ce niveau, et demande non seulement : "Qui est le Dieu de la croix du Christ qui est abandonné par Dieu ?", mais aussi ce qu'est le sens de la croix en vue de la libération de l'humanité en général.⁴ D'où les trois grandes parties de l'ouvrage : la christologie, la doctrine de Dieu (surtout la nature trinitaire de Dieu) et la libération de l'homme.

Le point de départ de Moltmann se trouve dans l'affirmation suivante : "Dieu se révèle dans la croix du Christ abandonné de Dieu. Le principe de la théorie de la connaissance découlant de la théologie de la croix ne peut être qu'un principe dialectique : la divinité de Dieu se révèle dans le paradoxe de la croix."⁵ Mais qu'est-ce que cette croix ? Pour y répondre, Moltmann adopte une approche double. La première (qu'on trouve au chapitre IV) est de caractère historique. Il pose la question : que reste-t-il, à la lumière de sa crucifixion, de la prétention de Jésus d'être celui qui vient ? Nous devons prendre cette crucifixion très au sérieux. Jésus y mourut comme celui que le Père avait rejeté. "La croix du Fils sépare Dieu de Dieu jusqu'à l'inimitié et à la différence complètes."⁶ La deuxième approche (trouvée au chapitre V) marque, pour ainsi dire, un pas en arrière. Maintenant il s'interroge : "si pour la foi de Pâques la résurrection de Jésus par Dieu qualifie la personne de Jésus de Nazareth comme Christ de Dieu, alors se pose inévitablement la question : 'Pourquoi le Christ devait-il souffrir ainsi ?'" Et pourquoi "la parole de la croix" fait-elle toujours partie intégrante de la proclamation chrétienne ? La seule façon de répondre à cette question consiste à dire que nous devons "comprendre 'Dieu et Père de Jésus-Christ' entièrement à partir de l'événement de la croix."⁷

Moltmann sait bien qu'il n'est pas le premier à rattacher Dieu à la passion et à la croix du Christ. Il énumère lui-même plusieurs autres théologiens,⁸ en particulier Karl Barth et sa concentration christologique de toute la théologie.⁹ Mais Barth n'alla pas assez loin. Il rattacha, il est vrai, la croix à Dieu, mais il la rattacha à une conception "simple" de Dieu. Elle n'avait pas un caractère suffisamment trinitaire.¹ "Si l'on considère la signification de la mort de Jésus pour Dieu même, il faut nécessairement en venir aux tensions et aux relations intratrinitaires de Dieu et parler du Père, du Fils et de l'Esprit."² La crucifixion n'est pas simplement

⁴ *Le Dieu crucifié*, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁷ *Ibid.*, pp. 206 et 218.

⁸ *Ibid.*, pp. 227 s.

⁹ *Ibid.*, p. 229.

¹ *Ibid.*, pp. 230 s.

² *Ibid.*, p. 231.

un fait vécu par l'homme Jésus, mais elle touche Dieu lui-même. "Ce qui arrive au Christ en croix est chose qui arrive à Dieu même."³

S'en suit-il que l'on doit dans un sens réel parler de la mort de Dieu sur la croix ? En d'autres termes, s'agit-il d'une autre version de la théologie dite de la mort de Dieu ? A vrai dire, Moltmann se sert à plus d'une reprise d'expressions telles que la mort de Dieu⁴ et le Dieu crucifié.⁵ Mais un peu plus loin il établit une distinction importante. En réalité, il ne faudrait pas appeler la mort de Jésus la mort de Dieu, mais plus exactement la mort en Dieu. Par la mort de Jésus sur la croix Dieu reprit sur lui la souffrance et la mort. Toutes les souffrances de l'histoire de ce monde sont de cette façon assumées par Dieu lui-même. Oui, même Auschwitz est en Dieu lui-même.⁶ "La 'division' en Dieu doit contenir en elle toute la révolte de l'histoire."⁷ C'est là qu'est le vrai salut, car si toute l'histoire humaine, avec son cortège de souffrance, de culpabilité, et de mort est reprise par cette "histoire de Dieu", elle est reprise dans l'avenir de l'histoire de Dieu.⁸

Il est évident que là aussi nous avons affaire à une christologie très profonde et très complète. Il est également évident qu'il s'agit d'une christologie qui prend le même point de départ que Chalcédoine. Jésus est "vere Deus" et "vere homo". Moltmann va jusqu'à défendre Chalcédoine contre l'accusation d'avoir élaboré une christologie "d'en-haut".⁹ En même temps, il dépasse très nettement Chalcédoine. Il existe à cet égard un parallèle indiscutable avec Pannenberg. Moltmann se réfère lui aussi à la notion d'"en-hypostasie". Pourtant on découvre des différences importantes. La pensée de Moltmann est plus rigoureusement trinitaire. Dans sa christologie la croix est plus qu'une révélation de la trinité : c'est un événement trinitaire, c'est-à-dire un événement qui se produit à l'intérieur de la trinité elle-même. En outre, tandis que dans la christologie de Pannenberg la vie et la résurrection de Jésus occupent une place centrale, Moltmann met tout l'accent sur ses souffrances et sa mort, ce qui, par le biais de l'interprétation trinitaire de la croix, aboutit à l'inclusion de toute la souffrance humaine et de la mort dans l'histoire de Dieu.

A ce stade, cependant, nous commençons à nous interroger. Est-il vraiment possible, si l'on se fonde sur la Bible, de parler en termes si universels de l'inclusion de toute la souffrance humaine et de la mort dans l'histoire de Dieu ? La thèse de Molt-

³ *Ibid.*, p. 233.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 219.

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 217, 219, 22 s., 225 ss.

⁶ *Ibid.*, p. 324.

⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁸ *Ibid.*, p. 284.

⁹ *Ibid.*, p. 104.

mann n'est-elle pas sur ce point plus hégélienne que biblique ? D'ailleurs, le fondement de cette inclusion, à savoir la notion du "Dieu crucifié", est-elle réellement conforme à l'Écriture ? L'absence totale de cette expression dans l'Écriture est frappante. Il semble que les auteurs du Nouveau Testament, qui de toute évidence croyaient que Jésus était le Fils de Dieu, fussent d'avis qu'il fallait éviter une telle expression. Chaque fois qu'ils font allusion au crucifié, ils l'appellent *Fils* de Dieu, et jamais *Dieu*. Du reste, ils le désignent toujours comme le Fils de Dieu incarné. C'est le Fils, devenu homme, qui fut crucifié et ressuscité d'entre les morts. Abandonné par Dieu, il ne s'écrie pas : "Mon *Père*, mon *Père*, pourquoi m'as-tu abandonné ?" mais "Mon *Dieu*, mon *Dieu*, pourquoi m'as-tu abandonné ?" C'est l'homme Jésus attaché à la croix comme notre représentant, qui est abandonné par son Dieu. Ces faits suscitent également sans aucun doute des interrogations concernant les relations entre Père et Fils au sein de la trinité, mais cela n'a rien à voir avec la volonté de Moltmann de faire de la croix un événement se produisant à l'intérieur de Dieu lui-même. A mon avis, Moltmann outrepassa le langage sobre de l'Écriture, et "la théologie de la croix" qui en résulte est un édifice spéculatif qui tient aux endroits cruciaux davantage de Hegel que du Kérygme biblique.¹

Une approche différente

Jusqu'à présent il a été question de christologies modernes s'inspirant de Chalcédoine. Elles ont toutes pour objectif de s'en tenir à la confession que Jésus était "vere homo" et "vere Deus", tout en cherchant à surmonter quelques-uns des problèmes soulevés par les déclarations du Concile quant aux deux natures existant en la seule personne du Fils de Dieu.

Il existe, cependant, une approche radicalement différente dans nombre de christologies actuelles. En un mot, elles rejettent la formule de Chalcédoine, pour laquelle Jésus est à la fois véritablement homme et véritablement Dieu, et n'hésitent pas à déclarer que *Jésus était homme, et rien de plus*. Dans son article consacré à des "Problèmes actuels de christologie",² H. Berkhof fait état de trois objections formulées contre la solution de Chalcédoine, et plus particulièrement contre le développement en-hypostatique postérieur. 1^o) La doctrine de la trinité y évolue vers un tri-théisme. 2^o) Le Jésus historique, conçu de façon an-hypostatique, c'est-à-dire sans agent humain comme source de son existence, prend dangereusement les allures d'un Dieu déguisé en homme, ou d'un être hybride, mi-Dieu et mi-homme. 3^o) Cette doctrine spéculative ne peut certainement représenter le contenu

¹ Cf. les nombreuses références à Hegel dans son ouvrage : spéc. p. 284.

² *Art. cit.*, pp. 1-17.

de la proclamation de l'église, d'autant moins que ce développement spéculatif fait défaut dans la proclamation du Nouveau Testament lui-même. Pour toutes ces raisons il nous incombe de chercher une autre solution.

On est frappé de constater que cette recherche d'une autre christologie se poursuit à la fois dans les théologies catholique et protestante. En réalité, il semble y avoir un consensus croissant sur cette question précise. Il va sans dire qu'on retrouve des divergences entre les uns et les autres, mais tous s'accordent pour dire qu'il faut non seulement partir de l'homme Jésus, mais aussi prendre au sérieux sa réelle humanité dans un sens absolu et définitif.

Le débat en Angleterre

Mais avant de passer en revue quelques-unes de ces autres christologies, j'aimerais d'abord évoquer brièvement le débat sur l'incarnation, qui se déroula en Grande Bretagne à partir de 1977. Tout commença par la parution du volume *Le mythe du Dieu incarné* en 1977. Le livre suscita de profonds remous, principalement peut-être en raison de son titre provocateur, car en réalité son contenu n'offrait rien de bien nouveau. Ses thèses avaient, pour la plupart, été exposées dans des ouvrages antérieurs, soit par les mêmes auteurs³, soit par d'autres. La même année, quelques théologiens évangéliques publièrent une réponse en écrivant *La vérité du Dieu incarné*,⁴ tandis que le pasteur anglican George Carey rédigeait la brochure *Le Dieu incarné : réponse aux mises en questions contemporaines d'une doctrine chrétienne classique*. Le débat se poursuivit par la suite, comme les titres suivants l'attestent : *Incarnation et mythe* (sous-titré *La suite du débat*)⁵ et *Le débat concernant le Christ* de Don Culpitt.⁶

Il ne m'est pas possible ici de parler du contenu de ces livres. Je me contenterai de faire quelques observations d'ordre général. Tout d'abord, il faut savoir pourquoi ce débat fut lancé. Dans l'introduction rédigée ensemble par les sept auteurs du *Mythe du Dieu incarné*, ceux-ci déclarent qu'ils avaient écrit ces lignes non seulement pour rester fidèles à la vérité, mais aussi, et surtout, "pour offrir la possibilité aux enfants de nos enfants de devenir des disciples du Christ".⁷ Tous estiment que la doctrine de l'incarnation, interprétée comme une présentation de faits véritables, n'est plus "crédible" (mot qui revient souvent dans le livre).

³ P. ex. M. Wiles, *The remaking of Christian doctrine*, 1973 ; John Hick, *God and the universe of faith*, 1973.

⁴ Michael Green (éd.), *The Truth of God incarnate*, 1977.

⁵ Michael Goulder (éd.), *Incarnation and Myth. The Debate Continued*, 1979.

⁶ Don Culpitt, *The Debate about Christ*, 1979.

⁷ John Hick (éd.), *The Myth of God incarnate*, 1977, p.x.

Mais comment donc voient-ils Jésus ? Dans l'introduction ils annoncent comme leur point de départ commun la conviction que "Jésus était (tel qu'il apparaît dans Actes 2, 21⁸) "un homme désigné par Dieu" en vue d'un rôle spécial dans le plan divin, et la conception ultérieure de Jésus comme Dieu venu en chair, deuxième personne de la sainte trinité, menant une vie humaine, est une façon mythologique ou poétique d'exprimer sa signification pour nous".⁹

Dans l'ensemble, l'œuvre est plutôt décevante. Je relèverai brièvement les points suivants.

1. Bien que le terme "mythe" soit utilisé dans le titre du livre, il n'apparaît jamais clairement ce que les auteurs entendent par ce vocable. En réalité, chacun semble en avoir son interprétation personnelle.

2. D'une manière générale, les auteurs font preuve d'un scepticisme non-justifié à l'égard de la valeur historique des données bibliques. Celles-ci sont très souvent réinterprétées de telle façon qu'il reste peu, ou rien, du sens primitif. Il est, en effet, remarquable que seul un auteur, Michael Goulder, traite de la résurrection ; et même alors, il l'interprète de manière purement psychologique.¹ Le livre passe également sous silence la signification sotériologique de Jésus, tandis que (sans que cela soit une surprise !) il n'est guère question du tout du péché et de la culpabilité.

3. A un certain moment, l'un des auteurs, Frances Young, avoue que le Nouveau Testament renferme des "données incarnationnelles".² Elle avoue aussi qu'il "ne semble pas y avoir dans la littérature indubitablement pré-chrétienne une seule revendication comparable à celle — absolue — faite en faveur de Jésus."³ Pourtant, elle reste convaincue que la croyance en l'incarnation fait tout naturellement partie d'un monde habitué au surnaturel. Cette attitude est symptomatique de l'ensemble de l'œuvre. Apparemment, il n'importe pas d'établir que la croyance en l'incarnation serait étrangère à la pensée du Nouveau Testament, mais le fond du problème c'est que les auteurs la récuser pour des raisons extra-bibliques, c'est-à-dire d'ordre philosophique.

4. Tous les auteurs reconnaissent que Jésus est un homme à part. Ils ne sauraient se passer de lui. Il leur arrive de parler de lui en termes élogieux. Pour M. Wiles, Jésus enseigna au peuple "la vérité de l'amour de Dieu qui fait don de lui-même," et il convient de voir en lui "non seulement celui qui incarne pleinement la réponse de l'homme à Dieu mais aussi celui qui exprime en sa per-

⁸ Il s'agit en fait d'Actes 2.22.

⁹ *Op. cit.*, p. ix.

¹ *Ibid.*, p. 59.

² *Ibid.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 118.

sonne les voies de Dieu envers les hommes".⁴ Frances Young écrit : "Je vois Dieu en Jésus", et encore "Jésus restera toujours mon seul moyen de percevoir Dieu et ma seule réponse à Dieu".⁵ Elle va jusqu'à dire : "Il est "quasiment Dieu" pour moi".⁶ M. Goulder croit en "l'unité de l'œuvre de Dieu et de Jésus"⁷ et L. Houlden parle de "la position centrale qu'occupe Jésus pour tout ce qui concerne la compréhension de Dieu par l'homme".⁸ Finalement, John Hicks déclare croire en "l'immense signification de notre rencontre avec Jésus, car, ayant été en sa présence, nous découvrons que nous nous sommes, par la même occasion, trouvés en présence de Dieu".⁹ Et pourtant tous se refusent à le présenter en termes d'absolu et d'exclusivité. Il se peut bien que Jésus occupe une position centrale et unique pour les *chrétiens*, mais pour Frances Young "c'est certainement faire preuve d'un manque de réalisme que de prétendre qu'en tant que Christ du cosmos, Jésus a, en définitive, la même signification pour toute l'humanité indépendamment du temps, du lieu, et de la culture".¹

5. La grande faiblesse du livre, comme l'a signalé John Macquarrie avec raison dans une recension perspicace², c'est que les auteurs ne sont d'accord que pour repousser les doctrines traditionnelles de l'incarnation, sans pouvoir se mettre d'accord pour proposer un nouveau modèle de la foi. Il était dès lors inévitable que leur ouvrage produise l'impression négative d'une réduction de la foi. En d'autres termes, le livre ne propose pas, à vrai dire, une autre croyance. Afin d'en trouver, il nous faut nous tourner vers certains théologiens contemporains de premier plan, catholiques et protestants.

Piet Schoonenberg

Parmi les théologiens catholiques il faut citer tout d'abord le nom du Hollandais Piet Schoonenberg. En 1969 il publia un volume consacré à la christologie et intitulé (en hollandais) *C'est un Dieu des hommes*.³ Il est intéressant de relever que son contenu fut primitivement destiné à figurer parmi les volumes de l'œuvre catholique classique de théologie systématique, *Mysterium Salutis*, mais fut rejeté par le comité de rédaction, qui ne le trouva pas suffisamment orthodoxe et le remplaça par un livre de Dietrich

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁹ *Ibid.*, p. 184.

¹ *Ibid.*, p. 41. Cf. aussi la contribution de John Hicks, pp. 167-185.

² *The Truth of God incarnate*, p. 144.

³ Trad. angl. sous le titre : *The Christ*, 1972.

Wiederkehr, dont les idées étaient beaucoup plus proches de celles de Barth et de Pannenberg. Plus tard, le travail de Schoonenberg fut publié à part.

Une double conviction constitue son point de départ :

a) Il n'y a pas de division à l'intérieur de Jésus, et b) Il est un homme authentique. Il est, par contre, différent de nous, tout à fait différent, en vertu de sa relation unique avec Dieu. La question qui se pose ensuite est forcément : De quel genre de relation s'agit-il ? Schoonenberg rejette sans appel les notions de "an-hypostase" et "en-hypostase", car dans ce cas Jésus n'aurait pas été un homme authentique. L'humain aurait cédé la place au divin. Quelle est donc la relation entre cet homme Jésus et Dieu ? Pour Schoonenberg, l'idée que Dieu et homme sont "rivaux" sous-tend nombre de problèmes christologiques séculaires. Mais une telle conception est totalement erronée. En matière de christologie, au lieu de prendre comme hypothèse de travail la formule "Dieu et l'homme", il serait plus juste de parler de "Dieu en l'homme". Ensuite, pour clarifier sa propre position, Schoonenberg a recours — chose bizarre — à ces mêmes notions de "an-hypostasie" et "en-hypostasie", mais en en renversant les termes ! La Parole de Dieu, impersonnelle en soi (= anhypostatique), acquiert une personnalité sous la forme de l'homme Jésus-Christ (= enhypostatique). Il est ainsi licite de parler de "l'enyhypostasie de la Parole", qui devient une figure historique en la personne de Jésus.⁴ En tant que Christ, Jésus est de ce fait complètement rempli de la Parole qui l'habite, et il est dirigé par elle. Jésus est donc "l'homme eschatologique", qui se situe déjà dans le cadre de la consommation de toutes choses, de sorte qu'il est non seulement notre modèle et notre source d'inspiration, mais il est également porteur de salut, de vie, de liberté, d'amour, et d'adoption divine.

Il est évident que cette christologie se situe aux antipodes de celle de Barth, Pannenberg, et Moltmann. L'humanité du Christ est l'unique préoccupation de Schoonenberg. Quelles que soient nos réflexions sur le Christ (et la matière n'en manque pas pour lui !), il est et reste, en tout premier lieu et dans son essence, un homme. La thèse fondamentale de Chalcédoine des deux natures réunies en une seule personne divine est rejetée. Il n'y a qu'unité dans la parfaite humanité de Jésus-Christ. Son caractère unique réside dans le fait que la Parole de Dieu habite son humanité, mais sans détruire l'unité fondamentale de sa personne humaine.

Schoonenberg est l'un des défenseurs catholiques les plus acharnés de cette nouvelle christologie, mais il n'est certainement pas le seul. Plusieurs autres théologiens catholiques contemporains en vue sont très proches de lui. Les choses sont moins

⁴ Cf. *The Christ*, pp. 54-66 et 80-91.

claires chez eux dans la mesure où ils s'efforcent de conserver les formules des conciles anciens, ce à quoi ils ne parviennent qu'à grands coups de réinterprétations foncières. Le plus souvent, ils ne vont guère plus loin que Schoonenberg (si tant est qu'il vont aussi loin que lui !). A cet égard, les conceptions christologiques de E. Schillebeeckx et de H. Küng se présentent volontiers à l'esprit.

Edward Schillebeeckx

Au cours de ces dernières années, Edward Schillebeeckx, professeur de théologie systématique à l'université catholique de Nijmegen aux Pays-Bas, a publié deux œuvres importantes sur la christologie : *Jésus, l'histoire d'un Vivant*⁵ et *Justice et amour, grâce et libération*.⁶ Il faut y ajouter une œuvre moins longue : *L'histoire provisoire de deux livres sur Jésus*⁷ où il chercha à éclaircir certaines obscurités et à dissiper quelques malentendus. Schillebeeckx prend, lui aussi, comme point de départ le Jésus historique. Pour lui, dans le Nouveau Testament, ce Jésus historique se cache sous de nombreuses couches d'interprétations, mais à l'aide des méthodes historico-critiques, il est possible de redécouvrir le Jésus historique, qui est la norme et le critère définitifs à la lumière desquels toutes les interprétations ultérieures doivent être examinées et vérifiées. Cette méthode a des conséquences d'une grande portée. Quand, par exemple, le Nouveau Testament utilise des mots et des conceptions, tels que "Fils de Dieu" et "pré-existence", il ne faudrait pas les interpréter d'après la grille d'une christologie essentielle, mais au contraire d'après celle d'une théologie juive fonctionnelle. Dans la mesure où il est celui que Dieu a envoyé, Jésus est le Fils, c'est-à-dire le salut de Dieu pour nous.⁸

Alors, qui est Jésus ? La première interprétation que l'on peut déceler et qui doit remonter à Jésus lui-même, fait de lui le *messager eschatologique de Dieu*, qui nous offre le Salut de Dieu.⁹ Qu'en est-il donc de la doctrine plus tardive du Concile de Chalcédoine qui enseigne que Jésus est dans une seule personne divine à la fois "vere Deus" et "vere homo" ? Dans la dernière partie de son premier ouvrage¹ Schillebeeckx a l'air d'accepter cette doctrine, qui le mène vers le dogme traditionnel de la trinité. Cependant, on peut douter que tel soit le cas. A la fin de son troisième

⁵ *Jesus, the story of a living One*, 1974, 624 pages !

⁶ *Justice and Love, Grace and Liberation*, 1977, 904 pages !

⁷ *Interim story about two books on Jesus*, 1978.

⁸ *Jesus, the story of a living One*, pp. 455 s. Les décisions des anciens conciles sont interprétés de la même manière, pp. 461 ss.

⁹ *Ibid.*, pp. 392 ss.

¹ *Ibid.*, pp. 515-45.

me livre, le dernier en date, il pose lui-même la question : "A votre avis, Jésus reste-t-il, oui ou non, Dieu ?"² Dans sa réponse, il s'en tient — chose frappante — à une christologie fonctionnelle, c'est-à-dire révélationnelle. Il formule deux observations complémentaires sur Jésus. a) Il est la révélation décisive et définitive de Dieu. b) Il nous montre par la même occasion ce que nous autres hommes pouvons et devrions être.³ En d'autres termes, "en l'homme Jésus la révélation du divin ainsi que celle de la vraie humanité bonne et réellement heureuse se rejoignent parfaitement en une seule et même personne !"⁴ Schillebeeckx affirme ne dire autre chose que ce que Nicée et Chalcédoine voulurent exprimer selon les conceptions de leur époque. Mais l'on ne peut s'empêcher de soupçonner Schillebeeckx d'être en réalité beaucoup plus proche, dans sa doctrine, de Schoonenberg que des conciles.

Hans Küng

Il en va de même, me semble-t-il, de la christologie de Hans Küng. Lui aussi cherche à conserver les formules des premiers conciles pour exprimer la vérité, mais, dans les faits, il se rapproche très nettement de la position de Schoonenberg. Küng reconnaît ouvertement qu'il existe dans le Nouveau Testament une théologie de l'incarnation (c'est-à-dire, une théologie "d'en-haut")⁵ et que celle-ci écarte progressivement une théologie de l'exaltation plus primitive (partant "d'en-bas")⁶ Cependant, il ne faudrait pas prendre la théologie de l'incarnation comme une "christologie essentielle", mais bien plutôt comme une "christologie fonctionnelle".⁷ Tout ce qui est dit sur la relation entre Jésus et Dieu doit être interprété en termes de révélation. "Jésus de Nazareth, *homme véritable*, est, pour le croyant, *la révélation* réelle de l'unique *vrai Dieu*."⁸ Vu sous cet angle, la "préexistence", telle qu'elle est attribuée à Jésus, signifie qu'il a toujours existé dans la pensée de Dieu,⁹ et que la relation entre Dieu et Jésus existe dès le commencement et est fondée en Dieu lui-même.¹ En guise de résumé, Küng écrit : "Les énoncés sur la filiation divine, la préexistence, la médiation créatrice et l'incarnation, souvent présentés sous les formes mythologiques ou quasi my-

² *Interim Story*..., pp. 141-44.

³ *Ibid.*, p. 143.

⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵ Hans Küng, *Christsein* (Munich, 1974) ; tr. fr. *Etre chrétien* (Paris, Seuil, 1978), pp. 508 s.

⁶ *Ibid.*, pp. 510 s.

⁷ *Ibid.*, p. 521.

⁸ *Ibid.*, p. 516.

⁹ *Ibid.*, p. 518.

¹ *Ibid.*, p. 519.

thologiques de l'époque, ne tendent finalement ni plus ni moins qu'à ceci : établir le *caractère unique, non déductible et insurpassable de l'appel, de l'offre et de l'exigence* qui ont été proclamés par et en Jésus, qui ne sont pas, en définitive, d'origine humaine mais divine et qui, pour cette raison, s'adressent aux hommes de manière inconditionnelle et absolument irrévocable."² Par conséquent, la doctrine de la trinité fait l'objet d'une interprétation fonctionnelle et non essentielle. En somme, Küng se contente d'affirmer que "L'unité du Père, du Fils et de l'Esprit doit être considérée comme *événement de révélation et comme unité de révélation*."³ Cette affirmation est sans aucun doute importante et exacte. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'il y est question d'une unité moins essentielle qu'économique,⁴ et Küng ne précise pas si, conformément aux confessions de foi anciennes, il est prêt à admettre également une unité essentielle.

Les théologiens protestants

Lorsqu'on aborde l'étude des opinions protestantes, la situation se clarifie considérablement. Moins entravés par les exigences d'une tradition infaillible, les théologiens protestants sont davantage disposés à revoir la christologie traditionnelle et à s'aventurer sur des sentiers nouveaux. Partout, les résultats de l'exégèse historico-critique du Nouveau Testament, et plus particulièrement de la quête du Jésus historique, semblent avoir donné le branle à une réévaluation et à une refonte foncière de la christologie traditionnelle. Autre trait qui frappe, aucun d'entre eux ne nie que le Nouveau Testament nous offre des christologies "d'en haut". A vrai dire, tous pensent que cette approche "d'en haut" ajoute un aspect complémentaire indispensable à la christologie "d'en bas". Mais en fin de compte cette dernière semble l'emporter sur la première.

Encore une fois, j'évoquerai, pour illustrer ce point, trois noms, en respectant l'ordre chronologique, c'est-à-dire les dates de publication de leurs œuvres.

Ellen Flesseman

Le premier exemple est fourni par le livre *Croire aujourd'hui* (1972) du théologien hollandais, le Dr Ellen Flesseman. Il s'agit d'une œuvre de dogmatique destinée au grand public, où l'auteur

² *Ibid.*, p. 523.

³ *Ibid.*, p. 555.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 554 : "les formules triadiques du Nouveau Testament n'ont pas pour but une théologie trinitaire 'immanente', mais une théologie trinitaire 'économique' : non une trinité essentielle, intradivine (perspective immanente), en soi, mais l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit dans leur rencontre avec nous, unité manifestée dans l'histoire du salut (perspective économique)."

cherche à reformuler les doctrines chrétiennes à la lumière de l'exégèse biblique moderne et en relation avec la pensée contemporaine. Ce qui caractérise sa christologie, c'est le fait que non seulement elle commence par le Jésus historique (chs IX et X), mais aussi qu'elle le situe rigoureusement sur l'arrière-plan de l'Ancien Testament. Jésus est le véritable partenaire de l'alliance que Dieu établit avec Israël en vue de la bénédiction du monde.⁵ Mais qui est ce Jésus, ce véritable partenaire de l'alliance ? Est-il, suivant les confessions de foi anciennes, à la fois vrai Dieu et vrai homme ? Madame Flesseman récuse cette idée. Tout en louant les intentions des confessions et en reconnaissant même qu'elles mirent l'église ancienne à l'abri des déviations qui obscurciraient notre salut, elle y fait néanmoins des objections graves. Les confessions anciennes reviendraient à faire de Jésus un être quasiment Dieu et homme à la fois — chose impossible. Tout comme Schoonenberg, elle propose donc d'abandonner la formule "Dieu *et* homme" dans la christologie pour la remplacer par "La présence de Dieu *dans* cet homme". Le titre néo-testamentaire de "Fils de Dieu" doit par conséquent être compris comme indice de la relation exceptionnelle existant entre Dieu et cet homme Jésus. "Puisque Jésus vit dans une relation d'absolu avec Dieu, Dieu veut aussi jouir d'une pleine communion avec lui. Puisque Jésus est pleinement "vrai homme", Dieu veut aussi être un avec lui. Il nous est donc possible d'utiliser uniquement deux mots pour parler de Jésus. En lui nous avons affaire à un homme qui réalisa la destinée humaine prévue par Dieu, et en lui nous avons en même temps affaire à Dieu".⁶ Madame Flesseman ne saurait évidemment pas admettre une doctrine de l'incarnation. Pourtant elle discerne une vérité qui se dégage du fait que le Nouveau Testament parle du Christ en termes d'incarnation, à savoir que "Dieu détient l'initiative dans l'histoire de Jésus-Christ".⁷ Pour cette raison il peut être également la source de notre salut.⁸ Là-dessus, le Dr Flesseman, à l'instar de tous les autres théologiens qui prennent position en faveur de la nouvelle christologie, se démarque nettement de la théologie libérale classique. Pourtant, elle s'accorde avec elle pour affirmer que Jésus est homme, et rien de plus.

Il est évident qu'elle ne peut plus admettre la doctrine de la trinité. En effet, logique avec elle-même, elle est d'une grande franchise sur ce point. Elle écrit : "Je ne puis croire en un Dieu trinitaire, comme s'il était triple : Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit. Le Fils, Jésus-Christ, n'est pas Dieu, mais un homme qui était à ce point avec Dieu qu'en lui je rencontre Dieu ;

⁵ Ellen Flesseman, *Geloven vandaag*, 1972, p. 99.

⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁸ *Ibid.*, pp. 104 ss.

et l'Esprit n'est pas une entité à côté de Dieu le Père, mais il est Dieu lui-même qui me communique sa personne, la puissance de sa présence et la puissance de son amour saint. Voilà pourquoi je ne peux pas parler d'une trinité à l'intérieur de Dieu. Et pourtant je ne puis éviter de l'évoquer d'une manière trinitaire, car il me faut trois termes pour parler de la rencontre avec Dieu".⁹

John A.T. Robinson

Nous prendrons comme deuxième exemple la christologie de John A.T. Robinson, qui publia en 1973 son ouvrage *La face humaine de Dieu*. Connu du public comme l'auteur iconoclaste de *Dieu sans Dieu*, Robinson est un éminent spécialiste néo-testamentaire. Sa présupposition fondamentale, qui est d'un caractère dogmatique, ou mieux encore philosophique, bien plus qu'exégétique, apparaît dans la première phrase du deuxième chapitre : "Si Jésus-Christ doit être notre homme, il doit être l'un de nous : "totus in nostris", relevant exclusivement de notre monde... ; en d'autres termes, un homme dans toute l'acceptation du terme".¹ Mais ce n'est que le point de départ. A partir de là, il tente de pénétrer dans la dimension de l'être de Jésus qui dépasse ce qui est purement humain. La suite des titres qu'il donne à ses chapitres pose les jalons du cheminement qu'il suit : Notre homme, Un homme, L'homme, Un homme de Dieu, L'homme de Dieu, Dieu pour nous, Homme pour tous.

Ces titres montrent à l'évidence que Robinson n'opte pas pour une christologie "réduite". En effet, il se fait ouvertement l'avocat de "la christologie la plus élevée pour ce qui concerne à la fois l'humanité et la divinité du Christ".² Il n'hésite pas à déclarer que Dieu demeure dans le Christ "comme dans un fils" et qu'"il demeurerait en lui en vertu d'une union personnelle et non simplement en raison d'une grâce intermittente".³ Cependant, il reste qu'il était homme et rien de plus. La doctrine patristique de "l'anhypostasie" et de "l'enhypostasie" est rejetée.⁴ Jésus est tout comme nous-mêmes, "un produit authentique du processus

⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹ John A.T. Robinson, *The Human Face of God*, 1973, p. 36.

² *Ibid.*, p. 141 ; cf. aussi sa confession dans la Préface : "En fait, ma préoccupation — et c'est une préoccupation existentielle et non seulement académique — est dans une large mesure une question qui se pose à moi : *comment dire aujourd'hui* de façon à la fois fidèle et compréhensible ce que disait la confession chrétienne la plus ancienne et la plus brève : 'Jésus est Seigneur' ? J'écris comme un homme qui *veut* faire cette confession. Car, comme Paul le disait de lui-même, pour ceux qui l'ont connu, 'l'amour de Christ ne nous laisse pas le choix'. Je ne peux pas faire autrement car 'pour moi, vivre c'est Christ'." (p. xi).

³ *Ibid.*, p. 205.

⁴ *Ibid.*, pp. 147 s.

de l'évolution".⁵ Il est "un homme né de la même manière que tous les autres, tributaire de la chair, de la loi et du péché. Mais il incarnâ si parfaitement l'initiative divine et sa présence salvatrice que, lors du baptême de Jésus la proclamation fut faite (déclaration confirmée par sa résurrection) que tout ce que Dieu était, il l'était lui aussi".⁶ C'est pour cette raison que l'apôtre Jean ose l'appeler "l'exégèse même" du Père (Jn 1, 18), et même "theos" en personne (Jn 1, 1. 18). Mais il ne faudrait pas prendre de telles expressions dans un sens "essentiel". Robinson refuse lui aussi de dépasser le niveau d'une christologie "fonctionnelle"⁷ et, obligé de faire un choix, il opte, par conséquent, pour une "christologie qualitative"⁸ c'est-à-dire que Jésus diffère de nous par sa supériorité qualitative, et non par son essence.⁹

Hendrikus Berkhof

Notre troisième exemple — le plus important — d'une nouvelle christologie élaborée par des théologiens protestants est fourni par le livre *Foi chrétienne*¹ (publié aussi en 1973) d'Hendrikus Berkhof, professeur de théologie systématique à l'Université d'Etat de Leyde. Le chapitre intitulé "Jésus le Fils"² constitue ce qui est peut-être l'analyse et la ré-interprétation les plus pénétrantes de la christologie traditionnelle à avoir vu le jour au cours de ces dernières années. Malheureusement, je ne puis faire mieux que d'en donner un bref résumé, ce qui rend impossible de faire justice au raffinement avec lequel l'auteur traite des nombreux aspects complexes de la question christologique.

Dans la première partie, Berkhof distingue quatre approches possibles pour la christologie. 1) En partant "de l'arrière" — là nous voyons Jésus à la lumière de l'Ancien Testament. 2) En partant "d'en-haut" — là nous voyons comment en sa personne

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁷ "Jésus est une personne humaine, choisi parmi ses frères pour être l'instrument de l'œuvre décisive de Dieu et pour jouir d'une relation avec lui à laquelle aucun autre homme n'est appelé. En le voyant, les hommes voient-ils le Père ? *fonctionne-t-il* comme Dieu, dans la miséricorde comme dans le jugement ? *est-il* Dieu pour eux ? voilà ce qui est en jeu." p. 184. Lorsque Robinson se sert d'un langage "ontologique", comme dans la dernière partie de cette phrase, il faut l'interpréter à la lumière du langage "fonctionnel" qui précède, et non l'inverse !

⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁹ Pour une discussion stimulante des conceptions de Robinson, cf. Norman Anderson, *The Mystery of the Incarnation*, 1978, pp. 95-107.

¹ H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, 1973 ; trad. angl. : *Christian Faith*, Eerdmans, 1979.

² *Christelijk Geloof*, pp. 281-355.

la Parole de Dieu devient une vie humaine située dans l'histoire. 3) En partant "d'en-bas" — là nous le voyons comme un homme placé dans le contexte de son époque. 4) En partant "du futur" — là nous voyons son action dans l'histoire de ce monde. Les quatre approches sont complémentaires. Pour sa part, Berkhof préfère partir "d'en-bas", c'est-à-dire du Jésus historique. Il n'ignore pas que la recherche historico-critique ne saurait dévoiler le mystère divin de Jésus le Christ, mais il estime que si un tel mystère existe, nous le rencontrerons tôt ou tard au cours de nos recherches, et qu'à partir de ce moment il nous faudra trouver une autre approche plus incisive. Après avoir fait ce choix, Berkhof passe à l'examen des sources néo-testamentaires, pour arriver à la conclusion que Jésus est le vrai homme, le partenaire fidèle de l'alliance, donné par Dieu lui-même au moyen d'un nouvel acte de création (c'est ainsi qu'il interprète le terme "Fils de Dieu").³ En tant que tel, il est le médiateur qui par son respect absolu de l'alliance réalise pour tous les hommes le salut eschatologique définitif.

Mais qui est-il personnellement ? Berkhof rejette les formules de Nicée et de Chalcédoine, de même que les constructions dogmatiques ultérieures de "l'anhypostasie" et de "l'enhypostasie".⁴ Ce sont pour lui des moyens d'exprimer le mode de pensée *ontologique* caractéristique de l'ère patristique de notre culture occidentale d'une manière générale. Cependant, il ne saurait accepter non plus une pensée purement *empirique*. Il préfère lui-même ce qu'il appelle la pensée vétéro-testamentaire fondée sur la notion d'alliance et exprimée en *termes de relation*.⁵ Par un nouvel acte de création, Dieu lui-même appelle Jésus à l'existence pour qu'il soit le partenaire parfait de l'alliance, l'homme nouveau par excellence, *l'homme eschatologique*.⁶ Cet homme n'est pas un être hybride, mi-humain et mi-divin. Il est à tous égards un "moi", mais ce "moi" humain complet est entièrement (c'est-à-dire, au degré suprême et jusqu'aux derniers recoins de son être) et volontairement imprégné du "moi" divin. Il nous est donc possible d'affirmer qu'en Jésus Dieu lui-même vient vers nous, afin de nous sauver par son intermédiaire.

Il est évident que cette conception de Jésus comme le vrai homme eschatologique a des implications d'une grande portée pour la doctrine de la trinité. Dans le système de Berkhof également, il n'y a plus de place pour une trinité d'un caractère ontologique ou essentiel. Il faut envisager la doctrine de la trinité elle aussi d'après une pensée d'alliance et de relation. Le Père est le

³ *Ibid.*, pp. 298 s.

⁴ *Ibid.*, pp. 303 s.

⁵ *Ibid.*, p. 303.

⁶ *Ibid.*, p. 302.

partenaire divin, le Fils est le représentant de l'humanité, l'Esprit (Dieu-en-action) est le lien entre Père et Fils et aussi, par voie de conséquence, le lien entre le Fils (avec un F majuscule) et tous les autres fils qu'il attire vers le Père.⁷

Une brève appréciation

Nous sommes malheureusement obligés de nous arrêter là. De toute évidence, la christologie de Berkhof se distingue nettement des idées libérales de jadis, qui reposaient sur un fondement humaniste et ne laissaient aucune place à un salut digne de ce nom. Pour Berkhof, Jésus est le Sauveur indispensable. C'est par la confession de foi personnelle qui suit qu'il clôtura la conférence prononcée en 1973 devant la section européenne de l'Alliance Mondiale des Eglises Réformées : "Tu es le vrai Homme, tel que Dieu te voulait dès le début : le vrai Fils obéissant, porteur d'amour, celui qui, en acceptant toutes les conséquences, était disposé non à conserver mais à donner sa vie pour les autres, et qui a lancé, par cette vie exceptionnelle d'amour et d'obéissance, le contre-mouvement de résurrection dans ce monde. En tant que vrai homme, tu es aussi l'homme de l'avenir. Tu n'es pas simplement une exception bizarre, car tu ne serais dans ce cas qu'un acte d'accusation dressé contre nous. Dieu nous a fait don de ta personne comme pionnier et précurseur, comme garant, en vertu de ton sacrifice, de ta résurrection, et de ton Esprit, afin qu'un avenir s'ouvre pour nous, peuple entêté et captif". Nous partageons tous, me semble-t-il, la conviction exprimée en ces termes. Nous croyons, tout comme Berkhof, que Jésus-Christ est le pionnier et le précurseur, le garant qui par son sacrifice, sa résurrection et son Esprit, nous a ouvert des perspectives d'avenir, à nous peuple entêté et captif.

Cependant l'on ne peut s'empêcher de se demander si Berkhof rend pleinement justice à ce que le Nouveau Testament enseigne sur notre Seigneur. N'y trouvons-nous pas un enseignement plus riche, plus poussé, plus profond ? On est frappé du fait que Berkhof (il en est de même de tous les autres théologiens partisans de cette autre christologie) se trouve dans l'impossibilité de faire justice aux titres christologiques donnés à Jésus d'un bout à l'autre du Nouveau Testament. Le titre "Fils de Dieu" en est un exemple frappant. Ces théologiens prétendent tous qu'il ne faudrait pas prendre ce titre dans un sens ontologique, mais qu'il conviendrait mieux de le voir sur l'arrière-plan de l'Ancien Testament, où il indique un fidèle partenaire d'alliance. L'on ne s'étonne pas qu'aucun de ces théologiens ne puisse admettre l'idée de la pré-existence de Jésus. Tous ré-interprètent les textes néo-testamentaires qui traitent d'une pré-existence comme la fa-

⁷ *Ibid.*, pp. 348-350.

çon juive ou hellénistique d'exprimer l'idée que Jésus est le fruit de l'initiative divine.⁸ De telles ré-interprétations peuvent-elles rendre fidèlement compte du kérygme néo-testamentaire concernant Jésus ? Une lecture attentive révèle que le terme "Fils de Dieu" et l'idée de la pré-existence sont plus que de simples moyens d'exprimer la signification unique et universelle de Jésus dans la création et la rédemption. Ils sont si profondément enracinés dans le Nouveau Testament et formulés d'une manière si claire qu'il faut les prendre très au sérieux. Seule une théologie "incarnationnelle" permet de les expliquer. Il est nettement insuffisant de parler, comme Frances Young, "d'éléments incarnationnels" dans le Nouveau Testament.⁹ La christologie néo-testamentaire ne peut être située que dans le contexte d'une incarnation *authentique*. Le terme "Fils de Dieu" n'est pas un simple titre donné à Jésus par suite de sa résurrection (mais tel est aussi le cas en Ro 1, 4) : Jésus est appelé Fils de Dieu dès avant sa résurrection. Le Nouveau Testament évoque sa filiation divine en relation aussi avec son baptême (cf. Mc 1, 11 : "Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis mon bon plaisir") et avec sa naissance (cf. les paroles adressées par Gabriel à Marie : "Celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu", Lc 1, 35). En effet, le Nouveau Testament fait remonter sa qualité de Fils jusque dans l'éternité. Il est "le Fils unique qui est dans le sein du Père" (Jn 1, 18).¹ Voici également la clé de tous les textes qui traitent de sa pré-existence (cf. Ph 2, 5 ss. ; Ga 4, 4 ; Col 1, 15-17 ; He 1, 1-3 ; Jn 1, 1-3 ; cf. aussi tous les textes trouvés dans les Evangiles synoptiques où Jésus lui-même répète maintes fois : "Je suis venu..."). On ne peut écarter ces passages sous prétexte qu'il s'agirait d'exprimer la signification de Jésus dans des termes juifs ou hellénistiques. Il ne faut pas oublier que tous ces textes furent écrits par des Juifs, alors que — fait capital — l'idée même d'une incarnation était totalement étrangère à la pensée juive. Tout l'Ancien Testament souligne l'abîme infranchissable qui sépare le Dieu transcendant et l'homme, créature faite de chair et de sang, et tirée de la terre (Gn 3, 19). Et voilà des auteurs juifs qui évoquent la pré-existence de cet homme, Jésus de Nazareth, en tant que Fils éternel.

Chalcédoine

C'est ce mystère que les pères de l'Eglise ancienne voulaient sauvegarder contre toutes sortes de tentatives hérétiques de leur

⁸ Pour Berkhof, cf. *op. cit.*, p. 304.

⁹ *The Myth of God incarnate*, p. 19.

¹ En commentant ce verset, Leon Morris remarque que le participe *ôn* (traduit par : qui est...) exprime "une union qui se perpétue". "Le Fils unique est continuellement dans le sein du Père." *Commentary on the Gospel of John*, 1971, p. 114.

époque de rendre l'Évangile chrétien plus compréhensible et plus acceptable, en minimisant soit l'humanité de Jésus, soit sa divinité. Ils qualifièrent donc l'homme Jésus de Nazareth de "vere homo" et "vere Deus". Ils n'ignoraient pas qu'il leur était impossible d'élucider le mystère de son être. Ils n'en firent pas la tentative non plus, même dans la formule de Chalcédoine. On a coutume de relever que la déclaration de Chalcédoine fut dans une large mesure exprimée de façon négative : "Un seul et même Christ, Fils, Seigneur, seul engendré, révélé dans ses deux natures *sans* confusion, *sans* division, *sans* changement, *sans* séparation." Par ces quatre négations, appelées "alpha privantia", les pères fixèrent pour ainsi dire les limites à l'intérieur desquelles le mystère se situe. Il est vrai qu'ils eurent recours aux vocables et aux concepts de leur époque à eux. Leurs termes, tels que "hypostase" (personne) et "phusis" (nature), ne furent nullement irréprochables. A vrai dire, l'église n'a jamais prétendu que Chalcédoine ait mis un point final à la question. Elle a toujours reconnu que sa formule n'était qu'une faible tentative de traduire le mystère de la personne de Jésus dans des termes qui n'avaient pas été directement empruntés à l'Écriture, mais qui émanaient de la pensée spécifique de cette période de l'histoire. Il serait donc faux de prétendre que nous ne devons pas l'exprimer *d'une autre manière*. Mais je crois que nous devons aussi soutenir que nous n'avons pas le droit de rester *en deçà de* Chalcédoine. Si nous voulons prendre vraiment en considération *toutes* les données bibliques, nous ne pouvons pas faire abstraction de Chalcédoine (et de Nicée). Dans son ouvrage *La personne du Christ*, G.C. Berkouwer écrit à juste titre : "Celui qui refuse la confession de la pré-existence du Christ sera inéluctablement amené à refuser le mystère du Christ et perdra de vue l'arrière-plan de toutes les paroles du Christ, qui sont indissolublement liées dans le Nouveau Testament à ce mystère."²

En outre, nous devrions être conscients du fait que l'idée que nous nous faisons de la personne de Jésus-Christ a toujours des implications d'une portée profonde pour le reste de notre théologie. Nous avons vu plus haut qu'elle concerne directement la doctrine de la trinité. Si Jésus n'est que "vrai homme", il n'est plus possible que Dieu soit "trois-en-un" au cœur de son être. Tout au plus, pourrait-on parler d'une "trinité économique" ou d'une "trinité-dans-la-révélation", mais une trinité "essentielle" ou "ontologique" est exclue. Mais les implications ne se limitent pas à la doctrine de la trinité. Dans sa recension du livre *Le mythe du Dieu incarné*, John Macquarrie a raison d'écrire : "Les doctrines chrétiennes sont imbriquées si étroitement les unes dans les autres que, si on en enlève une, plusieurs autres auront tendance à s'effondrer. Après le rejet de l'incarnation, la disparition de la

² G.C. Berkouwer, *The Person of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954.

doctrine de la trinité n'est-elle pas inévitable ? Quelle version d'une doctrine de réconciliation serait encore possible ? La Sainte-Cène se réduirait-elle à un simple culte du souvenir ? Quel travail en perspective pour récrire les confessions de foi et les liturgies, les livres de prières et recueils de cantiques, et jusqu'aux Saintes Ecritures !"³

L'autorité de l'Écriture

Je me permets une dernière remarque. Je crois que le nœud du problème, c'est que les partisans de cette nouvelle christologie ont une autre attitude à l'égard de l'Écriture. Sans doute la considèrent-ils comme indispensable, mais elle n'est en dernière analyse qu'un témoignage humain. C'est la tentative faite par l'église primitive d'exprimer en paroles humaines ce qu'elle avait trouvé en Jésus. Nous devons évidemment prêter la plus grande attention aux paroles de ces témoins, mais en dernier ressort il nous incombe d'exprimer dans nos propres paroles ce que *nous* trouvons en Jésus *aujourd'hui*. Dans sa conférence délivrée devant la section européenne de l'Alliance réformée, Berkhof s'exprima ainsi : en Palestine l'église primitive luttait avec le problème de la personne de Jésus. Nous observons dans le Nouveau Testament qu'elle attribua à Jésus bien des titres : Fils de l'homme, Messie, Fils de Dieu, la Parole, Seigneur, et d'autre encore. Mais aucun titre ne peut tout exprimer. Jésus ne propose pas une christologie ; il s'offre lui-même. Et il nous invite à découvrir le nom par lequel nous pourrions confesser ce qu'il est pour nous.

Sur bien des points nous pouvons donner notre acquiescement. Il est effectivement du devoir de l'église d'aujourd'hui de proclamer *dans le langage d'aujourd'hui* ce que Jésus est pour nous. Il reste que la déclaration de Berkhof soulève une question. Que devient alors l'autorité du témoignage apostolique ? A-t-il valeur de norme ? C'est-à-dire, nous lie-t-il de manière à ce qu'il nous soit interdit de nous en éloigner ? Ou bien le Nouveau Testament se contente-t-il de nous fournir quelques principes directeurs, nous laissant le soin de prendre nos propres décisions ? Derrière cette question s'en cache une autre. Où les auteurs du Nouveau Testament puisèrent-ils leur interprétation ? Ne fut-elle que l'expression de leur expérience personnelle et subjective du Seigneur ressuscité ? Ou bien remonte-t-elle en réalité à celle que Jésus a donnée de sa propre personne au cours de sa vie terrestre ? Je sais bien que les spécialistes néo-testamentaires sont loin de s'accorder sur la question de la compréhension que Jésus avait de lui-même. Cependant, même les "minimalistes" doivent reconnaître que Jésus était conscient de sa place particulière, voire

³ *The Truth of God incarnate*, p. 144.

unique, dans l'histoire d'Israël. On se demande s'il est possible de rendre justice à la conscience que Jésus avait de lui-même en l'expliquant en termes purement "fonctionnels". Ou bien repose-t-elle aussi sur un fondement ontologique ? Des auteurs néo-testamentaires tels que Paul, Jean et l'auteur de l'épître aux Hébreux outrepassaient-ils leurs droits en se servant, pour parler de Jésus, de termes à la fois "fonctionnels" et ontologiques ? Lui ont-ils attribué, en procédant ainsi, plus que de justice ? Dans son ouvrage *La réalité de la foi*, H.M. Kuitert pose le problème dans les termes suivants : "La vraie question consiste à savoir si nous devons attribuer à Jésus sa signification ou s'il doit l'établir lui-même."⁴ L'auteur répond pour sa part : "L'interprétation de Jésus, de ses voies et de son œuvre comme la voie du salut et comme l'œuvre salvatrice a sa source en Jésus lui-même. C'est là une affirmation dogmatique. L'exégèse a pour mission de la confirmer et de l'affiner, et elle a les moyens de s'acquitter de cette tâche. Paul ne déforma pas ce que Jésus avait accompli. A sa manière — et sa manière n'est pas celle de Jean ni celle de l'auteur de l'épître aux Hébreux, et elle est plus explicite que celle de Jésus lui-même — Paul mit en lumière Jésus dans sa personne et son œuvre au moyen de celles-ci."⁵ Je crois que nous sommes là au cœur même du problème.

Il ne s'agit pas d'un problème purement théorique. L'église ancienne engagea la bataille christologique parce qu'elle était convaincue qu'il y allait de l'Évangile même. Je suis pleinement d'accord. La divinité de Jésus n'est pas un "supplément" facultatif sans portée réelle pour notre salut. Au contraire, notre salut y est subordonné. *Nous ne pouvons être sauvés que par Dieu lui-même*. Je ne nie pas que les partisans de la nouvelle christologie considèrent eux aussi Jésus comme leur sauveur et rédempteur. Il n'y a plus de traces du moralisme superficiel de la théologie libérale de jadis, qui ne voyait en Jésus qu'un maître et modèle. Et pourtant il me semble que cette nouvelle christologie prend une orientation qui pourrait facilement aboutir — ou peut-être doit inévitablement aboutir — à de telles déviations. Si l'on ne tient plus Jésus pour le Fils éternel de Dieu, qui "pour nous autres hommes et pour notre salut descendit du ciel... et devint homme" (Crédo de Nicée), s'il n'est que le "vrai homme" qui est le pionnier et le précurseur, alors on enlève les meilleurs garde-fous contre une transformation moralisante de l'Évangile.

Il ne faudrait pas sous-estimer la gravité de la situation. Il se peut bien que John Macquarrie ait raison d'affirmer qu'il "serait anachronique de qualifier d'ariennes, déistes ou unitaires les pri-

⁴ H.M. Kuitert, *The Reality of Faith*, 1968, p. 166.

⁵ *Ibid.*, p. 167.

ses de position de cette œuvre (c'est-à-dire *Le mythe du Dieu incarné*), mais il a aussi raison d'ajouter : "Il n'y a aucun doute qu'il existe des affinités."⁶ Les indices sûrs ne manquent pas pour montrer qu'il faut engager une nouvelle fois la bataille christologique de l'église ancienne. Une fois de plus, l'église se voit confrontée à la question : "Qui dites-vous que je suis ?" Une fois de plus, l'existence même de l'église est remise en question. Aujourd'hui, tout comme aux quatrième et cinquième siècles, notre salut dépend de la réponse que nous donnons à cette question fondamentale. Car pour le Nouveau Testament notre salut n'est rien moins que ceci : "La générosité de notre Seigneur Jésus-Christ qui, pour vous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre, pour vous enrichir de sa pauvreté" (2 Co 8, 9). Ces paroles, qui ne révèlent aucune trace d'une spéculation mythologique, résument parfaitement toute la christologie du Nouveau Testament. Et c'est cette christologie qui fut défendue par l'église à Nicée et à Chalcedoine.*

⁶ *The Truth of God incarnate*, p. 144.

* Cet article a été traduit par M. Brian Tidiman.

Jésus l'Unique

Les fondements bibliques d'une confession christologique

par Richard FRANCE

Dr en Nouveau Testament, résident de la Tyndale House
for Biblical Research (Cambridge)

Une telle conférence¹ ne saurait être, en elle-même, une contribution au débat christologique d'aujourd'hui. Son but est simplement de mettre en lumière les matériaux à utiliser en vue d'un tel débat. Le Nouveau Testament ne fournit pas de réponses explicites aux questions concernant l'union des deux natures du Christ en une seule personne, ni aucune précision sur les changements de condition qu'implique l'incarnation. Mais en revanche il fournit les données à partir desquelles il faudra élaborer les réponses si ces réponses veulent avoir un lien quelconque avec la réalité historique qui a été la première à poser ces questions. C'est dans le Nouveau Testament, et là seulement, que nous pouvons espérer voir l'origine de tout le processus dogmatique, dans la vie et l'enseignement de l'homme que ses disciples ont fini par adorer comme Dieu, et dans tout ce qui a été primitivement bâti sur cette vie et sur cet enseignement par ceux qui étaient le plus proche de lui.

C'est l'expérience qu'ils eurent de lui qui les a menés à la confession de foi que nous explorons dans notre débat d'aujourd'hui. En dehors de toute position dogmatique quant à l'autorité de la Bible, les éléments fournis par le Nouveau Testament ne peuvent pas être passés sous silence car c'est là que tout a commencé et sans eux le débat sur la christologie ne pourrait avoir lieu.

Le titre de cette conférence parle du "caractère unique" de Christ plutôt que de sa "divinité". Le thème de notre congrès est : "Qui est Jésus ?" et la discussion de sa divinité n'est qu'une partie de la réponse à cette question.

¹ A l'origine, conférence donnée au congrès de l'Association européenne des théologiens évangéliques (cf. notre Avant-propos), cet article a été traduit par M.A. Hirschmiller.

L'humanité de Jésus, qui est la plupart du temps tenue pour établie, doit être discutée avant que nous puissions aborder les questions cruciales du débat Christologique d'aujourd'hui. Il est particulièrement important d'inclure cet aspect dans la discussion parce que, au moins dans la piété populaire, on rencontre une forte tendance en faveur d'une forme non reconnue de docétisme, un Jésus au sujet duquel la vérité "réelle" est qu'il est Dieu, et que pour lui l'incarnation n'était qu'un support Temporel commode qu'il ne faut ne faut pas prendre très au sérieux quand on en vient à discuter les limitations possibles de ses connaissances ou de son pouvoir, ou le degré de son conditionnement par le milieu culturel de la Palestine du premier siècle.

Dans la plupart des domaines de la théologie, la rationalité de l'esprit humain préfère un "ou bien/ou bien" à un "à la fois/et" et la christologie ne fait pas exception. Il est certes plus confortable de se concentrer sur un des éléments qui créent une tension dans notre logique humaine et peut-être est-il inévitable que l'esprit humain procède de la sorte s'il doit dire quoi que ce soit d'intelligible. Le danger survient quand l'un des éléments créateurs de tension est utilisé pour exclure l'autre, ce qui arrive quand la piété populaire ne réussit pas à attribuer des émotions et des choix humains réels à son Jésus divin, ou quand il paraît impossible au théologien contemporain de donner un vrai sens au débat sur la divinité de son Jésus entièrement humain. Mais si la théologie est réellement théologie (étude de Dieu) il n'est guère probable, de prime abord, qu'elle se restreigne aux limites de l'expérience humaine normale, ni à la logique, qui est la codification de cette expérience. S'il est vrai qu'en Christ, Dieu est devenu homme sans cesser d'être Dieu, il ne sert à rien d'en expliquer les conséquences par des "ou bien/ou bien" conformes à notre logique. C'est pourquoi nous essayons ici de garder à l'esprit la possibilité d'un "à la fois/et".

I. L'humanité de Jésus

Il n'est guère nécessaire de démontrer, en partant du Nouveau Testament, que Jésus a vécu, en gros, une vie véritablement humaine.

Personne ne met en question, ou n'a oublié de considérer qu'il est né de manière normale (si l'on ne tient pas compte de son mode de conception) qu'il a connu une enfance, qu'il a mûri, qu'il a eu faim et soif, qu'il a mangé et bu, qu'il a été fatigué, qu'il a dormi, et travaillé, qu'il s'est amusé, qu'il a ri et pleuré et qu'il est finalement mort d'une manière bien réelle et horrible, dans une vraie souffrance du corps et de l'esprit. Certains chrétiens sont moins prompts à lui reconnaître des émotions humaines,

mais là encore le Nouveau Testament lui attribue clairement joie, chagrin, compassion, amour, surprise, indignation, colère et toutes ces émotions sont évoquées à l'occasion de relations et de rencontres humaines normales.

En plus des troubles émotionnels provoqués par des relations humaines normales (ex : Jean 11, 3, 5, 33, 35, 38), les évangiles nous montrent que la mission particulière de Jésus l'a soumis à des tensions émotionnelles particulièrement fortes. Il est impossible de ne pas s'en apercevoir dans des paroles comme Jean 12, 27, dans les récits synoptiques de la prière de Gethsémani, il serait difficile de ne voir dans le cri "pourquoi m'as-tu abandonné" qu'une affirmation théologique dépourvue de passion. Le Nouveau Testament ne nous présente pas un Jésus qui s'est dirigé calmement vers la fin à laquelle il était destiné, mais quelqu'un qui, très conscient du fait que sa mission devait être une mission de souffrance, a cependant connu de réels et violents conflits intérieurs et la tentation de leur céder, quelqu'un qui, selon Hébreux, "a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes" (Héb 5, 7 à 9).

Le fait de la tentation de Jésus, également souligné par Hébreux (2, 18 ; 4, 15) pose un problème similaire. Les "tentations" rapportées par les évangiles ne sont pas tant des incitations à enfreindre la loi morale de Dieu que la mise à l'épreuve de la qualité de relation entre le Père et le Fils. ("Si tu es Fils de Dieu...") Ces questions sont parvenues à leur paroxysme à Gethsémani, où s'est présentée la possibilité très réelle d'une rupture entre la volonté de Dieu et l'obéissance de Jésus. C'était là le prix de l'incarnation.

C'est un domaine où certains chrétiens trouvent déjà le langage du Nouveau Testament trop difficile à accepter. Si l'on tient à aborder ce sujet par un "ou bien/ou bien", il faut un Jésus divin qui ne soit pas victime des faiblesses et des incertitudes dont nous autres sommes affligés quand nous obéissons de manière hésitante, et bien souvent à contre-cœur, à la volonté de Dieu.

L'on ne peut accepter une disjonction aussi réelle entre la volonté du Père et l'obéissance du Fils. Pourtant c'est là le langage qu'utilise le Nouveau Testament et il convient que nous, évangéliques, le prenions au sérieux même si cela nous oblige à adopter un "à la fois/et" que nous n'apprécions guère.

Le problème se pose d'une manière plus nette encore dans le domaine des connaissances de Jésus. Il est, bien sûr, indéniable que les évangiles nous présentent Jésus comme possédant, et utilisant occasionnellement, une connaissance pénétrante et surnaturelle des gens et des circonstances, et même dans une certaine mesure, une connaissance des événements futurs ; il n'est point besoin de fournir des références à un trait aussi connu. Mais il est également vrai qu'il y avait certaines choses que le Jésus des évangiles ignorait. La seule affirmation explicite de son ignorance a trait au "jour et à l'heure" de la *parousie*. (Marc 13, 32).

C'est une donnée fondamentale ; même si elle dérange, il faut en tenir compte dans une christologie biblique. Il est arrivé que Jésus ait posé des questions au sujet de circonstances matérielles ; ces questions auraient été apparemment sans objet s'il en avait déjà connu la réponse (Marc 5. 30-33 ; 6. 38 ; 9. 21).

Il semble que ce soient là des choses qu'il a été obligé d'apprendre, et apprendre représente une partie essentielle de l'existence humaine. Il n'est pas facile d'imaginer l'enfant Jésus doté de toute connaissance et Luc nous dit d'une manière explicite qu'il a "grandi en sagesse" (Luc 2. 52 ; cf. v. 46 ss., en ce qui concerne sa connaissance). Si bien que le Nouveau Testament oblige le dogmaticien à intégrer dans son schéma un Jésus qui a été obligé de poser des questions et d'apprendre des faits, et qui, dans au moins un domaine de première importance, a admis son ignorance.

Par son langage, sa culture et son contexte historique, Jésus était un Juif Palestinien du premier siècle. Son mode de vie, certes particulier à plus d'un égard, était celui d'un enseignant itinérant, non sans analogie avec celui de certains "rabbis charismatiques" de cette époque². Ce fait ne pose aucun problème à la foi chrétienne en l'incarnation, il est même essentiel à ce dogme. Mais il entraîne dans son sillage la question suivante : la distance culturelle entre Jésus et nous n'entraîne-t-elle pas le fait que certains aspects de sa vie et de son enseignement n'ont plus pour nous une portée directe (en mettant les choses au mieux) voire (en les mettant au pire) induisent en erreur les Chrétiens d'aujourd'hui ?

Par exemple, on a souvent affirmé que Jésus partageait les idées de son époque sur les sujets aussi variés que la paternité des livres de l'Ancien Testament ou l'existence et l'action des démons, idées qui sont assez différentes de celles qui sont couramment admises par la culture occidentale contemporaine. A partir de la confession de Jésus que sa connaissance avait des limites, on a extrapolé soit qu'il était dans l'erreur, soit qu'il s'accommodait des conceptions erronées de ses contemporains. C'est pourquoi il est crucial, pour tous ceux qui se sont engagés dans le débat christologique, de savoir à quel point le conditionnement culturel, qu'implique une incarnation réelle, implique non seulement de l'ignorance mais même de véritables erreurs. Nous reviendrons là dessus dans notre dernière partie.

Le portrait biblique de Jésus est donc celui d'un homme réel qui a connu des émotions réelles et des réactions humaines, un homme qui a dû apprendre à obéir à la volonté de Dieu avec difficulté, dont les connaissances étaient limitées, qui vivait et qui parlait comme un Juif Palestinien du premier siècle. Tout cela

² Voir G. Vermas, *Jesus the Jew*, (London : Collins, 1973), chapitre 3.

fait partie des données brutes d'une christologie qui se veut basée sur le témoignage du Nouveau Testament.

Et c'est là que se trouve, bien souvent, la limite d'une christologie basée sur un "ou bien/ou bien". Quand on donne de telles preuves de l'appartenance de Jésus à la condition humaine et de ses limitations, quel besoin est-il de faire des recherches sur sa divinité alléguée ? Elle est tout simplement exclue et doit être attribuée à une pieuse mythologie plutôt qu'à des preuves objectives concernant le Jésus réel. Mais le Nouveau Testament, qui insiste à ce point sur sa réelle humanité, ne permet pas un tel "ou bien/ou bien" ; parce que le Jésus des évangiles, bien que véritablement humain, n'était certes pas commun. Il y a dans son portrait certains traits qui suggèrent fortement que, si on en est arrivé à parler de lui comme Dieu, quel que soit le temps que cela ait pu prendre, il ne s'agit pas là d'une "évolution" (pour reprendre la terminologie de C.F.D. Moule dans *The Origin of Christology*, p. 2) sous l'influence d'idées mythologiques véhiculées par d'autres cercles, mais du "développement" de quelque chose qui était inhérent au témoignage du Nouveau Testament dès l'origine.³ Nous devons à présent aborder l'argumentation en faveur de cette thèse.

II. La divinité de Jésus

1. Affirmations explicites de la divinité de Jésus

Les chrétiens qui sont depuis longtemps habitués à une christologie orthodoxe sont quelquefois surpris de découvrir combien il est rare que le Nouveau Testament appelle explicitement Jésus "Dieu".

Il y a, bien sûr, les passages christologiques classiques comme Phil 2. 6-11 ; Col 1. 15-20 (cf. 2. 9) ; Hébr 1. 2-4 qui parlent de sa relation avec Dieu en des termes qui ne permettent aucune autre interprétation, mais même ces passages évitent l'affirmation toute simple qu'il *est Dieu*. Le seul passage christologique qui aille

³ C.F.D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge : University Press, 1977). Cette distinction, explicite à la p. 2, est centrale dans la thèse de Moule, et met en lumière une différence fondamentale entre les approches modernes pour une christologie du N.T. Les termes employés ne peuvent être les plus éclairants, ayant des connotations différentes pour des personnes différentes, mais la pointe théologique est cruciale : les auteurs du N.T. ont-ils surimposé une image étrangère d'un Jésus divin sur un personnage à l'origine purement humain ou bien leur développement christologique consistait-il simplement à faire ressortir la vérité au sujet de Jésus, qui était implicite dès le début ? Moule plaide avec force détails pour le deuxième proposition.

jusque là est Jean 1. 1-18 (voir verset 1 et 18, en admettant que l'on lise *theos* dans ce dernier)⁴ qui, avec la grande confession de Thomas dans Jean 20. 28 forme la charpente d'un livre qui, plus que tout autre dans le Nouveau Testament, scrute la relation de Jésus avec le Père, ce qui finit par rendre de telles affirmations inévitables.

En dehors de ces affirmations contenues dans Jean, la divinité n'est explicitement attribuée à Jésus que dans des expressions occasionnelles, dans les écrits les plus tardifs du Nouveau Testament, et aucune (sauf peut-être Heb 1. 18) n'est située dans le contexte d'une discussion christologique. Nous n'allons pas les commenter en détail⁵, mais voici celles qui doivent probablement figurer sur la liste :

° Actes 20. 28 : "L'Eglise de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang".

° Romains 9. 5 : "Christ, qui est au dessus de tout, Dieu béni éternellement".

° 2 Thess 1. 12 : "La grâce de notre Dieu et Seigneur Jésus Christ".

° Tite 2. 13 : "La gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ".

° Hébreux 1. 8 : "Mais il a dit au Fils : *Ton trône, ô Dieu, est éternel*".

° pierre 1. 1 : "La justice de notre Dieu et Sauveur Jésus Christ".

° 1 Jean 5. 20 : "Son fils Jésus Christ. C'est lui qui est le Dieu véritable".

Je dis que ce sont là les cas les plus probables⁶ parce qu'il faut faire remarquer que dans aucun de ces passages Jésus n'est explicitement appelé Dieu. Dans presque tous les cas la syntaxe grecque se prête à un sens qui évite cet attribut.

Même dans 1 Jean 5. 20, où la syntaxe est claire, plusieurs antécédents sont suggérés pour le pronom *houtos*. Dans la plupart des cas il existe des variantes significatives du texte, qui attestent dès les premiers temps une incertitude au sujet d'expressions aussi peu familières.

Ces incertitudes de la syntaxe et du texte sont une illustration écrite de ce fait, qui est déjà rendu clair par le petit nombre de ré-

⁴ Cette lecture proposée par P66 et P75 est maintenant acceptée par la majorité des commentateurs et imprimée dans les textes grecs les plus récents. Les traductions anglaises ont été plus lentes à la reconnaître : elle est notée en marge dans RV, RSV, JB, NBB mais est maintenant acceptée dans le texte de TEV et NIV.

⁵ Voir les exposés utiles de A.W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London : SPCK, 1962) p. 53-74 ; O. Cullmann, *La Christologie du N.T.* (Neuchâtel, Paris : De la chaux et Niestlé, 1958), pp. 266-273 ; R.E. Brown, *Jesus : God and Man* (London : Chapman, 1958), pp. 6-28.

⁶ "Les cas les moins probables" incluraient Gal 2. 20 ; Col 2.2. ; Jac 1.1.

férences, à savoir qu'il n'est pas facilement venu sous la plume des écrivains néo-testamentaires de parler explicitement de Jésus comme de Dieu. Un tel langage semble avoir été trop audacieux et continuait à embarrasser les premiers copistes des documents du Nouveau Testament (cf. aussi les variantes du texte de Jean 1. 18).

Ce fait est quelquefois utilisé comme argument pour établir que la divinité du Christ n'est pas un thème du Nouveau Testament. Cette mention est faite si rarement, nous dit-on, et avec de telles incertitudes que ces passages ne sont évidemment pas en harmonie avec le reste du Nouveau Testament, et représentent une idée mythologique venue d'ailleurs qui s'est surimprimée au simple portrait de Jésus, l'homme de Dieu.

2. Éléments implicites en faveur de l'adoration

(a) *Introduction* : il existe une autre explication qui s'accorde d'une façon plus étroite avec les faits réellement contenus dans le Nouveau Testament, c'est que ces attributions explicites de la divinité à Christ sont la culmination, retardée mais inévitable, d'une compréhension du Christ qui est déjà présente et qui se développe progressivement dans tout le Nouveau Testament. Ce n'est, à vrai dire, que dans les écrits les plus tardifs qu'elle fait explicitement surface, mais l'idée était présente dès le commencement et elle a gagné peu à peu de la force. C'est cette explication que je veux explorer à présent.

Mais il faut d'abord souligner un premier point très évident. *Les premiers Chrétiens étaient des Juifs*, et c'est dans un milieu Juif que s'est formée la pensée de l'Eglise chrétienne. Peut-être seuls ceux qui ont vécu dans une culture monothéiste non-chrétienne (musulmane par exemple) pourront-ils pleinement apprécier la signification de ce fait.

Dès son enfance le Juif était élevé dans la pensée insistante et sans compromis qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que d'adorer comme Dieu un autre être que Yahweh est une faute impensable, le péché fondamental entre tous. C'est cette insistance qui a donné au judaïsme son caractère distinct et sa cohérence. Son monothéisme dogmatique était sa plus grande gloire. Si bien que, pour un Juif, parler d'un homme comme de Dieu, lui attribuer des pouvoirs divins, lui offrir l'adoration, était aussi impossible que, pour un Musulman contemporain, d'écouter calmement que Jésus est le Fils de Dieu.

Il n'est donc guère surprenant que l'attribution explicite de la divinité à Jésus se soit faite lentement et avec hésitation ; il est même surprenant qu'elle se soit faite dans ce milieu-là. Il n'est pas surprenant non plus que nous trouvions dans le Nouveau Testament des passages qui fassent la distinction entre Dieu et Jésus, ce qui met quelquefois mal à l'aise l'orthodoxie chrétien-

ne, comme par exemple Marc 10. 18 ; Jean 17. 3 ; 1 Cor 8. 6 ; 1 Tim 2. 5. Ce qu'il faut remarquer, c'est que ces passages sont peu nombreux et ne reflètent pas, nous le verrons, une tendance générale dans la pensée chrétienne primitive ; c'est beaucoup plus l'absence presque totale d'une telle distinction explicite qui est caractéristique du Nouveau Testament.

Ce sont donc des *Juifs* qui, malgré l'hostilité foncière de leur race à un tel langage, ont été les premiers à parler de Jésus et à penser à lui en termes divins, quelle que soit la difficulté qu'ils aient éprouvée à le formuler. Un changement de perspective aussi radical n'est pas survenu par hasard et ne correspondait pas à leurs désirs. Il a dû être provoqué par la poussée irrésistible des faits et de l'expérience, devant lesquels les conventions les plus consacrées du langage religieux ont dû finalement céder. C'est dans les signes de cette poussée sous-jacente, plutôt que dans un langage explicite désignant Jésus comme Dieu, que se trouve le témoignage le plus impressionnant du Nouveau Testament en faveur de la divinité de Jésus.

Ces signes sont de caractère différent. Ils comportent l'attribution à Jésus de fonctions et d'attributs divins, l'utilisation de titres impliquant la divinité, l'utilisation de textes de l'Ancien Testament parlant de Dieu comme s'ils s'appliquaient à Jésus, l'association de Jésus et du Père d'une manière telle que leurs noms sont apparemment interchangeable, des prières adressées à Jésus et, pour finir, l'adoration véritable de Jésus.

Ces traits, et d'autres encore, surviennent dans le Nouveau Testament en une profusion désordonnée qui rend difficile toute présentation systématique. Ils témoignent non d'une doctrine soigneusement formulée et appliquée logiquement à la vie et à l'adoration, mais du développement graduel d'une prise de conscience née de l'expérience spirituelle beaucoup plus que de la déduction logique ; une prise de conscience, telle qu'elle n'a plus jamais pu être niée à partir de l'époque où Jésus vivait avec ses disciples, et qui a grandi inexorablement jusqu'au moment où Jean a pu proclamer clairement "La Parole était Dieu".

Les limites étroites du présent exposé ne permettent qu'une allusion au nombre de ces signes, mais j'espère qu'un résumé rapide, dans un ordre à peu près chronologique, en donnera une idée de la force, due à l'accumulation de ces preuves formelles, en comparaison de quoi l'affirmation formelle "Jésus est Dieu" ne représente que la glaçure du gâteau.

(b) *Le Ministère de Jésus*. La base essentielle de la perception de Jésus par les écrivains néo-testamentaires doit, bien sûr, être ce que Jésus lui-même a dit et fait.

Or il est évident que Jésus n'a pas parcouru la Palestine en se proclamant Dieu et que ses disciples ne l'ont pas non plus adoré formellement comme Dieu pendant sa vie. Dans le contexte du judaïsme du premier siècle, cela aurait été impensable et l'exégète

chrétien moderne doit se garder de voir une adoration divine dans la simple appellation polie *kyrie*⁷ ou dans le respect conventionnel ou la prière impliqués par le verbe *proskynein*⁸ quand il les trouve dans la narration évangélique, même si ces mots ont pris un sens plus riche à l'époque où les évangélistes ont consigné ces incidents. Il ne fait aucun doute que Jésus est apparu à ses contemporains comme un homme parmi des hommes.

Mais il n'est pas apparu et ne s'est pas présenté comme un homme *ordinaire*. Il ne fait aucun doute qu'il a parlé de lui-même comme du Fils de Dieu, et appelait Dieu "Père" (notez l'utilisation assez nouvelle de 'Abba' dans la prière, Marc 14. 36)⁹ d'une façon qui impliquait une relation unique entre lui même et le Père.

Matthieu 11. 25-27 se distingue dans les évangiles synoptiques comme l'expression de cette relation dont la portée est la plus grande¹, mais avant d'écarter cette idée sous prétexte qu'il s'agit de théologie chrétienne plus tardive², il faut se demander s'il est possible de donner un sens plus faible à l'utilisation par Jésus de termes comme Fils de Dieu pour parler de lui-même dans une culture (le Judaïsme Palestinien) qui n'avait guère l'habitude de parler des individus comme de Fils de Dieu³, et qui permettait encore moins à des individus de parler ainsi d'eux mêmes. Le scandale provoqué par un tel langage d'après le récit de Jean (5. 17 s. ; 10. 29-39, etc.), semble conforme aux implications d'un tel langage dans ce cadre. Certaines paroles isolées peuvent être mises en question, mais il faudrait une critique très radicale pour éliminer entièrement l'affirmation par Jésus d'une relation spé-

⁷ Pour la signification contemporaine de *kyrie*, voir C.F. Moule. *The Origin of Christology*, 35 ss.

⁸ *Ibid.* 1753.

⁹ J. Jeremias, *Abba. Jésus et son Père* (Paris : Seuil, 1972), pp. 15-82.

¹ J. Jeremias, *Theologie du N.T., La prédication de Jésus I* (Paris : Cerf, 1975), pp. 78-81, soutient que Jésus fait simplement une observation au sujet des relations entre tout père humain et son fils. Linguistiquement ceci est possible, quoique l'on puisse se demander si ce serait une bonne observation. Mais, même si c'était la bonne exégèse, il est difficile de voir quel apport une telle observation pourrait présenter dans ce contexte, si ce n'est d'illustrer la connaissance exclusive et mutuelle de Jésus et de son Père, c'est-à-dire d'exprimer le même sujet christologique sous forme d'une parabole plutôt que par une déclaration directe.

² Une étude complète et récente de son authenticité a été faite par J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London : SCM, 1975), pp. 27-34.

³ Les matériaux rassemblés par M. Hengel, *Le Fils de Dieu* (Paris : Cerf, 1977), ne parviennent pas à contredire cette dernière appréciation. Certaines de ses citations proviennent d'écrits peu susceptibles de refléter l'usage du courant principal du judaïsme en Palestine ; d'autres sont loin de démontrer que le titre de "Fils de Dieu" était appliqué à un individu vivant. Aucune de ses citations ne ressemble, même de loin, à la façon dont Jésus parle de lui-même d'après ses évangiles.

ciale entre lui-même et le Père⁴, et les implications de cette affirmation doivent occuper un rang important parmi les indices de son statut "plus qu'humain".

D'autres aspects du langage de Jésus nous offrent des indices supplémentaires. Il a affirmé avec une insistance délibérée qu'il accomplissait la fonction divine de pardonner les péchés, et cela alors même qu'on l'accusait de blasphémer (Marc 2. 1-12). Il s'est présenté comme l'arbitre ultime de la destinée humaine dans Matth 7. 21-23, et dans la remarquable scène du jugement dans Matth 25. 31 ss., il s'est non seulement donné le rôle divin du juge, mais s'est aussi dépeint comme le roi, utilisant pour décrire son apparition eschatologique un langage qui fait nettement écho au langage théophanique de Daniel 7. 9 s. ; Joël 3. 1-12 (Hébr 4. 1-12) ; Zacharie 14. 5.⁵

Ce dernier passage est un exemple saillant d'un trait remarquable de l'enseignement de Jésus : l'utilisation de passages de l'Ancien Testament parlant de Dieu comme s'ils s'appliquaient à lui même. J'ai essayé ailleurs de développer ceci plus en détail,⁶ mais on peut donner quelques exemples comme l'utilisation du Psaume 8 (la louange de Dieu) dans Matth 21. 16 (Jésus loué par les enfants) ; la mission consistant à chercher et à sauver ceux qui sont perdus (Luc 19. 10) apparemment tirée du divin berger d'Ezechiel 34. 16, 22 ; la pierre d'achoppement (Esaie 8. 14 s.) dans Luc 20. 18 a ; l'application répétée à Jean Baptiste des prophètes de Malachie 3. 1 ; 4. 5 s. (Héb 3. 23 s.) où le messenger / Elie est l'avant-coureur de *Dieu* qui vient exercer le jugement. Tout aussi remarquable est l'affirmation de l'indestructibilité des paroles de Jésus, si on la compare avec ce qui est dit de la parole de Dieu dans Esaie 40. 8.

Il est aussi intéressant de noter combien de fois les paraboles semblent appliquer à Jésus lui même une image utilisée de toute évidence pour désigner Dieu dans l'Ancien Testament, comme par exemple le berger, le semeur, l'époux, le seigneur, le roi.⁷

Une telle orientation imprimée au langage (l'on pourrait et devrait multiplier les exemples) est d'autant plus impressionnante qu'elle est discrète. C'est la preuve que Jésus n'a pas fait campa-

⁴ Voir R.J. Bauckham "The Sonship of the Historical Jesus in Christology", *SJT* 31 (1978), pp. 245-260, pour une bonne étude de l'authenticité d'un tel langage.

⁵ Voir mon étude *Jesus and the Old Testament* (London : Tyndale Press, 1971), pp. 143 s., 157-159.

⁶ *Ibid.*, pp. 150-159.

⁷ Ce point est mis en lumière dans une thèse de doctorat non publiée de P.B. Payne "Metaphor as a Mode for Interpretation of the Parables of Jesus with Special reference to the Parable of the Sower" (Cambridge, 1975). Voir également l'appendice à l'article de Payne "The Authenticity of the Parables of Jesus" in *Gospel Perspectives vol II* ed. R.T. France and D. Wenham, en parution chez JSOT Press, Sheffield.

gne pour établir clairement qu'il jouissait d'un statut spécial, mais qu'il a admis implicitement avoir avec Dieu une relation spéciale qui n'a pas besoin d'être prouvée. C'est là une prétention renversante dans le cadre du judaïsme du premier siècle mais l'enseignement et l'activité de Jésus en sont imprégnés. Il faudrait concevoir une approche critique des paroles de Jésus dans le but avoué d'exclure aussi toute les affirmations de ce genre, si l'on voulait purger l'enseignement authentique de Jésus de tout ce qui va dans cette direction, et ce ne serait pas là tâche facile.

Je me suis concentré sur les *paroles*, de Jésus parce que les preuves apportées par des affirmations verbales, explicites ou implicites, sont moins ambiguës. Je suis réticent à l'égard d'une apologétique qui trouve dans les *actes* de Jésus, dans ses miracles en particulier, des preuves nettes de sa divinité. Un miracle n'est pas en soi la preuve de la divinité de celui qui l'accomplit, sinon la plupart des disciples de Jésus dans le Nouveau Testament seraient aussi divins. Nous ne devons pas oublier non plus le nombre considérable de miracles, souvent de même type, attribués à des hommes célèbres et pieux, païens ou juifs, de la même époque. La présence d'un pouvoir surnaturel, même si l'on admet qu'il soit divin, n'est pas la preuve de la divinité de la personne au travers de qui il opère. Même le miracle suprême de la résurrection est présenté dans le Nouveau Testament comme une preuve de la puissance de Dieu et du fait qu'il a reconnu Jésus, plutôt que comme un acte du pouvoir divin de Jésus. Les miracles de Jésus doivent certes être lus comme des signes de son autorité messianique ou même de sa gloire (Jean 2. 11) mais ils ne sont pas présentés comme preuves de sa divinité. Ce sont les réponses de l'*exousia* de Jésus aux besoins de ceux qui sont autour de lui. Bien sûr elles sont en harmonie avec sa divinité personnelle, et les caractéristiques des miracles de Jésus tout comme leur concentration dans son ministère peuvent prétendre être uniques. Mais le Nouveau Testament n'encourage guère une foi basée sur le témoignage des miracles (par ex. Jean 2. 23-25 ; 4. 48 ; 6. 26-29 ; 20. 29).⁸

Le témoignage des paroles est donc un point de départ plus sûr. Mais quand l'extraordinaire *exousia* impliquée par ses paroles et reconnue dans son enseignement par ses auditeurs (par ex. Matth 7. 28 s.) est soutenue aussi par l'*exousia* de ses actes, alors il n'est guère surprenant que ses disciples aient été forcés de se demander "Qui est celui ci ?" Si pendant son ministère ils n'ont pas atteint le point où ils auraient pu confesser ouvertement sa divinité -- et nous l'avons vu, ce n'est guère surprenant -- dans leur expérience ont été posés les fondements d'une conscience de son caractère "plus qu'humain", prise de conscience qui devait très

⁸ Voir plus loin mon étude *The Man They Crucified* (London : IVP, 1975), pp. 76-79

rapidement se transformer en adoration peu après sa mort et sa résurrection.

(c) *Les Actes* : Le compte rendu très sélectif de ce qu'a été l'Eglise chrétienne primitive dans les Actes ne permet pas d'engager directement le débat sur la divinité de Jésus, mais ce que nous présente Luc de la prédication chrétienne primitive nous montre quelle direction prenait leur façon de comprendre Jésus. On voit déjà en lui le Sauveur (4. 12), l'auteur de la vie (3. 15 ; 5. 31), celui qui donne l'Esprit (2. 33) celui qui accorde la repentance et le pardon (5. 31) et le juge à venir (10. 42 ; 17. 31).

Mais le titre qui est au centre de toute christologie primitive est celui de *kyrios*. Le "*kyrie*" adressé à Jésus durant son ministère peut n'avoir été rien d'autre que de la politesse, mais à présent la résurrection l'a singularisé en un *kyrios* tout à fait particulier (2. 36). L'on sait bien que *ho kyrios* est, chez les Septante, la traduction courante du nom de divin, c'est pourquoi les implications de l'utilisation d'un tel titre dans un milieu Juif ne sont pas moins sensationnelles que celles de *theos* lui-même. Dans le discours même où est faite la déclaration de 2. 36, le titre est utilisé quatre fois par les Septante pour désigner Dieu. Il n'a guère fallu longtemps pour que les chrétiens du Nouveau Testament s'en servent de façon si indistincte pour désigner tantôt Jésus tantôt Dieu qu'il est le plus souvent impossible de dire qui était désigné ; il semblerait que, comme pour beaucoup de chrétiens actuels qui disent "le Seigneur", ils n'aient vu aucune différence. Cette façon de parler n'était pas encore générale dans les premières prédications des Actes mais il n'est pas difficile de s'apercevoir qu'elle s'est développée à partir des utilisations de *kyrios* dans Actes 2.

C'est aussi dans les premiers chapitres des Actes que nous voyons Etienne lors de son martyre prier Jésus, que nous entendons Ananias appeler les chrétiens "ceux qui invoquent ton nom" (9. 14) cette expression survenant dans une prière adressée à *ho kyrios*, qui apparaît dans ce verset et le verset 17 comme étant Jésus. C'est ainsi que, peu de temps après sa mort et sa résurrection, les chrétiens priaient déjà Jésus, et on pouvait les désigner comme ceux qui invoquaient son nom.

(d) *Paul* : Prier Jésus, pratique courante déjà dans les premiers temps de l'Eglise comme nous l'avons vu, était devenu chose si normale à l'époque de la rédaction des lettres de Paul qu'il peut définir les chrétiens comme "ceux qui invoquent... le nom de notre Seigneur Jésus-Christ" (1 Cor 1. 2, qui est une formulation courante dans l'Ancien Testament pour s'adresser à Dieu), et nous le voyons aussi utiliser une expression araméenne pour prier Jésus, *Maranatha*, "Seigneur, viens" (1 Cor 6. 22). Pour qu'une expression de l'église de langue araméenne soit si largement connue qu'on ait pu l'utiliser sans explication dans une lettre aux Corinthiens, il a fallu que ce soit déjà une tradition vénérable, si bien que la prière adressée à Jésus était une démarche

acceptée bien avant que Paul n'ait écrit, et les implications christologiques de ce fait sont évidentes. Pour reprendre le mot de C.F.D. Moule, "On n'invoque pas un simple Rabbi, après sa mort, pour qu'il vienne".⁹

Il est donc naturel que les assemblées dans l'adoration soient les églises de *Christ* (Rom 16. 16), et qu'il soit la tête de l'Eglise (Eph 1. 22 s. ; 5. 23). On est baptisé en *Christ* et le principal acte d'adoration est le repas du *Seigneur*.

Jésus est alors devenu le point central de la foi et de l'obéissance des chrétiens, et ceux-ci trouvent à présent leur unité et la totalité de leur expérience religieuse 'en Christ'. Cette expression célèbre et mille fois commentée, qui survient quelque 80 fois dans les lettres de Paul, atteste, du moins dans certains de ses usages, d'un sentiment d'identification à Christ, d'union à Christ, que reflète aussi le reste du langage de Paul, quand il dit : mourir avec Christ, Christ en moi, l'Eglise comme corps de Christ, etc...

C'est un langage qui n'est pas facile à analyser, mais il dépeint le Christ ressuscité comme plus qu'un simple individu, comme quelqu'un qui n'est pas seulement l'objet de la foi et de l'adoration, mais quelqu'un qui incorpore à lui-même tous ceux qui lui appartiennent, qui est à l'origine de leur vie spirituelle.

Un tel langage désigne une personne sur-humaine et, si c'est un Juif qui l'emploie, il est difficile de voir à qui il pourrait s'appliquer sinon à Dieu.

Il n'est donc guère surprenant de trouver dans les lettres de Paul l'association fréquente des noms de Dieu et de Jésus Christ comme la source de bénédiction spirituelle. Ainsi toutes les lettres de Paul sauf deux commencent par la salutation "que la grâce et la paix vous soient données de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ", et dans les prières comme 1 Thess 3. 11 ; 2 Thess 2. 16, l'on s'attend à ce que Dieu et Christ répondent conjointement aux besoins des chrétiens.

Certaines fonctions divines sont attribuées tantôt à Dieu, tantôt à Christ ; cela est vrai par exemple pour parler de révélation, de pardon, de jugement et de vengeance. Il semble que Paul ait employé indifféremment l'un ou l'autre nom. Il parle dans ses lettres de 'l'évangile de Christ', de 'l'église de Dieu' et du 'royaume de son Fils' comme du 'royaume de Christ et de Dieu', de même que 'l'Esprit de Dieu' et de 'l'Esprit de Christ'. Dieu et Christ sont presque devenus interchangeable dans l'esprit de Paul en tant que point focal de la foi chrétienne et source de bénédiction spirituelle.

Pour nous, qui avons derrière nous bien des siècles de terminologie chrétienne, cela peut ne pas sembler remarquable. Mais

⁹ *The Origin of Christology*, p. 41.

Paul est un Juif pharisien qui, 25 ans après la mort d'un certain Jésus accusé de blasphème, le met de manière habituelle au même niveau que Dieu comme s'il n'y avait pas de différence. Quel trésor d'évolution de la pensée et de l'expérience il doit y avoir derrière une transformation aussi radicale du langage !

Plus surprenante encore est la vision que Paul a de Christ en tant qu'agent de la création. Dans l'Ancien Testament la création est une activité exclusivement divine ; le sujet du verbe *bara* est toujours Dieu. Cependant, dans Col 1. 16 s., Paul peut parler de Christ comme de celui "en qui" ont été créées toutes choses (cf. 1 Cor 8. 6), en des termes très similaires à ceux qu'il emploie pour parler de Dieu dans Rom 11. 36. Il se peut qu'il ait été influencé par des idées juives disant que la sagesse était l'agent de la création, mais il n'en demeure pas moins qu'il attribue au charpentier de Nazareth récemment crucifié un rôle dans la création originelle du monde, ce qui est très impressionnant.

(e) *Écrits plus tardifs du Nouveau Testament* : Nous n'avons considéré jusqu'ici que les éléments correspondant au début du développement de l'église au premier siècle. Mais déjà nous avons vu grandir une attitude d'adoration envers Jésus qui a rendu inévitable qu'on parle de lui de plus en plus en termes divins. Un tel langage rend nécessaire une réflexion attentive pour savoir qui était Jésus, ce qui même, à l'intérieur même des lettres de Paul, aux affirmations christologiques classiques de Phil 2. 6-11 et Col 1. 15-20 ; 2. 9. Une étude des autres écrits néo-testamentaires révélerait un développement supplémentaire de ce processus jusqu'aux présentations formelles de la divinité de Christ dans Jean 1. 1-18 et Hébreux 1. 1-3. De plus en plus, on se concentre sur l'idée de la préexistence de Christ, introduite par l'affirmation de Paul quant à son rôle dans la création. Nous y voyons également progresser l'emploi du langage trinitaire qui apparaît souvent çà et là dans le Nouveau Testament et qui connaît son apogée dans la formule baptismale de Matthieu 28. 19 (mais ce langage trinitaire était déjà sous-jacent dans bien des expressions se trouvant dans des contextes très variés). C'est dans le contexte d'une telle manière de penser qu'ont pu se produire les attributions explicites de la divinité à Jésus dont nous avons discuté plus haut. C'est à partir de ce point que s'est développé naturellement et sans restriction l'emploi d'un langage divin à propos de Jésus, par Ignace et les autres écrivains de l'église post-apostolique.

Nous ne pouvons pas, ici, passer en revue tous ces matériaux, mais ce que je veux établir, c'est que cette christologie élevée n'est pas une innovation que la dévotion chrétienne aurait surimprimée à un Jésus purement humain ; elle était plutôt le développement inévitable d'une façon de réagir devant Jésus qui avait existé dès le commencement : la prise de conscience qu'en lui on avait rencontré Dieu. C'est cette prise de conscience, exprimée

dès les premiers temps qui suivirent la résurrection dans la prière et l'adoration offertes à Jésus, qui a rendu nécessaire l'élaboration plus poussée d'un langage christologique, puis, au moment voulu, d'un langage trinitaire, parce que vous ne pouvez pas adorer un homme qui lui-même adorait Dieu sans vous demander ce que cela signifie pour votre théologie monothéiste.

C'est cette adoration de Jésus, associée à l'expérience de sa signification religieuse, qui est la base et la racine de la christologie du Nouveau Testament, et qui atteint un sommet triomphal dans le livre de l'Apocalypse, dans la vision où toutes les créatures du ciel s'unissent pour adorer l'agneau immolé et où toute la création rend hommage à la fois "à celui qui est assis sur le trône et à l'agneau" (5. 13), une double personne dont Apo. 22. 3 s. parle d'une manière intrigante, en utilisant des pronoms au singulier.

3. La christologie du Nouveau Testament est-elle fonctionnelle ?

L'on fait parfois une distinction très nette entre une christologie "ontologique" est une christologie "fonctionnelle", c'est à dire qu'on envisage d'un côté une christologie qui se concentre sur la question "Qui est Jésus ?", celle de son existence éternelle et de sa relation au Père (ontologique), et de l'autre une christologie qui se concentre sur l'*œuvre* de Christ et qui bâtit sa manière de comprendre qui il est sur l'expérience de ce qu'il a fait (fonctionnelle). Cette distinction correspond en gros à la tendance courante qui distingue les christologies qui sont élaborées "à partir d'en haut" ou "à partir d'en bas". Laquelle de ces christologies trouverons-nous dans le Nouveau Testament ? Nous avons vu certains aspects d'un développement de la nature plus qu'humaine de Jésus à travers l'expérience que l'Eglise a faite de son enseignement et de son œuvre salvatrice après la résurrection ; ils indiquent d'une façon très nette l'origine fonctionnelle de la christologie néo-testamentaire. (Dans ce paragraphe je ne parle pas, bien sûr, de la compréhension que Jésus avait de lui-même, mais du processus par lequel ses disciples sont venus à la partager).

C'est à mesure que des hommes ont rencontré Jésus et qu'ils ont rencontré Dieu en lui et au travers de lui qu'ils en sont venus à prendre conscience de ce qu'il était. Il n'y avait aucune formule trinitaire déjà élaborée dont ils auraient pu déduire sa divinité ; il n'existait pas de voie toute tracée qui eût pu leur rendre familier le langage de l'incarnation. Au contraire, nous possédons des indices de leur hésitation à tirer les conclusions ontologiques auxquelles les menait peu à peu leur expérience, ou du moins à les exprimer ouvertement. Ou, en d'autres termes, l'adoration a précédé la formulation christologique ; les chrétiens ont été amenés à penser à Jésus et à parler de lui en termes divins, ou du

moins en des termes qui impliquaient sa divinité, à le prier et à l'adorer, et *c'est pourquoi*, comme un résultat de cette approche fonctionnelle, ils ont été obligés d'aller jusqu'au bout de leur réflexion sur ce qu'était sa relation avec le Père, et de l'exprimer en des termes de plus en plus "ontologiques".

Le Nouveau Testament nous montre donc une progression naturelle d'une pensée et d'un langage fonctionnelle vers une pensée et un langage ontologiques. Historiquement, la christologie a commencé avec les premières bribes de conscience que Jésus était plus qu'un simple homme de Dieu, et elle s'est développée sous la pression de la nécessité de trouver des explications aux faits surprenants qu'ils connaissaient par expérience pour être vrais, jusqu'à en arriver à l'élaboration d'une christologie ontologique formelle. En cela la christologie du Nouveau Testament est typique du processus par lequel l'homme est mené jusqu'à la perception de la vérité révélée de Dieu. Elle lui est rarement de la formuler d'une manière compréhensible. Mais Dieu vient à lui à travers les expériences familières de la vie et, en transcendant peu à peu ces expériences, il l'amène à reconnaître la vérité qui transande ce qui est familier ou profane. C'est sûrement là le sens de l'incarnation : Dieu pénètre dans la vie et l'expérience réelles des hommes ; et cela est vrai aussi bien du processus étonnant qui permet de percevoir cette vérité que de l'événement lui-même.

Je ne défends donc pas une christologie fonctionnelle *qui serait opposée* à une christologie ontologique, mais plutôt une *progression* du fonctionnel vers l'ontologique. Ce qui a commencé par l'expérience et l'adoration s'est dirigé à mené ensuite naturellement et comme il se devait vers une formulation doctrinale. La formulation ontologique est présente dans le Nouveau Testament déjà, dans les passages christologiques classiques de Philippiens 2, Colossiens 1, Hébreux 1 et en particulier Jean 1, ainsi que dans la volonté qui finit par se manifester ouvertement d'appeler Jésus "Dieu". C'est l'aboutissement prévisible, et en fait inévitable, d'une pensée qui était plus fonctionnelle à une époque antérieure. Ce n'est pas l'évolution d'une forme nouvelle, mais le résultat du développement ininterrompu et inévitable de vérités qui étaient présentes dès les débuts de l'expérience chrétienne dans le ministère de Jésus.

Quant à savoir si la christologie du Nouveau Testament est fonctionnelle ou ontologique, élaborée "à partir d'en haut" ou "à partir d'en bas", je maintiens qu'il faut répondre par le refus du "ou bien/ou bien" et proposer avec insistance un "à la fois/et". Les deux démarches ne s'opposent pas mais ont besoin l'une de l'autre.

III. Qu'implique l'incarnation ?

Nous avons examiné les éléments contenus dans le Nouveau Testament qui plaident pour la vraie humanité de Jésus, puis ceux qui plaident pour sa divinité, et nous avons vu que les deux enseignements sont clairement donnés. Jésus était un homme et Jésus est Dieu. Affirmer ces deux vérités côte à côte soulève aussitôt le problème central de la christologie : comment quelqu'un peut-il être à la fois homme et Dieu ; qu'est-ce que cela signifie de dire d'un même individu qu'il est pleinement humain mais aussi divin ? Le Nouveau Testament pose le problème, les controverses christologiques des siècles suivants ont cherché des solutions, et c'est le concile de Chalcédoine qui a donné une formulation définitive.

Mais il faut remarquer, et c'est l'une des raisons pour lesquelles les chrétiens contemporains s'interrogent sur l'utilité de la définition chalcédonienne, qu'en réalité ce concile n'a pas produit une réponse, mais plutôt une reformulation raffinée du problème. Il a écarté plusieurs réponses inacceptables, rendant par là un service nécessaire et valable. Mais, après toutes les réserves prudentes contenues dans la définition chalcédonienne, nous restons en présence du paradoxe d'une personne qui était à la fois homme et Dieu. Même le concile de Chalcédoine ne nous dit pas *comment* cela se peut.

Le Nouveau Testament nous aide-t-il en quoi que ce soit à trouver une réponse à cette question ? Il affirme clairement, nous l'avons vu, à la fois l'humanité et la divinité de Jésus. Mais il va plus loin et parle de la réunion des deux, de *Dieu devenu homme*, d'une façon non équivoque dans Jean 1. 14, mais aussi dans des passages comme Jean 17. 5 ; Rom 8. 3 ; 2 Cor 8. 9 ; Gal 4. 4 ; Hébr 2. 9-18 ; 10. 5 ss., qui parlent du Fils de Dieu envoyé parmi les hommes, de sa "descente" du ciel sur la terre, lui qui a quitté la gloire divine pour l'humble humanité. Mais le passage qui est le plus proche d'une définition littérale est Philippiens 2. 6-11 qui retrace les étapes du voyage de Jésus depuis son existence "en forme de Dieu", "égal avec Dieu", en passant par sa naissance où il prit forme d'homme, sa condition de serviteur, jusqu'au retour à l'élévation et à la gloire. Ce schéma, descente suivie d'une ascension, à un retour à la gloire, se retrouve de bien des manières dans la pensée de différents écrivains néo-testamentaires. Mais il y a une expression dans Philippiens 2. 7 qui, de l'avis de plusieurs, semble offrir une explication plus complète de tout ce cheminement : *heauton ekenōsen*, il s'est dépouillé lui-même. Survenant après la mention de la préexistence de Jésus "en forme de Dieu" qui "n'a point regardé comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu", et immédiatement avant la mention de sa naissance humaine, cette expression nous permet d'espérer voir

un peu plus clairement comment cette transition a pu s'effectuer. C'est autour d'elle que tournent les différents systèmes christologiques qu'on appelle "kénotiques". Ils voient la clé de la christologie dans l'abandon volontaire par Dieu le Fils, pendant toute la durée de son incarnation, de tous les attributs divins qui sont perçus comme incompatibles avec une existence réellement humaine.

Quels attributs ont été abandonnés ? Cela est estimé différemment d'une théorie kénotique à l'autre, les différences ne dépendant pas tant de l'exégèse de Phil 2. 7 que de la manière de comprendre ce que veut dire humain. A vrai dire, l'exégèse de Phil 2. 7 proprement dit joue un rôle peu important dans la christologie kénotique : le texte est plutôt utilisé comme un point d'ancrage fort pratique pour une théorie qui dérive de bien autre chose que de lui. Le verbe *ekenōsen* ne semble guère employé pour autre chose que pour parler de l'abandon de la gloire et de la condition d'être céleste, parce que le contexte est une exhortation éthique à ne pas se complaire dans les privilèges et l'amour propre.¹ En fait, et malgré son étymologie, le terme *kenoun* dans le Nouveau Testament (où tous les emplois sont de Paul) signifie toujours enlever de la validité ou de l'importance, et non pas un quelconque "contenu" que l'on puisse cerner.² "Il s'est rendu insignifiant semblerait être le sens paulinien de cette expression.

Mais, si les christologies kénotiques ne peuvent prétendre dériver d'une exégèse convaincante de l'expression de Phil 2.7, dont elles tirent leur nom, elles ne peuvent pas pour autant être écartées de notre examen. Car voici pour le moins une tentative sérieuse d'expliquer comment les qualités apparemment incompatibles de Dieu et de l'homme peuvent être l'attribut d'un seul individu, c'est à dire une tentative d'élucider le paradoxe que nous présente le Nouveau Testament.

Je crois que les théories kénotiques vont se révéler être, pour les évangéliques, l'un des plus importants domaines d'études dans les débats christologiques d'aujourd'hui.

Qu'ils épousent ouvertement ou non le terme de "kénose", bien des évangéliques trouvent là une solution aux problèmes soulevés par certaines théories modernes scientifiques ou critiques quand on les confronte à l'enseignement de Jésus. Car, si l'on peut admettre que c'est une doctrine néo-testamentaire que

¹ Il est, bien sûr, largement admis que les versets 6 à 11 de Philippiens 2 sont empruntés par Paul d'un hymne chrétien existant. Dans ce cas, nous ne pouvons connaître le contexte originel dans lequel se plaçaient ces mots, mais tels qu'ils nous sont rapportés, ils sont incorporés dans une exhortation à caractère éthique de Paul et ceci doit être notre guide pour savoir comment il les comprenait.

² Les autres usages de *kenoun* sont Rom 4. 14 ; 1 Cor 1. 17 ; 9. 15 ; 2 Cor 9. 3, où les choses "vidées" sont respectivement la foi, la croix, et le fait de se glorifier de Paul (deux fois).

le Fils s'est "dépouillé lui-même" de l'omniscience, entre autres attributs divins, la voie est apparemment ouverte pour croire qu'il partageait les idées reçues de son temps, idées dont on a maintenant prouvé la fausseté ; il ne serait donc pas nécessaire que les chrétiens actuels acceptent comme contraignant pour eux ce qu'il a dit sur des sujets conditionnés par la culture de l'époque.

Beaucoup de théologiens d'aujourd'hui devraient admettre leur malaise, sinon leur embarras, s'ils devaient considérer comme normatives les conceptions que Jésus semblait avoir sur la question des auteurs ou de l'interprétation des livres de l'Ancien Testament (par ex. David auteur du Ps. 110, ou Jonas récit historique concernant une personne réelle), ou son exégèse du Psaume 82 telle qu'elle est rapportée dans Jean 10. 34 ss., ou encore son acceptation sans critique de la réalité de la possession démoniaque, en particulier là où les symptômes font penser à une maladie connue. Si l'on peut résoudre ces problèmes d'un coup en disant que, sur tous ces points, Jésus a partagé les idées erronées de son temps parce qu'il a renoncé à son omniscience divine comme prix de son incarnation, on comprend bien le succès d'une telle démarche. Cela est d'autant plus vrai si l'on partage la croyance, très répandue parmi les théologiens non évangéliques, que Jésus était dans l'erreur au sujet de la date de sa parousie. Il est alors commode de pouvoir écarter la difficulté que nous cause une personne divine susceptible de faire des erreurs par un recours à la théorie kénotique. C'est, à mon avis, autant l'attrait de telles explications que la force intrinsèque des théories kénotiques qui expliquent leur succès. Les évangéliques qui nous ont précédé ont-ils eu tort d'insister sur l'infailibilité de l'enseignement de Jésus et de chercher par conséquent à interpréter autrement les passages qui étaient censés contenir des erreurs ? Un certain nombre d'évangéliques semblent évoluer vers une telle attitude.

Les implications de l'incarnation, liées aux limites des connaissances de Jésus, ne sont pas discutées en tant que telles dans le Nouveau Testament. Mais celui-ci nous fournit des faits importants dont on doit tenir compte dans la formulation d'une christologie qui se veut biblique. Nous avons vu ci-dessus que le Nouveau Testament présente Jésus, durant son ministère terrestre, comme un Palestinien réel du premier siècle, partageant la culture et les conditions de vie des gens de son peuple ; quelqu'un qui a grandi en sagesse, qui a été obligé d'apprendre, et qui sur des points importants professait son ignorance.

Dans la mesure où il a donc partagé pleinement la condition humaine, le Nouveau Testament nous indique que la Parole est réellement devenue chair, il s'est vraiment "dépouillé lui-même" et a partagé les limitations de l'humanité. Jésus était *réel*, et il n'y a point ici de place pour le docétisme. La kénose dans son sens Paulinien, l'abandon par Jésus de la gloire céleste et son accepta-

tion de la condition humaine dans toute son humilité, est une vérité précieuse du Nouveau Testament.

Mais admettre que Jésus était limité dans sa connaissance et conditionné par son environnement culturel n'est pas du tout la même chose qu'affirmer qu'il faisait des erreurs ou qu'il enseignait comme étant des vérités les croyances erronées de son époque. Admettre son ignorance n'est pas la même chose que prétendre savoir, alors qu'on est dans l'erreur, pas plus qu'être soumis à la tentation n'est la même chose que d'y céder. Les chrétiens ont toujours su accepter que Jésus a été réellement tenté mais n'a pas péché, comme il est dit clairement dans Hébreux (4. 15), et il ne semblerait pas qu'il y ait de problème théorique à envisager de la même façon l'ignorance sans l'erreur.

En fait, le Nouveau Testament ne nous abandonne pas à des spéculations pieuses sur ce point. Jésus dit par exemple : "le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point" (Marc 13. 31). Si ce n'est pas là de la mégalomanie coupable, c'est affirmer que les affirmations de Jésus étaient vraies et dignes de foi. Ce n'est pas prétendre à l'omniscience, comme il apparaît clairement dans le verset suivant ; mais, en tout ce que Jésus a vraiment dit ou affirmé savoir, cette parole le présente comme étant infailible. Il est difficile de faire concorder de telles paroles avec la croyance selon laquelle le conditionnement culturel de Jésus dispense le chrétien actuel de considérer ses affirmations comme normatives.

Je veux donc encore une fois plaider en faveur d'une christologie du "à la fois/et", une christologie qui prend très au sérieux la réalité des limitations humaines de Jésus, de son "dépouillement de soi" afin de devenir l'un d'entre nous, mais qui refuse d'appliquer le principe du "ou bien/ou bien" et d'affirmer qu'il ne pouvait donc pas avoir proféré la vérité divine. Je ne vois pas d'incompatibilité logique entre l'affirmation selon laquelle Jésus était un vrai homme du premier siècle dont les connaissances étaient limitées et progressives et l'affirmation qu'il n'a fait aucune erreur et n'en a pas enseigné. Je trouve dans le Nouveau Testament des raisons très nettes pour affirmer les deux.

Qu'en est-il alors de la soi-disant erreur de Jésus au sujet de la date de sa parousie ? Cela exigerait une discussion exégétique des passages qui sont censés prédire le retour dans une période définie, et cette discussion doit se faire avec sérieux, en reconnaissant la tension qui existe entre l'idée d'un retour imminent et celle d'un retour plus tardif dans les eschatologies aussi bien juive que chrétienne³ Il ne tombe pas sous le sens que le Jésus qui prétendait ne pas connaître la date de son retour dans Marc 13. 32 ait voulu indiquer des dates ailleurs. En tout cas, il n'est pas

³ Voir à ce sujet l'important article de R.J. Bauckham "The Delay of the Parousia", *Tyndale Bulletin* 31 (1980), pp. 3-36.

besoin de simplifier le débat en invoquant une interprétation de la "kénose" qui était loin de l'esprit de Paul quand il a écrit Philippiens 2. 7.

Nous n'avons, dans cette article, tracé que les grandes lignes d'une étude évangélique des éléments du Nouveau Testament en faveur du caractère unique de Christ. Pour cette raison il faudrait l'appuyer par une exégèse détaillée et des modifications à chaque étape, fût-ce de quoi cette étude apparaîtrait comme une simplification audacieuse et outrancière de problèmes complexes. Mais je crois qu'il valait la peine de la tenter si elle nous a permis de prendre du recul et de faire une évaluation de la nature des données qui doivent se trouver à la base de toute étude exégétique, et de nous orienter en vue d'une étude ultérieure. Si nous ne nous sommes pas livrés à un tel exercice, nous courons sans cesse le danger d'être à ce point obnubilés par l'étude d'un problème particulier ou d'une péripécie, que nous en oublions l'important effet cumulatif produit par l'ensemble des éléments contenus dans le Nouveau Testament.

Nous ne devons jamais permettre que nos débats doctrinaux nous fassent perdre le contact avec la réalité historique qu'ont connue dans sa richesse et sa divinité les premiers chrétiens, et qui les a amenés à la conclusion, envers et contre leur culture et leur éducation, qu'en l'homme Jésus "la Parole a été faite chair". C'est autour de cela que tourne tout le christianisme.

Pour une discussion en groupe

- 1) Quels sont, selon vous, les indices les plus impressionnants de la divinité de Jésus relevés dans cet article ?
- 2) Si les auteurs du NT ont *progressivement* pris conscience de la divinité de Jésus, permettons-nous à ceux que nous évangélisons de faire la même évolution ou travaillons-nous dans les catégories du "tout ou rien" ?
- 3) Dans votre "image" de Jésus, est-ce son humanité ou sa divinité qui est privilégiée ?
- 4) Cet aspect de la christologie (vrai homme *et* vrai Dieu) a-t-il des conséquences sur votre "image" de Dieu et sur votre façon de vivre et de prier ?

L'importance de la résurrection pour la Christologie

PAR Henri BLOCHER

Professeur de dogmatique à la Faculté de
théologie de Vaux-sur-Seine

Qui oserait nier l'importance cardinale de la résurrection pour la christologie, pour toute christologie du moins qui veut correspondre au Nouveau Testament ? Les plus orthodoxes affectionnent le cri de l'Apôtre : "Si Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vaine, et votre foi aussi est vaine" (1 Co 15, 14) ; aux antipodes, la critique la plus fière de traiter le texte sans préjugé ni frein dogmatique tient pour axiome que la foi "post-pascale" à façonné, voire engendré, toutes les affirmations sur Jésus ! La christologie qu'esquisse Wolfhart Pannenberg repose entièrement sur le fait de la résurrection :¹ son ouvrage, riche et fort, a eu le retentissement qu'il méritait : il démontre de rares pouvoirs de synthèse et plus d'originalité personnelle que les autres essais qu'on compose à l'ombre de l'hégélianisme en fleurs (de nouveau en fleurs).²

L'ampleur de l'accord ne doit pas faire illusion, cependant. Si-tôt qu'on en précise les termes, des divergences se découvrent. De quelle résurrection parle-t-on, d'abord ? Karl Barth, peu de temps avant sa mort, a eu ce mot dans une conversation avec Thomas F. Torrance, son brillant disciple écossais : la résurrection doit être le point de départ scientifique pour la théologie,

¹ *Grundzüge der Christologie* (1964) que nous citons d'après la trad. française d'A. Liefoghe, *Esquisse d'une christologie* (Paris : Cerf, 1971) 516 pp.

² En 1969, Jean Bosc présentait Moltmann et Pannenberg sous le titre "Les dogmaticiens de la résurrection", *Foi et Vie* (68/5-6 (déc. 1969) 37-46 ; Moltmann, qui n'a pas proposé sa christologie sous forme systématique, nous paraît plus éloquent dans la forme que Pannenberg et plus habile à éviter certains pièges, mais plus lié aux philosophes qui l'inspirent. Sur les précurseurs et associés, sous l'étendard de la résurrection, cf. Carl E. Braaten, *History and Hermeneutics* (New Directions in Theology 2 ; Philadelphie : Westminster Press, 1966) pp. 91 ss.

mais "bien entendu, la résurrection *corporelle*" (Wohlverstanden, leibliche Auferstehung).³ Et si l'on s'entend bien là-dessus, comment la foi en la résurrection doit-elle affecter la construction christologique ? Notre tentative de réponse à une question si vaste devra rester schématique à l'extrême. Pour écarter toute ambiguïté, nous ne pourrons pas nous exempter d'une explication préalable sur la foi et la résurrection. Puis nous mettrons en service, pour ordonner notre progression, des distinctions assez classiques pour qu'elles n'aient pas besoin d'être justifiées dans ce travail : nous considérerons la portée de la résurrection dans la doctrine des *deux états* du Médiateur, doctrine dont l'intention est "d'exprimer la valeur de l'histoire" de Jésus-Christ⁴ ; puis dans celle du *triple office* christique ; et enfin quant aux *deux natures* de l'unique Fils. La situation de la théologie contemporaine nous conduit à privilégier le dialogue avec Pannenberg, mais sans exclusive : l'ouvrage récent de Thomas F. Torrance qui concerne notre sujet devra aussi être pris en compte.

La résurrection affirmée

"Le Seigneur est réellement ressuscité" (Lc 24, 34) : quel contenu donnons-nous à cette affirmation, quel statut, et comment y parvenons-nous ?

1. Nous affirmons la résurrection de Jésus comme un événement qui a eu lieu, affectant en particulier son corps mort déposé au tombeau et rendu à la vie ; "elle s'est produite dans l'espace et le temps humains comme un fait réel, interne au monde, comme un phénomène de nature objective"⁵ elle y a impliqué des "corrélats empiriques" constatables ;⁶ elle y a des attaches complexes selon l'antécédence et la conséquence.

Nous faisons valoir, par là, la priorité de l'événement sur la foi, avec Barth : "La foi vit de son objet, l'amour de son fondement, et l'espérance de ses arrhes"⁷ et, avec Pannenberg, nous

³ Thomas F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Grand Rapids : Eerdmans, 1976) p. XI.

⁴ G.C. Berkouwer, *The Work of Christ*, trad. par Cornelius Lambregtse (Grand Rapids : Eerdmans, 1965 - original de 1953) p. 51.

⁵ Forte affirmation de Karl Barth, *Dogmatique* ci-après D., trad. fr. par Fernand Rysler IV, I (Genève) Labor et Fides, 1966 - orig. de 1953) p. 352.

⁶ Torrance, p. 23.

⁷ D., IV, I, p. 163 ; cf. IV, 3* (1972 - orig. de 1959), p. 233 ; priorité de l'esse sur le *nosse* ; cf. aussi le thème cher à Torrance (se réclamant de s. Athanase) de la pensée "cataphysique", *kata phusin* (p. 80).

rejetons la dissociation kantienne du savoir et de la croyance, du fait et du sens.⁸

Jésus n'est pas apparu seulement à des croyants, mais à Paul et à Jacques.⁹ Quant à la résurrection, d'ailleurs, les autres témoins n'étaient pas davantage des croyants a priori (cf. Jn 20, 27 : "ne sois pas incrédule..."). Et Torrance flaire dans la dissociation si habituelle aux théologiens contemporains des relents de dualisme gnostique, gêné par l'insertion de l'événement divin dans le domaine sensible, spatio-temporel.¹

Nous répudions aussi les thèses qui, sans tout réduire à la subjectivité croyante, font de la résurrection une simple représentation pour exprimer le sens qui était perçu par les disciples. Ainsi pour E. Schillebeeckx, l'expérience de la grâce nous est présentée "dans l'image verticale d'une apparition du Jésus céleste venant à eux", mais nous ne devons pas nous laisser prendre au piège des "représentations humaines naïves de l'Écriture" ; au contraire : "c'est seulement par la Pentecôte (expérience de foi de la présence du Christ vivant) que les disciples savent que Jésus est ressuscité (Pâques et Ascension)".² Ainsi pour Moltmann, qui s'élève "contre le fétichisme des faits religieux", la foi parle "métaphoriquement" de résurrection, "symbole apocalyptique" qui lui a convenu ; mais "le Crucifié ne s'est pas transformé en un ressuscité et un glorifié", il n'a pas été "transféré au ciel ou éternisé en Dieu" ; ce qui est "historiquement tangible", c'est la Croix et c'est "l'esprit de la résurrection", "le Crucifié est l'incarnation du Ressuscité".³ Ainsi pour W. Marxsen, dans sa fameuse conférence de 1964, la résurrection est un "interprètement", fourni par la culture juive, qui a servi à traduire la certitude qu'ont eue les disciples de la poursuite de "l'affaire de Jésus" (die Sache Jesu geht weiter) et de la mission qu'ils avaient d'y contribuer.⁴ Ces

⁸ *Esquisse*, pp. 128-133 ; cf. Jürgen Moltmann, *Théologie de l'Espérance*, trad. fr. par F. et J.P. Thévenaz (Paris : Cerf-Mame, 1970 - orig. de 1964) p. 186.

⁹ J. Cantinat, *Réflexions sur la résurrection de Jésus* (d'après saint Paul et saint Marc) (Paris : Gabalda, 1978) p. 39 n. 3.

¹ Torrance, pp. 41 ss. ; cf. pp xii, 8 s.

² Edouard Schillebeeckx, "Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant", *Lumière et Vie* n° 134 (sept.-oct. 1977) pp. 35-36.

³ Jürgen Moltmann, "Resurrection as Hope", trad. angl. par F. Herzog, in *Religion Revolution and the Future* (New-York : Scribner's, 1969) pp. 49, 51, 52, et *Le Dieu crucifié*, trad. fr. B. Fraigenau-Julien (Paris : Cerf-Mame, 1974 - orig. de 1972) pp. 192, 208, 212.

⁴ Le meilleur exposé critique des vues de Marxsen nous semble celui de Christian Duquoc (malgré les faiblesses de sa position personnelle), *Christologie, essai dogmatique*, t. 2 : *le Messie* (Paris : Cerf, 1972) pp. 122-141.

Voir aussi Kurt Schubert, "Auferstehung Jesu" im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums", in *Resurrexit*, éd. préparée par Edouard Dhanis (Actes du symposium international de Rome, 1970 ; Rome : Liberia Editrice Vaticana, 1974) pp. 207 ss.

conceptions corrodent et dissolvent la substance même de l'objet de la foi pascale.

Nous soulignons que les témoignages, s'ils ne portent pas sur l'acte même de la résurrection, concernent un ensemble de faits tellement bien liés entre eux que le doute est dépourvu de sens, insensé, pour qui reconnaît leur véracité. Si le tombeau était vraiment vide, si Jésus qui était mort s'est vraiment fait reconnaître aux siens, s'il les a plusieurs fois enseignés pendant les Quarante jours, s'il a vraiment mangé et bu avec eux, une seule "interprétation" s'impose avec la force de l'évidence : le Seigneur est réellement ressuscité. Cette précision concrète fait partie du témoignage, et les apôtres n'ignoraient pas l'exigence de fidélité dans les "petites choses" : Pannenberg, bien critiqué par George E. Ladd, la néglige trop quand il traite toutes les apparitions comme célestes ;⁵ et même on ne peut pas approuver la concession de Torrance sur les "contradictions" et les "enjolvures" ("imaginative embroidery") des récits.⁶

2. La résurrection ne se range pas pour autant parmi les faits ordinaires du fonctionnement de la vieille création, ni même simplement parmi les "miracles". Tous les auteurs marquent la différence d'avec la réanimation d'un cadavre, ou la revivescence qui n'aurait rendu Jésus, comme Lazare, qu'à cette vie mortelle. "Christ ressuscité des morts ne meurt plus..." (Rm 6, 9). La résurrection introduit le Christ dans un mode d'existence nouveau, celui de l'Age à venir, de la nouvelle création, qui "transcende" la première ; avec Torrance, on peut admettre que l'agilité avec laquelle l'événement élude notre prise (son "elusiveness"), et déjà celle des premiers témoins ("leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître"), signale cette essentielle nouveauté, et cet "excès de réalité" par rapport à l'existence présente.⁷ Le "Ne me retiens pas !" dit à Marie (Jn 20, 17) et la limitation du temps des apparitions s'expliquent semblablement.

Il ne suit pas, cependant, qu'on puisse contester l'objectivité concrète dans le monde présent. Il faudrait instaurer pour cela un dualisme métaphysique aigu entre l'ancienne et la nouvelle création. Or, comme dit fort bien Torrance, "il serait inintelligible et absurde que la consommation de l'œuvre de Dieu dans l'espace et le temps ne soit pas du même tissu que le reste."⁸ Il est heureux que Pannenberg ait modifié sa première pensée et son premier

⁵ *Esquisse*, pp. 106 s. ; George E. Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus* (Londres : Hodder & Stoughton, 1975) pp. 126 s.

⁶ Torrance, pp. 4 et 82.

⁷ *Ibid.*, p. 176 ; cf. p. 36.

⁸ *Ibid.*, p. 179. Même Ch. Duquoc a bien vu : "Si donc Dieu est fidèle à sa Promesse, s'il est fidèle à son Alliance, la Nouvelle Création ne saurait être le négatif de la première création, mais son intensité positive" (p. 259).

langage, qu'il ose reconnaître au discours sur la résurrection un statut analogique et non plus métaphorique.⁹

3. Pour l'historien, il est obligatoire d'affirmer la résurrection de Jésus. Avec Pannenberg¹ nous considérons que les preuves historiques du fait sont plus que suffisantes, n'autorisant aucune autre conclusion. Nous nous opposons ici à la thèse barthienne,² comme à toute position moyenne selon laquelle le jugement historique devrait rester en suspens pour que l'engagement existentiel, au-delà des preuves, décide.³

Mais, nous ajoutons que l'historien n'aboutira *de façon conséquente* à la conclusion juste que s'il se repent pour penser dans la foi, selon la conception biblique de la réalité, sous l'emprise de la Parole de Dieu. Cela Pannenberg ne veut pas le faire, consciemment héritier de l'*Aufklärung* sur ce point, affirme l'autonomie de la raison émancipée, s'élève contre toute théologie autoritaire, et entend la "dépositivisation" (Entpositivierung) de l'Écriture.⁴ Nous voyons au contraire dans l'intelligence (historienne aussi) une fonction du cœur le centre religieux de la personne, et dans la Parole de Dieu la seule source de lumière pour bien voir (Ps 36, 10), de critères pour bien juger. "On n'a jamais pu adapter la résurrection de Jésus à aucune vision du monde, sauf à celle dont elle est le fondement" (Lesslie Newbigin).⁵ Or, c'est *metanoia* (repentance, conversion) que l'adoption de cette vision du monde. Si nous posons que la science historique doit confesser la résurrection, ce n'est pas pour éliminer l'engagement existentiel, mais plutôt parce qu'elle dépend toujours d'un tel engagement, patent ou masqué, parce qu'elle ne possède pas de méthode et de critériologie *neutre*.

Pannenberg, pour faire parler les "faits" a besoin lui aussi d'un discours donné au préalable : la tradition apocalyptique juive de la résurrection des morts à la fin du monde. C'est dans ce contexte, insiste-t-il, qu'on peut affirmer et interpréter la résurrection de Jésus.⁶ Mais "histoire des traditions" n'est pas une formule magique qui permette d'éviter la question : l'attente apocalyptique correspond-elle à la *vérité* ? Sinon, c'est le naufrage dans le relativisme. Pannenberg le sait qui s'efforce de consolider l'argument apocalyptique par une analyse anthropologique générale.⁷ Moltmann n'a pas pris conscience du rôle des pré-

⁹ Lettre à Ignace Berten, dans le livre de ce dernier, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg* (Bruxelles : Cep, 1969) pp. 112-113.

¹ *Ibid.*, p. 36 - Berten, malgré sa sympathie, s'étonne : "il est à peu près le seul théologien aussi bien du côté catholique que du côté protestant à défendre une telle position"

² *D.*, IV, 1*, pp. 353 ss.

³ Cf. par exemple Duquoc, p. 153 : l'interpellation a besoin de la non-vérifiabilité.

⁴ Berten, pp. 45-59, 90 s., 105, 109.

⁵ Cité par Torrance, p. 57 n. 11.

⁶ *Esquisse...*, pp. 72-82, etc.

⁷ *Ibid.*, pp. 94 ss.

supposés en toute pensée, et du coup n'a pas pu rendre justice au thème biblique de la Parole.

Torrance montre une belle lucidité : appuyé sur le théorème de Gödel, sur les réflexions d'Einstein et les travaux de philosophie des sciences de Polanyi, il voit bien qu'aucune science n'est fermée sur elle-même, que même la logique ou la physique (à combien plus forte raison l'histoire !) présupposent des "croyances ultimes".⁹ Il trouve la juste formule pour décrire l'accès à la vérité de la résurrection : "la reconstruction séismique des convictions (belief) religieuses et intellectuelles."¹ Nous nous écartons des vues de Torrance vu la manière dont ses convictions sont engendrées : il n'accorde à l'Écriture qu'un "statut subsidiaire" et croit pouvoir soumettre sa pensée à l'événement christologique, sans se lier strictement aux rapports qu'on en a dans la Bible : il ne se libère pas d'un certain illuminisme.² Sans tomber dans le "nominalisme linguistique" que Torrance critique³, car le discours n'est jamais que médiateur à l'égard de son objet, c'est instruit (in-struit) par l'Écriture entière, Parole de Dieu, que nous affirmons l'événement de la résurrection de Jésus et voulons expliciter son sens.

De l'humiliation à la gloire

La résurrection de Jésus, c'est d'abord le premier degré de son exaltation (nous considérons comme sujet des deux états le Médiateur, *le theantrōpos*, Homme-Dieu ou Dieu-Homme, plutôt que sa nature humaine seulement telle qu'elle est unie à sa divinité). Certes, nous n'ignorons pas que l'orthodoxe luthérienne, après les controverses suscitées par la conception contraire d'Aepinus de Hambourg, et depuis la *Formula Concordiae* (art. 9), a fait de la descente aux enfers le premier stade de l'état de

⁸ *Théologie de l'Espérance*, p. 86 ; cf. Berten, pp. 69 s. Au terme de son importante analyse philosophique, Jim S. Halsey conclut aussi que Pannenberg voudrait faire l'impossible synthèse du relativisme et d'un point de vue absolu, "History, Language, and Hermeneutics : The Synthesis of Wolfhart Pannenberg", *Westminster Theological Journal* 41 (1978-79) 289.

⁹ Torrance, p. 16 (14 ss.) ; cf. pp. 188 ss.

¹ *Ibid.*, p. 17.

² *Ibid.*, pp. 12 et 5 (cf. 7 s.) : l'illuminisme se trahit p. 11, quand Torrance s'avoue "incapable de dire" comment la révélation (différenciée de l'Écriture) engendre la pensée théologique. Son embarras se trahit peut-être quand il assimile l'Écriture aux vases d'argile de 2 Co 4:7, ce qui ne peut se soutenir exégetiquement.

³ *Ibid.*, p. 2.

gloire.⁴ Mais, quoi qu'il en soit du sens historique de l'addition au Symbole pour l'Eglise du IV^e siècle (délivrance des pères ? proclamation aux démons ? simple explication, contre Apollinaire, que Jésus est réellement mort en son esprit ?), la justification biblique est loin d'être évidente. La principale *sedes doctrinae* (1 P 3, 18 ss.) s'interprète mieux à notre avis sans l'idée de descente en Hadès : soit qu'on adopte la variante de l'interprétation augustinienne retenue par Karl Barth, le Christ a prêché "en esprit" en la personne de Noé, prédicateur de justice, aux incrédules d'avant le déluge ; soit qu'on suive Richard T. France, et que la proclamation triomphale aux démons se situe dans le mouvement d'ascension, après la résurrection.⁵ De toute façon la résurrection est le premier acte d'exaltation visible des hommes, et l'idée de gloire comporte celle de manifestation ; comme "relèvement" (*anastasis*) elle marque le renversement directionnel : de l'abaissement à l'élévation.

L'un des résultats les plus assurés des études contemporaines, c'est que l'exaltation pascale de Jésus doit se comprendre avant tout et surtout comme la "prolepse" (anticipation) de la gloire eschatologique. Pannenberg en fait le nerf de son argumentation, mais la conception est l'objet d'un large consensus : on peut citer J. Jeremias à titre d'exemple : "Les disciples ont dû vivre les apparitions du Ressuscité comme l'événement de la fin des temps, comme l'irruption du changement des mondes."⁶ Loin de nous la pensée de contester l'importance de cet aspect ! Néanmoins, deux observations critiques semblent opportunes. Il est douteux, d'abord, que la notion de "prolepse" équivale exactement à l'image biblique des "prémices" : elle perd la connotation d'excellence (cf. aussi l'honneur du Premier-Né, en tout le premier, Col 1, 18), et tout lien de causalité entre la résurrection du Christ et la nôtre ;⁷ en donnant une entière priorité logique à la résurrection universelle, elle favorise une formulation comme

⁴ Sur l'ensemble de la question, cf. Berkouwer, pp. 174-180 ; Pannenberg, pp. 343-347 ; Duquoc, pp. 51-67 ; et, toujours utile, le *Hutterus Redivivus* de Karl Hase (Leipzig : Breitkopf & Hartel, 18487) pp. 260 s.

⁵ Karl Barth, D. IV, 4 (1969, orig. 1967) p. 222 ; R.T. France, "Exegesis in Practice : Two Samples", in *New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods*, I.H. Marshall (ed.) (Londres : Paternoster, 1977) pp. 264-278. L'avantage de la première interprétation est sa simplicité, la bonne intégration au contexte, mais elle donne à *pneumata* le sens, possible à la limite mais très inhabituel, d'esprits humains : R.T. France respecte bien le langage du texte ("in the resurrected state" pour *en hô* est audacieux...) mais il n'explique pas assez la digression du déluge dans l'exhortation de l'Épître et il doit supposer l'existence d'une tradition non attestée.

⁶ J. Jeremias, "Die älteste Schicht des Osterüberlieferungen", in *Resurrexit* (op. cit. supra n. 13) pp. 194 s.

⁷ Moltmann a su remarquer que nous ne ressusciterons pas seulement comme le Christ, mais en lui, *Théol. de l'Espérance*, pp. 86 s. Torrance, pp. 34 s. n. 10 déplore la priorité donnée à la résurrection générale ("confusingly").

celle qu'affectionne Moltmann, Jésus-Christ ressuscité "dans l'avenir", langage dont l'équivoque fait la force.⁸ D'autre part, il ne faudrait pas surestimer l'emprise, à l'époque néo-testamentaire, de la croyance à la résurrection universelle, même dans le judaïsme palestinien : ni les sadducéens *ni les esséniens* ne la partageaient, au dire de Josèphe, et l'on s'étonne, en effet, d'en trouver si peu de trace à Qûmran ;⁹ la conception chrétienne du corps glorieux diffère de celle qui prévalait parmi les pharisiens.¹ Quand les disciples ont reconnu le Ressuscité, la *première* pensée n'a pas dû être le rapport à la fin des temps, mais plutôt le rapport à ce qui les avait si vivement traumatisés et qui allait devenir le "scandale" de leur Evangile, la passion de leur Maître.

1. Pour les brebis, dispersées et apeurées tandis que l'épée s'abattait sur le Berger, la résurrection a d'abord été le renversement de la situation, Dieu prenait fait et cause pour Jésus. Dans la résurrection, Dieu dit un Amen *en* acte à la Croix ; comme il a salué le Fils au Jourdain, il traduit, dans les faits, au matin de Pâques, son *eudokia*², sa bienveillante approbation.

Jésus, exécuté comme perturbateur de l'ordre public, condamné pour blasphème, est acquitté par Celui qui juge justement ; il est réhabilité avec éclat. Telle est la portée de l'antithèse d'Actes 2, 23-24 (Vous/Dieu) et du verset 36.³ Nous comprenons aussi de cette façon "Il a été justifié en Esprit" (1 Tm 3, 16 ; le même langage archaïque en 1 P 3, 18 permet de dire qu'il s'agit de la résurrection).

Approuvant l'obéissance du Fils, le Père va au-delà de la justification : l'idée de récompense paraît proche de l'hymne de l'Épître aux Philippiens, comme déjà de son modèle, le quatrième "Chant" du Serviteur (Es 52-53). Certes, la résurrection n'y est pas précisément mentionnée, mais elle nous paraît nettement sous-entendue : plutôt qu'une simple immortalité bienheureuse, à laquelle pense M. Dahood,⁴ le Serviteur doit probable-

⁸ Par exemple, *le Dieu crucifié*, p. 191. Naivement, on comprendrait : Jésus n'est pas encore ressuscité ! Mais le temps passé du verbe s'y oppose. Moltmann traite l'avenir comme s'il était de quelque façon présent, mais à distance : il traite le temps comme si c'était l'espace.

⁹ Cf. John Pryke, "Eschatology in the Dead Sea Scrolls", in *The Scrolls and Christianity*, Matthew Black (ed.) (Londres : S.P.C.K., 1969) pp. 55 s. ; Cantinat, p. 24.

¹ Contre Pannenberg, Ladd, pp. 124 s., conclut que la conception chrétienne s'explique par les apparitions de Jésus plutôt que par le judaïsme (Ap. Baruch (50-51).

² Torrance, p. 52.

³ Avec Jacques Dupont, "Assis à la droite de Dieu ? L'interprétation du Psaume 110, 1 dans le Nouveau Testament." in *Resurrexit*, p. 376, nous estimons qu'Ac 2, 36 se réfère à la résurrection (non pas à tout le ministère terrestre, comme pour U. Wilckens).

⁴ Cité par D.F. Payne, "The Servant of the Lord : Language and Interpretation", *Evangelical Quarterly* 43 (1971) 139.

ment jouir d'une résurrection (cf. Es 26, 19 ; les *maskîlîm* de Dn 12, qui ressusciteront avec gloire, suivent les traces du Serviteur).⁵ Elle fait aussi partie de la joie proposée, pour laquelle Jésus a enduré la Croix (Hé 12, 2).⁶

2. La gloire dont est couronné le Serviteur fidèle est celle aussi de la Venue du Fils de l'homme qui devait d'abord être mis à mort, venue finale dont les disciples choisis ont vu par avance le reflet dans la transfiguration, après que Jésus leur a promis qu'ils la contemperaient de leur vivant — et non sans faire le lien avec la résurrection (Mt 16, 27-17, 9 ; ce dernier verset parle de la résurrection). C'est pourquoi il est permis de qualifier d'eschatologique l'exaltation pascale de Jésus. Sa résurrection ne fait pas de lui seulement *un* premier ressuscité, avant l'heure, mais le désigne comme le juge du Jugement dernier (Ac 17, 31). On peut suivre Karl Bärth (en accord avec Jn 14) quand il présente la résurrection comme la première des trois formes du retour parousiaque promis par Jésus.⁷

Dans cette perspective, l'insistance sur la possession d'un corps par le Ressuscité n'a pas seulement un sens apologétique (ce qui n'a rien de péjoratif !), mais nous assure que la gloire à venir touchera et transformera l'univers matériel lui-même, précieux au Créateur. Le corps est pour le Seigneur puisque le Seigneur est pour le corps (I Co 6, 13).

3. La plupart des théologiens imputent au Nouveau Testament, Luc excepté, une vue de l'exaltation où Pâques et l'Ascension ne se distinguent plus guère : Pannenberg le fait résolument, mais aussi des auteurs plus conservateurs comme J. Dupont et, sous une forme atténuée, George Ladd.⁸ L'interdépendance des deux phases de l'exaltation est, certes, très étroite, et l'on peut bien appeler l'Ascension "corollaire de la résurrection."⁹ Cependant, pour ne rien dire de l'*asphaleia* (certitude, infailibilité, cf. Lc 1, 4) et de l'autorité du texte de Luc, on observe que l'argument pour la fusion est uniquement *e silentio*, et, comme tel, fragile. Si, sous certains angles, résurrection et ascension ont le

⁵ Franco Festorazzi, "Speranza e resurrezione nell'Antico Testamento", in *Resurrexit*, pp. 18 s. (26 s.) ne le croit pas : mais les arguments de J.S. van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Jahvé dans la seconde partie du Livre d'Isaïe* (Paris : Gabalda, 1936) pp. 60, 172 s., 180-186, nous paraissent toujours meilleurs.

⁶ Sur ce verset, cf. le commentaire de Berkouwer, p. 56. Nous choisissons résolument la traduction "en vue de la joie", ou, mieux, "en échange de la joie" (même sens pour *anti* qu'au v. 16), "pour l'obtenir" : ce sens s'accorde avec l'insistance de l'Ep. sur la rémunération. Si l'auteur avait voulu parler des plaisirs du monde à renoncer, ou de la béatitude de la préexistence, il n'aurait pas employé le mot *chara*, et n'aurait pas dit la joie *proposée*, *prokeimenè* (comme la carrière que *Dieu* nous propose, v. 2).

⁷ D., IV, 3*, pp. 321 ss. (p. 325 périchorèse des trois formes).

⁸ Pannenberg, p. 106 ; Dupont, pp. 417 s. ; Ladd, pp. 127 s.

⁹ W. Milligan, cité par Torrance, p. 111 n. 5.

même sens, il se peut que, sous d'autres angles, leur différence soit significative. Aucun texte du Nouveau Testament ne s'exprime de façon incompatible avec la distinction. En dehors de l'œuvre de Luc, elle est faite par la finale (canonique, pensons-nous) ajoutée à Marc (Mc 16, 19), comme le note Dupont.¹ Dans l'Évangile de Jean, remarque Menoud, l'insufflation du soir de la Pâques *ne s'accompagne pas* du début de la prédication, et les apôtres reprennent même ensuite leur métier de pêcheurs, signe qu'on se trouve encore dans une période transitoire.² Berkouwer souligne donc à bon droit la dualité et la succession temporelle.³ Autre est le retour, avec les prémices de la nouvelle création, autre est le départ, qui permet l'envoi du Paraclet.

La distinction des événements protège de la tentation idéaliste, qui veut toujours faire "passer directement du Calvaire à la Pentecôte, de la "mort de Dieu" à l'esprit de la communauté humaine."⁴ Du même coup, elle avertit contre une autre forme d'ex-ténuation de la succession historique : la thèse barthienne sur la simultanéité des deux états, référés aux deux natures.⁵ Torrance lui demeure malheureusement fidèle,⁶ bien que sa pensée soit beaucoup moins dialectique. Duquoc ne décèle pas sans raison que "la dialectique entre Croix et Résurrection tend, malgré l'importance que Karl Barth reconnaît à l'évènement, à devenir un jeu de concepts."⁷ La portée de la résurrection pour la doctrine des deux états est de montrer, en tant que passage de l'une à l'autre, la réalité historique de l'*exinanitio* et de l'*exaltatio*.

La communication de l'œuvre accomplie

On trouve déjà chez Josèphe (*Les Guerres des Juifs*, 1, 2, 8) le thème de la conjonction chez le même homme des trois offices d'onction.⁸ Depuis Calvin il est devenu courant dans l'exposé de l'œuvre du Christ, et, pourvu qu'on ne cherche pas une symétrie artificielle, il fournit un schème d'une extrême commodité. Le

¹ Dupont, p. 384.

² Ph.-H. Menoud, "La Pentecôte lucanienne et l'histoire", art. de 1962 ré-imprimé dans le recueil *Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires* (Neuchâtel-Paris : Delachaux & Niestlé, 1975) pp. 123 s.

³ Berkouwer, pp. 202-210.

⁴ J.M. Tézé, cité et approuvé par Donatien Mollat "La foi pascale selon le chapitre 20 de l'Évangile de saint Jean. Essai de théologie biblique", in *Resurrexit*, p. 332 ; reproche d'idéalisme chez Berkouwer, pp. 43 s., 209.

⁵ D., IV, 1*, pp. 139 ss.

⁶ Torrance, pp. 46 s.

⁷ Duquoc, p. 119.

⁸ Comme l'a fait remarquer Barth, D., IV, 3*, p. 12.

prologue aux Hébreux (Hé 1, 1-3) lui apporte sa meilleure caution biblique.⁹

1. A première vue, c'est à l'office royal que la résurrection contribue le plus. C'est par la résurrection, semble-t-il, que Dieu a fait Seigneur et Christ le Crucifié (Ac 2, 26). Si on rétorque qu'après l'Ascension seulement, le Christ, assis sur son trône, exerce son pouvoir royal (Torrance écrit : c'est alors "que son ministère royal a proprement commencé"¹), on peut faire valoir que la proclamation de sa royauté messianique, selon le Psaume 2, 7, a lieu à la résurrection (Ac 13, 33). C'est au même événement que Jésus paraît se référer quand il déclare que "tout pouvoir lui a été remis" (Mt 28, 18) ; l'ascension est alors "corollaire de la résurrection".

La facette royale que la résurrection éclaire plus particulièrement nous semble celle du héros vainqueur, conquérant libérateur comme David. Les discours des Actes présentent le Christ comme Prince de la vie, qui a brisé les liens de la mort (Ac 3, 15 ; 2, 24). Comme vivant désormais aux siècles des siècles, il détient les clés de la mort et de l'*hadès* (Ap 1, 18). Paul énonce : "Christ est mort et il est revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants" (Rm 14, 9) : c'est l'ensemble mort-résurrection qui lui assure la seigneurie universelle, mais la correspondance dans la structure de la phrase ne relève sans doute pas seulement de la rhétorique : en s'enfonçant lui-même dans la mort (pour la vaincre), le Christ s'est assuré la maîtrise de ce domaine, de sorte que le croyant lorsqu'il meurt sait qu'il ne sera pas séparé de son Maître, il meurt *tò Kuriò* ("au" Seigneur) : en ressuscitant lui-même le premier, chef et guide, cependant, Il montre que la vie ne se trouve pas ailleurs que sous sa dépendance, le croyant qui en vit vit *tò Kuriò*.

Dans le dernier texte la mort est associée à la résurrection, et, dans d'autres, c'est la mort seule de Jésus qui triomphe de la mort et du diable (Hé 2, 14 s. ; Col 2, 15, etc.). Il n'y a, bien sûr, là aucune contradiction. Au contraire, c'est l'identité du Crucifié et du Ressuscité qui est en cause, signifiée par la permanence en son corps glorieux des stigmates de son supplice. La lumière de Pâques éclaire les effets du Vendredi. Saint, et démontre la vérité, insoupçonnée de Pilate, de l'inscription de la Croix. Quant à la royauté, le rapport établit qu'elle n'est pas de ce monde, autrement fondée que sur la force, royauté d'Agneau sacrifié.

2. Le sacrifice appartient à l'office sacerdotal, et il semble que celui-ci n'ait pas de rapport direct avec la résurrection, mais plutôt avec la mort et avec le ministère céleste. Moltmann reproche à "l'ancienne conception judéo-chrétienne" - la doctrine bibli-

⁹ Nous avons suggéré ailleurs que les Chants du Serviteur opèrent déjà, discrètement, l'association des trois offices.

¹ Torrance, p. 106.

que de l'expiation — de n'avoir pas de place pour la résurrection.²

Torrance, il est vrai, tente de faire de la résurrection, l'acte même de la réconciliation : mais son explication ne dépasse pas quelques métaphores inadéquates : "Dieu lui-même s'engageant dans la brèche et faisant de son être même un pont sur l'abîme...", le Christ "brise" les structures de l'existence pécheresse ;³ on croirait que le péché et l'inimicé sont des forces physiques et que le salut vient d'un contact local entre la vie divine et la réalité humaine.⁴

Pannenberg, reprenant la vocabulaire traditionnel sans les conceptions correspondantes, fait de la résurrection l'abrogation de la Loi, qui libère les pécheurs : pour lui, les prétentions émises par Jésus appelaient obligatoirement la condamnation de la Loi juive, pour blasphème : mais Dieu, en ressuscitant Jésus, l'a justifié, et "par là c'était la Loi elle-même qui devenait caduque" : du coup ce sont ses accusateurs qui ont été dénoncés comme blasphémateurs, mais la Loi étant abrogée, ils échappent à la condamnation, et on peut dire que Jésus s'est substitué à eux sous le châtement légal.⁵ Cette construction repose sur un paralogisme : il faut tantôt considérer la Loi comme l'expression autorisée de la volonté de Dieu, et tantôt comme contraire à lui : pour que le raisonnement soit concluant, a très bien vu Ch. Duquoc "il aurait fallu que l'interprétation pharisienne de la Loi correspondît effectivement à l'intention de la Loi biblique, il aurait donc fallu qu'effectivement à l'intention de la Loi biblique, il aurait donc fallu qu'effectivement elle représentât l'autorité de Moïse" ;⁶ or Pannenberg, manifestement embarrassé, ne peut pas le prétendre : en outre, si Jésus a été injustement condamné, *il ne suit pas* qu'il ait représenté les pécheurs et porté leurs péchés.⁸ Nous devons conclure à l'échec de thèse de Pannenberg parce qu'il refuse ce qui fait, dans l'Écriture, de la mort de Jésus son "œuvre" sacerdotale propitiatoire : le dessein de Dieu (Ac 2, 23), qui impliquait le pouvoir donné d'en-haut aux magistrats impies de la terre de représenter le Juge céleste (Jn 19, 11) : l'offrande volontaire délibérée, de sa vie par le Serviteur, en rançon pour une multitude (Mc 10, 45 ; Jn 10, 18).

La résurrection, dans le Nouveau Testament, apparaît d'abord comme l'effet du sacrifice, la preuve de la "satisfaction". Pour

² Moltmann, *Le Dieu crucifié*, p. 209.

³ Torrance, pp. 73 et 88.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ Pannenberg, pp. 317-343 (en part 321 s., 328) ; 353 ss.

⁶ Duquoc, p. 189.

⁷ *Ibid.*, pp. 189 ss.

l'auteur aux Hébreux, c'est par le sang de l'alliance éternelle que Dieu a fait remonter des morts le berger des brebis (Hé 13, 20).⁸

La résurrection n'est-elle qu'un effet ? L'auteur aux Hébreux aurait sans doute plaidé que Jésus devait ressusciter pour présenter son sacrifice dans le sanctuaire céleste (cf. Rm 8, 34 ; la résurrection permet l'intercession), mais le lien est plus direct avec l'ascension. Paul suggère davantage : Jésus "a été livré (passif divin ?) à cause de nos fautes et il est ressuscité à cause de notre justification" (Rm 5, 15). F.F. Bruce avertit contre une interprétation trop rigide ("woodenly") qui n'associerait la justification qu'à la résurrection exclusivement : il explique : "Christ a été livré pour expier les péchés de Son peuple et il est ressuscité pour garantir la justification."⁹ G. Ladd souligne que la justification passée doit être confirmée lors du jugement : "si Christ n'est pas ressuscité pour défendre son peuple au jugement eschatologique, alors toute la doctrine de la justification n'est que fiction, produit de l'imagination".¹ La pensée de l'Apôtre nous paraît double : le Christ est ressuscité parce que notre justification était parfaitement *acquise*, le sacrifice agréé (même pensée qu'en Hé 13, 20) : le Christ est ressuscité parce que notre justification requiert qu'il soit vivant pour que le fruit de sa mort nous soit *appliqué*. Il est mort, en effet, comme Chef de son corps, Berger de *ses* brebis, il faut qu'il soit lui-même à la tête des siens (*archègos* ?) dans la jouissance des bienfaits qu'il leur procure.

3. Jésus garant, c'est presque déjà Jésus prophète. On rattache facilement l'office prophétique au ministère des "jours de sa chair", pendant lequel il s'est premièrement consacré à la prédication, mais la résurrection concerne aussi cette fonction du Christ. Les données bibliques principales seraient : l'importance de l'enseignement du Ressuscité sur le Royaume de Dieu, pendant les Quarante jours (Ac 1, 3), avec l'explication des Ecritures (Lc 24, 13-35) : le choix de la Galilée, qu'on peut comprendre comme une confirmation par le Ressuscité de son ministère antérieur (cf. la répétition du miracle de la pêche miraculeuse, Jn 21, 1-14) ; l'insufflation du Saint-Esprit pour la mission (Jn 20, 19-23), l'envoi missionnaire associé aux apparitions.

⁸ Le thème du Nouvel Exode permet de rapprocher Za 9, 11 de l'autre référence, Es 63, 11. Contre la Bible de Jérusalem mais avec la Traduction Oecuménique de la Bible (et la New International Version), nous choisissons de rattacher *en haimati* au verbe *anagagôn*, comme il est grammaticalement plus naturel, et non pas au nom *poimèn* ; nous suggérons que la formulation hardie de l'Épître s'explique par la réminiscence de Zacharie 9, 11 : Dieu libère *en haimati diathékês* (LXX) ceux qui étaient prisonnier de la fosse (*bôr*, traduit *lakkos*, est facilement employé pour la mort).

⁹ F.F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans* (Tyndale N.T. Comm. ; Londres : Inter-Varsity Press, 1963) p. 119.

¹ Ladd, p. 148.

Karl Barth, avec sa massivité coutumière, a fait de la résurrection le grand acte prophétique du Christ. "C'est le jour de Pâques que Jésus-Christ est sorti de son *incognito*..." : c'est "la forme originelle et fondamentale de son extériorisation, de sa Parole par laquelle il s'exprime lui-même, c'est-à-dire de sa percée et de son entrée dans le monde qui l'entoure, de son mouvement jusqu'à nous, de son œuvre prophétique, par conséquent."² La considération décisive pour Karl Barth, c'est que l'union du divin à l'humain est alors devenue manifeste, l'homme Jésus a vécu parmi les hommes "à la manière de Dieu", son temps a pris les caractères de l'éternité de telle sorte que les limites de la période des Quarante Jours sont supprimées ou deviennent des portes ouvertes, que cette histoire est toujours présente, remplissant tous les autres temps.³ Nous ne pensons pas que le thème de "l'éternisation" de la vie révolue soit conforme à l'Écriture, ni l'interprétation métaphysique de la réconciliation qui est associée, mais nous confessons que la résurrection a été prophétique comme manifestation (*ophthé*), litt : "il a été vu" est le mot clé), et par le discours de la bouche du Ressuscité qui l'a accompagnée.

La désignation du fils de Dieu

Si Jésus, en revenant vers les siens, s'est manifesté à eux (Jn 14, 21), cela ne concerne pas seulement la vérité de son œuvre, mais celle de sa personne (cf. Jn 14, 20). Un texte s'impose à l'attention, le fragment confessionnel que Paul a sans doute repris et retouché sur le Fils de Dieu "né de la descendance de David selon la chair, et déclaré Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts" (Rm 1, 3-4, trad. de la Bible à la Colombe). Ce passage montre-t-il bien ce qu'est la "pensée conséquentielle" de Torrance, qui demande "Qui est-il ?" en conséquence, devant l'événement du Christ ?⁴

1. Trois interprétations, dans le champ théologique contemporain, se proposent de rendre compte du rapport de la résurrection à l'être du Christ ; nous les rappelons, bien que leurs solutions ne paraissent pas satisfaisantes.

L'*adoptionisme* n'a pas disparu, attribué au moins à la source de Paul en Romains 1 : ce texte attesterait une christologie élémentaire à deux degrés, Jésus y devenant Fils de Dieu messianique (selon 2 Sa 7 et le Ps 2) par son intronisation pascalle ; christologie transformée ensuite par l'Église hellénistique dans le sens d'une adoption mythologique ou métaphysique.⁵ On peut relever

² D., IV, 3*, pp. 311 puis 308, et tout le §69/4.

³ *Ibid.*, pp. 40 s., 252, 342 s. ; ces vues sont chères à Barth depuis longtemps : cf. IV, 1*, pp. 329 ss. (§59) ; III, 2*, pp. 123 ss., 150, 162 ss. (§47) ; et déjà I, 2*, p. 108 (§14).

⁴ Torrance, p. 76.

⁵ Ainsi R. Bultmann, *Theology of the New Testament* trad. angl. Kendrick Grobel (Londres : S.C.M., 1952) vol. I, p. 50.

que Moltmann, est-ce un lapsus ? parle d'une adoption de Jésus comme Fils (en se référant à Rom 1, 4).⁶

Pannenberg, qui se sert aussi de l'idée que "la divinité de Jésus en tant que Fils fut communiquée et fondée par le don de lui-même au Père" parce que "être plongé dans le 'toi' signifie en même temps participer à son être",⁷ la fait procéder, dans sa thèse principale, de la résurrection. Pour lui, il n'y a "rien de singulier à ce que l'être de Jésus soit établi rétrospectivement à partir de sa résurrection, de la fin de sa carrière, et cela non seulement pour notre connaissance, mais ontologiquement" : "la Résurrection de Jésus joue un rôle essentiel non seulement pour notre connaissance de sa divinité, mais aussi pour l'être de Jésus. Sans sa résurrection d'entre les morts, Jésus ne serait pas Dieu, bien qu'à partir de sa résurrection il soit rétroactivement un avec Dieu, bien qu'à partir de sa résurrection il soit rétroactivement un avec Dieu dans toute sa vie prépascale."⁸ La *rétroactivité ontologique* permet à Pannenberg de répudier l'adoptianisme (Jésus est Dieu avant) sans revenir à la christologie traditionnelle (la résurrection ne révèle pas, elle fonde) : Pannenberg montre d'ailleurs son hostilité à cette dernière en rejetant *vehementement* le dogme des deux natures, "Jésus est Dieu en tant qu'il est homme."⁹

Torrance est plus proche de Chalcédoine, mais il répète que Jésus "a ressuscité en lui-même notre nature humaine"¹, et parlant des deux natures, il défend une interprétation originale de la résurrection : elle "signifie que cette union (des natures) n'a pas cédé mais a tenu sous la tension non seulement des forces qui cherchaient à séparer Jésus de Dieu, mais sous la tension de l'infliction du juste jugement du Père sur notre humanité rebelle que Christ avait faite sienne (...). La résurrection est ainsi la résurrection de l'union forgée entre l'homme et Dieu en Jésus..."². On reconnaît le style métaphorique de Torrance et l'idée que la réconciliation réside dans l'union des natures.

2. Les hypothèses sur la théologie d'un fragment présumé pré-paulinien étant hasardeuses, nous observerons seulement que la confession de *Paul* (Rm 1, 4) est éloignée de tout adoptianisme.³ La clause *en dunamei*, d'autant plus remarquable qu'elle rompt la symétrie, et qu'il faut rapporter à "Fils de Dieu" d'après la majorité des commentateurs, exclut tout malentendu à cet égard.⁴

⁶ Moltmann, *le Dieu crucifié*, pp. 204 s.

⁷ Pannenberg, p. 431.

⁸ *Ibid.*, pp. 164 et 282 s.

⁹ *Ibid.*, pp. 359 s., 411 s., 431 s., 439 s.

¹ Torrance, pp. 49, 69 s., 79 (accent sur la disparition de tout non-être).

² *Ibid.*, p. 54.

³ Forte affirmation chez Heinrich Schlier, *Der Römerbrief* (Herders theologischer Kommentar zum N.T., Band 6 ; Fribourg-Bâle-Vienne : Herder, 1977) p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 24 ; même C.K. Barrett, *A Commentary on the Ep. to the Romans* (Londres : A. & C. Black, 1962) p. 20, reconnaît cette intention.

Mais déjà le changement de *genomenou* à *horisthentos*, (Bible à la Colombe : de "né" à "déclaré") veut écarter l'adoptianisme : cela est vrai même si on comprend, avec beaucoup, "établi", "investi (de la gloire et du rôle de *Kurios*)", quoique le sens "déclaré", "désigné", que choisissait s. Jean Chrysostome (*deichthentos*, *apophantentos* désigné, manifesté)⁵ soit préférable d'après Schlier si l'on suit l'usage grec, tant biblique que profane.⁶ I. Howard Marshall résume excellemment : "Jésus n'est pas devenu Fils de Dieu en ressuscitant : c'est parce qu'il était son Fils que Dieu l'a ressuscité des morts" ; et il ajoute un argument de poids : le parallèle du passage de la Sagesse 2, 13-18 (que nous rapprocherons de Mt 27, 43).⁷ Ailleurs dans le Nouveau Testament, montre-t-il, rien n'indique la présence d'une christologie adoptianiste.⁸

La construction de Pannenberg a le défaut des solutions trop nouvelles qui prétendent dépasser les vieilles apories : elle ne résiste guère à un examen de sang-froid. Walter Kasper n'estime "pas très heureux" l'emploi de la "terminologie juridique" de la rétroactivité pour la donnée ontologique ;⁹ c'est bien plus énergiquement encore qu'il faudrait parler ! L'idée qu'un événement puisse faire que ce qui n'était pas auparavant ait été auparavant, est sans doute hégélienne, mais nous la dénonçons comme un "monstre logique" ; elle pourrait à la rigueur se défendre dans un système de déterminisme téléologique, comme chez Hegel ou chez Aristote (la fin existe alors *en puissance* dès le commencement), mais Pannenberg veut maintenir l'indétermination ; chez Pannenberg, elle correspond à un traitement spatial du temps, un renversement symétrique que la notion de vérité hébraïque ne justifie nullement,¹ et elle a peut-être, paradoxalement, un lien avec une notion quasi-platonicienne de l'éternité, négatrice du

⁵ Cité par W. Sanday et A.C. Headlam, *A Critical and Exegetical Comm. on the Ep. to the Romans* (Edinbourg : T. & T. Clark, 1907⁵) p. 7.

⁶ Schlier, p. 27 n. 36.

⁷ I.H. Marshall, "The Development of Christology in the Early Church", *Tyndale Bulletin* 18 (1967) 86.

T.O.B. : Sagesse 2: 13-18 "il déclare posséder la connaissance de Dieu et il se nomme enfant du Seigneur. Il est devenu un reproche vivant pour nos pensées et sa seule vue nous est à charge. Car sa vie ne ressemble pas à celle des autres et sa conduite est étrange. Il nous considère comme une chose frelatée et il s'écarte de nos voies comme de nos souillures. Il proclame heureux le sort final des justes et se vante d'avoir Dieu pour Père. Voyons si ses paroles sont vraies et vérifions comment il finira. Si le juste est le fils de Dieu, alors celui-ci viendra à son secours et l'arrachera aux mains de ses adversaires."

⁸ *Ibid.*, pp. 87 ss.

⁹ W. Kasper, *Jésus le Christ*, trad. fr. J. Désignaux et A. Liefvooghe (Paris : Cerf, 1976 -- original de 1974) p. 247 n. 4.

¹ Contrairement à ce qu'il suggère, *Esquisse*, p. 164 ; nous nous permettons de renvoyer à notre article "Qu'est-ce que la vérité ? Orientations bibliques dans le débat", *Hokhman*° 12 (1979) 2-13 et 13 (1980) 38-49.

temps.² Mais l'autre base de la théorie n'est pas plus solide. Comment la résurrection fonde-t-elle la divinité ? C'est parce que la résurrection finale est l'auto-révélation de Dieu, et parce que dans la révélation, le Révélateur et le Révélé sont identiques, que Jésus-Christ appartient à la divinité de Dieu.³ Ces prémisses ne s'accordent pas avec la doctrine biblique de la révélation, et elles trahissent la tendance de Pannenberg, qui inquiète plusieurs observateurs, "à confondre Dieu avec le monde ou avec l'histoire".⁴ Il faut en dire autant de la proposition selon laquelle le don de soi à Dieu communiquerait la divinité.⁵

Quant aux thèses de Thomas Torrance, elles n'entraînent pas d'inconvénients aussi graves, mais ne s'écartent-elles pas du langage de l'Écriture ? Elles "hypostasient" la nature humaine, la traitent comme une réalité en soi et séparable de la Personne ; il y a là, semble-t-il, mélange d'un réalisme platonicien massif, (venu sans doute des Pères grecs) et de l'influence barthienne.

3. Quelles seraient alors les suggestions de l'Écriture ? Quant à la divinité de Jésus-Christ, la résurrection est avant tout la manifestation et la preuve ; il y est désigné (*horistheis*) comme son Fils par le Père. La formule de Romains 1 concernerait-elle déjà les deux natures ? Marshall ose le suggérer : "Puisque la première clause contient une déclaration sur la nature de Jésus, nous pouvons nous attendre à une déclaration sur la nature de Jésus, nous pouvons nous attendre à une déclaration similaire dans la seconde clause (...). Une compréhension ontologique de la personne de Jésus est sûrement implicite ici."⁶ Des commentateurs aussi orthodoxes que John Murray et F.F. Bruce ne veulent voir ici, cependant, que les deux états d'humiliation et d'exaltation.⁷ Comme la naissance *dauidique* est plutôt un titre d'honneur, et ne suggère nullement l'humiliation, *kata sarka* (selon la chair) doit plutôt, à notre sens, évoquer la nature humaine en tant que telle, ce qui nous porte du côté de Marshall. L'opposition chair-Esprit peut bien équivaloir à celle de l'homme et de Dieu (cf. Es 31, 3), et le déterminatif *tês hagiôsunês* (de la sainteté) suggère la transcendance.⁸ Surtout, le parallèle avec Romains 9, 5 favo-

² W. Pannenberg, "Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire" : trad. fr. Denis Müller, dans le symposium *Hegel et la théologie contemporaine* (Neuchâtel - Paris : Delachaux et Niestlé, 1977) p. 184 et p. 188 n. 2 (identité du point de départ et du résultat).

³ Pannenberg, *Esquisse*, pp. 154 ss.

⁴ Compte rendu des discussions, *Hegel et la théologie aujourd'hui*, pp. 220, 221.

⁵ Pannenberg, *Esquisse*, p. 446 n. 45 : défense de la *theopoiësis* (vérification).

⁶ I.H. Marshall, p. 87.

⁷ John Murray, *The Epistle to the Romans* (The New International Comm. on the N.T. ; Londres : Marshall, Morgan & Scott, 1967) pp. 7 ss. ; Bruce, pp. 72 s.

⁸ Schlier, p. 26, traduit "Geist der Glorie".

rise cette interprétation : "Le Christ est de la descendance des patriarches *to* — accusatif de référence — *kata sarka*, quant à la nature humaine, lui qui est (quant à la nature divine), au-dessus de tous, Dieu béni éternellement". Si ce sens est avéré pour Romains 1, 3-4, il devient aussi possible pour 1 Pierre 3, 18, qui emploie le même langage "archaïque". Il est clair, au demeurant, que l'humiliation correspond au voilement de la divinité, et la résurrection à sa mise en évidence.

Quant à l'humanité de notre Seigneur, la résurrection n'est pas non plus sans portée. Sa permanence nous est garantie par la rétention d'un corps authentiquement corporel (Lc 24, 39 s.) dans l'état glorieux : si Jésus garde un corps, il est clair qu'il reste un homme ! Surtout la résurrection du Christ étant "cause efficiente et exemplaire" de la nôtre, ⁹prémices de la nouvelle création, elle révèle en lui le "dernier Adam", le "deuxième homme". C'est en fonction de la résurrection que Paul semble penser le rôle de Chef d'humanité qu'il reconnaît au Christ (1 Co 15, 21 s.) ; quand il repète sa formule" en Christ "ils s'agit pour nous de l'inclusion dans la nouvelle humanité, sous ce Chef. Rejoindrait-on par là l'un des aspects de la signification du "Fils de l'homme" ? L'idée nous attire. L'utilisation du Psaume 8 par l'auteur aux Hébreux (que nous comprenons à peu près comme J. Dupont¹) ferait ici figure de trait d'union : comme vainqueur de la mort, dont il a goûté toute l'amertume pendant sa temporaire humiliation, Jésus répond seul à la description de "l'être humain" (le fil de l'homme) tel que Dieu l'a voulu selon le psaume : il inaugure en *archègos* l'humanité restaurée, accomplie, glorieuse, filiale (Hé 2, surtout 5-10).

De même qu'il était Christ-Roi dès avant la résurrection, Jésus était le nouvel Adam dès avant l'événement de Pâques. Le miracle de sa conception par la vertu du Saint-Esprit, dans le sein de la Vierge Marie, le signalait déjà (Lc 1, 35^a). Il est donc permis de rapprocher les deux signes, et de présenter la résurrection comme la "nouvelle naissance" de l'homme Jésus, démontrant avec éclat ce qui avait été annoncé discrètement et comme en germe lors de l'incarnation elle-même : le parallèle est traditionnel, tellement que les défenseurs de la virginité de Marie *in partu* ont tiré argument de la sortie du tombeau avant que la pierre a été roulée (Mt 28, 1-6 : *clauso sepulchro* autorisant le parallèle *clauso utero* !)²Une autre doctrine particulière concernant la nature humaine de Jésus trouve aussi son illustration dans l'événement de la résurrection : celle de l'anhypostasie et de l'enhypostasie de cette nature.

⁹ S. Thomas d'Aquin, *Summa theolog.*, III^a, qu. 56, art. 1, ad. 3.

¹ J. Dupont, (in *Resurrexit*) pp. 394 s.

² S. Jérôme, Ep. 48 ad Pammachium, cité par Giovanni Micgge, *La Vierge Marie*, trad. fr. Jacqueline Tadjer-Orenpo (Paris : Les Bergers & les Mages, 1961) p. 45.

Depuis Léonce de Byzance (VI^e siècle) on appelle an-hypostasie ou impersonnalité de la nature humaine de Christ le fait qu'elle n'est pas la possession d'une personne humaine ordinaire mais de la Personne (hypostase) préexistante et divine du Verbe : par le terme d'en-hypostasis, in-personnalité, on souligne que la nature humaine subsiste réellement dans cette Personne, qu'elle lui est désormais propre. Torrance observe avec finesse que la passivité du Christ ("Dieu l'a ressuscité") et, son activité ("Je rebâtirai ce temple") correspondent respectivement à l'an- et à l'enhypostasie.³

De la signification que nous venons de déployer nous n'aurions pas pu dire grand'chose si nous avions eu sous les yeux le seul *fait*, inexplicable. C'est la Parole accompagnatrice, le discours préalable et le discours du Ressuscité, qui nous a éclairés. C'est parce que Jésus avait affirmé son unité d'être avec le Père, au scandale des notables juifs, que la résurrection le désigne comme Fils de Dieu *en dunamei*. Si ses œuvres démontraient sa *sainteté*, écrit très bien Jacques Maritain, "c'est sa parole à lui, son témoignage à lui sur lui-même, qui devaient être pour les hommes l'irrécusable preuve de sa *divinité*."⁴ Et la chose vaut aussi, dans une large mesure, de l'humanité du Ressuscité, avec ses caractères propres. Certes, le sens de l'événement ne lui est pas surajouté, comme s'il ne lui appartenait pas proprement, et si la résurrection montre la divinité, c'est bien que l'union hypostatique de la divinité avec le corps mis au tombeau rendait impossible que ce corps fût retenu par la mort (Ac 2, 24) ;⁵ mais le sens demeure distinct de la facticité comme telle, et requiert l'élucidation par la Parole : il en est ainsi, pensons-nous, parce que le sens réside, en toute rigueur, plutôt que dans l'histoire ou la totalisation de l'histoire, dans le dessein de Celui qui, distinct du monde, *ta panta energei kata tèn boulèn tou thelèmatos autou*.⁶

Avec toute la richesse de son sens, la résurrection ne nous apparaît donc pas comme la fondation, ou le point de départ de la christologie, sinon dans l'ordre de la connaissance, et encore, en

³ Torrance, pp. 51, 55 (p. 55 n. 9 cite Nels Ferré dans le même sens : p. 32 n. 7 corrige judicieusement K. Barth qui dans la D., IV, 1*, exclut l'activité du Fils dans la résurrection).

⁴ J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus* (Desclée de Brouwer, 1967) p. 129 ; Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdische-hellenistische Religionsgeschichte* (Tübingue : J.C.B. Mohr, 1975) pp. 97 s., note bien que la résurrection ne prouve la messianité que si Jésus y a prétendu et si on l'a crucifié pour cette cause.

⁵ L'union hypostatique a persisté dans la mort, cf. S. Thomas, *Summa theol.*, III^a, qu. 50, art. 2.

⁶ Ep 1, 11 "... prédestinés selon le plan de celui qui opère tout selon la décision de sa volonté."

présupposant une préparation pédagogique, bien ou mal reçue, comme dans le cas des premiers témoins. L'importance de l'événement est *cardinale*, au sens exact : il sert de *cardo*, pivot. L'ensemble "tourne" autour de la résurrection : les deux états, le renversement du verdict d'échec en triomphe de l'*archègos* (qui assure la jouissance de son œuvre à ses disciples), le démenti de l'accusation de blasphème dans la démonstration de la divinité. Deux choses sont indispensables à ce rôle : la réalité historique du fait, et l'insertion dans le Dessein dont la Parole scripturaire nous instruit.

Le Dieu crucifié

Peut-on parler du Dieu crucifié ? (Moltmann et Jüngel)

par Adrio KOENIG

Professeur de théologie systématique
à l'Université de Prétoria

1. Introduction générale

Des expressions comme "le Dieu crucifié", ou "la mort de Dieu", ou "Dieu est mort", ne se trouvent pas dans la Bible. De temps à autre elles surgissent dans l'Église ancienne, surtout en relation avec la controverse arienne. Tertullien se réfère au "Dieu crucifié" (*deus crucifixus*) et au "Dieu mort" (*deus mortuus*), tout en se limitant au Christ, puisqu'il rejette l'idée que Dieu, le Père, ait souffert sur la croix. Il préfère parler de la mort du Fils de Dieu. Athanase confesse lui aussi que le crucifié est Dieu et pour lui, nier cela est un signe d'hérésie. Mais il limite aussi cette confession : Jésus n'a souffert que dans sa nature humaine. L'idée que Dieu soit mort surgit ici et là parmi les mystiques des époques ultérieures — Maître Eckart par exemple. Elle apparaît assez fréquemment dans les écrits de Luther sous des formes diverses : la passion de Dieu, la mort de Dieu, le sang de Dieu. Luther croyait en un Dieu essentiellement immortel, mais réellement mort dans son union avec l'homme, c'est-à-dire en Christ. Selon Luther et sa fameuse doctrine de la *communicatio idiomatum*, la personne du Christ partage les attributs de ses deux natures.¹

¹ Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977, pp. 85 s. ; 126-128. Nous citerons cet ouvrage *GGW*, suivi de l'indication de page. Cf. aussi G.C. Berkouwer, *The Person of Christ*, Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids, 1954, chap. 11.

L'usage moderne de ces concepts remonte principalement à Hegel. Après lui on les retrouve souvent, surtout dans les œuvres de Nietzsche, de Feuerbach et d'autres.² L'emploi de ces expressions se limite donc à la philosophie. Jüngel maintient que ce n'est pas avant Bonhoeffer qu'elles ont pu être réassimilées dans la théologie.³ Jusqu'au milieu de notre siècle, ces concepts sont utilisés principalement en christologie.

Au début des années soixante apparut la théologie de "la mort de Dieu" dans laquelle la mort de Dieu prend une autre connotation : non plus tellement la crucifixion du Christ, mais la perte de sens du mot "Dieu" à notre époque. Certains théologiens s'opposaient simplement à un concept métaphysique de Dieu ; d'autres s'en prenaient à son existence même. Néanmoins, cette tendance inclinait à remplacer le Dieu mort par le Christ. Nous ne nous attarderons pas sur cette école théologique, car depuis le milieu des années soixante, Jüngel et Moltmann en particulier ont concentré leur intérêt sur l'idée du "Dieu crucifié".⁴

Nous concluons ce petit aperçu historique par un commentaire d'ordre systématique. On s'attendrait à rencontrer les concepts de Dieu crucifié et de mort de Dieu parmi les théologiens qui mettent un accent important sur la divinité du Christ et/ou sur l'identification du Christ avec Dieu. A cause de leur approche critique de la divinité du Christ, des théologiens comme H. Berkhof et P. Schoenberg n'utilisent évidemment pas ces concepts.⁵ Les tenants de cette idée devraient se trouver parmi ceux qui ont, *grosso modo*, une approche historique "juive", plutôt qu'une mentalité "grecque" et métaphysique, parmi des penseurs qui seraient particulièrement ouverts à une interprétation positive des anthropomorphismes et par conséquent, à la possibilité d'un Dieu souffrant.

2. J. Moltmann et E. Jüngel. Survol.

Ce bref résumé de la pensée de Moltmann et de Jüngel se limite aux idées qui sont plus ou moins directement en relation avec la façon dont ils utilisent les concepts de "Dieu crucifié" et de "mort de Dieu". Nous citerons la pensée de Moltmann dans le

² Cf. H. Küng, *Incarnation de Dieu*, Paris, 1973, p. 222-224.

³ *GGW* 74-75.

⁴ Sur le thème de la mort de Dieu, Jüngel a publié : *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, 1965, ³1976 (part. p. 97-103) : "Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat", in : E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, Munich, 1972, p. 105-125 ; *Tod*, Stuttgart, 1971 (part. p. 138-144) : "Das dunkle Wort vom 'Tode Gottes'", in : E. Jüngel, *Von Zeit zu Zeit*, Munich, 1976, p. 15-63 ; *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977. Moltmann a publié entre autres "Gott und Auferstehung", in : J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, Munich, 1968, p. 36-56 et *Le Dieu crucifié*, Paris, 1974.

⁵ Cf. les dernières lignes de H. Berkhof dans sa recension du *Dieu crucifié*, in : *Nederlands Theologisch Tijdschrift (Ned Th T)* 27 (1973), p. 190.

texte et nous nous référerons à Jüngel dans les notes, principalement parce que *Der gekreuzigte Gott* de Moltmann a été publié en 1972, cinq ans avant *Gott als Geheimnis der Welt* (1977) de Jüngel.⁶

Il n'est pas facile de savoir ce que Moltmann et Jüngel veulent dire par les expressions "le Dieu crucifié" et "la mort de Dieu". Comme nous l'avons dit, ils n'associent en aucune façon la mort de Dieu avec la "théologie de la mort de Dieu" des années soixante. Jüngel en particulier est extrêmement critique face à ce courant théologique.⁷ Quoiqu'ils reconnaissent tous les deux la divinité du Christ, ils accordent aux concepts que nous étudions un sens plus large. En effet, Moltmann avertit maintes fois de ne pas interpréter la mort du Christ en termes de relation entre nature divine et nature humaine, sous peine d'en arriver à une interprétation statique de la crucifixion "comme relation et échange entre deux natures qualitativement différentes, la nature divine incapable de souffrir et la nature humaine capable de souffrir" (DC 283). Tant Jüngel que Moltmann veulent dire davantage : ils tentent d'interpréter la croix et la mort du Christ comme un événement "en Dieu". (DC 235, 284-285).

On peut résumer ainsi la pensée de Moltmann : "Il se dessine aujourd'hui une convergence, dans la réflexion théologique, pour centrer le problème de Dieu et de la connaissance de Dieu sur la mort de Christ en croix et pour tenter de comprendre l'être de Dieu à partir de la mort de Jésus" (DC 226).⁸ Dans les pages qui suivent, Moltmann fait référence à d'autres théologiens contemporains qui ont approché Dieu sous l'angle spécifique de la crucifixion. Moltmann, d'accord avec eux, soutient que Dieu "est amour, c'est-à-dire il existe dans l'amour. Il constitue son existence dans l'événement de cet amour. Il existe comme amour dans l'événement de la croix" (DC 282 ; cf. aussi 261 et 276).⁹ Moltmann ne se satisfait pas de la pensée traditionnelle où Dieu se révèle à la croix en tant que personne. Dans son approche *l'événement de la croix* est identifié à Dieu d'une manière parti-

⁶ Nous ferons référence au *Dieu crucifié* par l'abréviation DC suivie du numéro de page(s) de la traduction française. Celle-ci indique simultanément la pagination de l'édition allemande, ce qui facilite le report à l'original.

⁷ Cf. *GGW* 54-58, 74, 406 et "Vom Tod des lebendigen Gottes". *op. cit.*, p. 106-111.

⁸ L'intention de Jüngel est très semblable. Il tient résolument la théologie de la croix pour le seul point de départ possible de la théologie (cf. entre autres *GGW* 296, 308-309, 312, 391). D'ailleurs le sous-titre de *Gott als Geheimnis der Welt* (Dieu comme mystère du monde) l'indique clairement : "pour fonder la théologie du Crucifié en débat avec le théisme et l'athéisme".

⁹ C'est un thème central et déterminant de la pensée de Jüngel que Dieu est amour et que l'on apprend à connaître son amour à la croix. A côté de nombreuses mentions, il y consacre deux paragraphes décisifs dans son livre : §20 : Le Dieu qui est amour. L'identité de Dieu et de l'amour ; §21 : La foi en l'humanité de Dieu. La distinction entre la foi et l'amour.

culière. Tout d'abord, il le formule ainsi : "Ce qui arrive au Christ en croix est chose qui arrive à Dieu même" (DC 233 ; cf. aussi 231-232). Dans ce contexte il demande, pertinemment, ce qu'il conviendrait d'entendre par "Dieu" (DC 231). La question revient un peu plus tard, avec la réponse suivante : "Je pense que l'unité de l'histoire dialectique, pleine de tension, du Père et du Fils et de l'Esprit à la croix du Golgotha peut — comme qui dirait, après coup — être désignée comme "Dieu"... Par le mot "Dieu" on ne veut pas alors désigner une autre nature ou une personne céleste ou une instance morale, mais en fait un "événement". Seulement, ce n'est pas l'événement de la solidarité humaine (*Mitmenschlichkeit*), mais l'événement du Golgotha, l'événement de l'amour du Fils et de la douleur du Père dont provient l'Esprit qui ouvre l'avenir et procure la vie... En fait il n'y a pas alors de 'Dieu personnel', comme personne projetée dans le ciel. Mais il y a des personnes en Dieu, le Fils, le Père et l'Esprit" (DC 285 ; cf. aussi 287, 294 s.).¹

Parce que la croix est si cruciale pour notre concept de Dieu, Moltmann analyse l'événement de la croix à partir de divers points de vue. D'abord, il applique la mort de Jésus-Christ à Dieu de façon conséquente. Il se réfère sans cesse au "Dieu crucifié" (inter alia DC 217, 220, 222, 224, etc.) et au fait que "Dieu lui-même est mort en Jésus" (DC 219).² Peu après, néanmoins, il introduit une distinction importante : "Le discours théopaschite de la 'mort de Dieu' peut être une métaphore générale. Mais en y regardant de plus près elle ne peut se soutenir" (DC 231).

Moltmann veut "parler d'une manière plus différenciée que ne laissait pressentir le point de départ de cette section de la 'mort de Dieu'. La mort de Jésus ne peut être comprise 'comme mort de Dieu' mais seulement comme mort *en* Dieu" (DC 235). Ceci ne s'applique pas seulement à la mort, mais à toute souffrance, injustice et violence (DC 320), à toute chose négative (DC 323) bien plus, l'histoire elle-même est *en* Dieu. (DC 316). "L'histoire

¹ C'est dans ses développements sur le Dieu qui est amour que Jüngel écrit : "*cette histoire de l'amour* est 'Dieu lui-même'" (GGW 449) et le répète plusieurs fois dans le même paragraphe. Plus loin, à propos de l'événement trinitaire de la croix, il parle à plusieurs reprises de Dieu comme événement (*Ereignis*) ; 504, 507, 510, 913, etc. *Geschehen*, 532, etc. ou *Geschichte*, 429, 534 etc. Cependant, je suppose qu'à la différence de Moltmann, Jüngel ne serait pas prêt à abandonner la notion d'un Dieu personnel au profit d'un Dieu qui serait essentiellement l'événement de la croix. Selon Moltmann, les trois personnes divines sont bien impliquées dans cet événement, mais d'une manière qui exclut toute notion d'un Dieu personnel. Je trouve cette idée de Moltmann étrange. On a plutôt eu tendance ces dernières années à préférer l'idée d'un Dieu personnel à celle de trois "personnes" dans un seul être divin.

² Les mêmes expressions apparaissent fréquemment dans l'ouvrage de Jüngel : pour "Dieu crucifié", cf. entre autres GGW 85-86, 280, 285, 303, 409, 422 ; pour "mort de Dieu", GGW 133, 273-274, 285, 295-298, 409, 499.

concrète de Dieu' à la mort en croix de Jésus au Golgotha a donc en elle tous les abîmes et toutes les profondeurs de l'histoire humaine et peut donc être comprise comme l'histoire de l'histoire. Toute l'histoire humaine, si profondément déterminée qu'elle soit par la faute et la mort, est passée dans cette 'histoire de Dieu', c'est-à-dire dans la Trinité, et est intégrée dans l'avenir de 'l'histoire de Dieu'. Il n'y a pas de souffrance qui ne soit devenue souffrance de Dieu dans cette histoire de Dieu, il n'y a pas de mort qui ne soit devenue mort de Dieu dans cette histoire du Golgotha." (DC 284).

En prétendant que tout ce qui est négatif — y compris l'histoire elle-même — a été assumé en Dieu, de telle sorte que la croix devient l'histoire de l'histoire, Moltmann peut progresser au-delà de la vision conventionnelle, historique et anthropomorphique d'un Dieu qui entre réellement dans notre histoire et partage notre souffrance. Sa présentation de l'engagement de Dieu dans la crucifixion et la mort du Christ souligne que la mort est un événement que Dieu a assimilé dans sa vie et intégré dans son histoire. Avec la croix et la mort du Christ, tout ce qui est souffrance, larme, méchanceté, révolte et conflit est assumé en Dieu et devient ainsi son histoire, y compris Auschwitz ou n'importe quelle autre tribulation. Moltmann va jusqu'à inverser le tableau traditionnel : c'est nous qui entrons dans l'histoire de Dieu, et non pas lui dans la nôtre. Nous avons part au *pathos* de Dieu, l'homme devient *homo sympatheticus* : "Dans le pathos de Dieu, l'homme est rempli de l'Esprit de Dieu. Il devient ami de Dieu, il éprouve de la sympathie avec Dieu et pour Dieu. Il ne parvient pas à une *unio mystica*, mais à une *unio sympatheticum* avec Dieu. Il brûle de la colère de Dieu. Il souffre de la souffrance de Dieu. Il aime de l'amour de Dieu. Il espère de l'espérance de Dieu" (DC 317).³

³ Chez Jüngel, la perspective est un peu différente. Il recourt principalement aux notions de *caducité* (*Vergänglichkeit*) et de néant (*das Nichts*) pour montrer que Dieu est entré en condition transitoire — c.-à-d. dans l'histoire (GGW 292) — et qu'il a assumé la menace du néant qui habite la caducité (GGW 293). En faisant cause commune avec la caducité, Dieu se trouve engagé dans la lutte entre la possibilité et le néant (GGW 294-295). En s'identifiant avec le mort Jésus, Dieu s'est exposé au néant de telle manière qu'il ne l'a pas simplement supprimé, mais intégré à sa propre histoire, lui faisant une place *dans* la vie divine. C'est ainsi qu'il a mis fin aux effets chaotiques du néant et triomphé de lui (GGW 296-297).

En assumant le néant dans son existence, Dieu se définit lui-même et se révèle comme un Dieu qui existe pour les autres. "Celui qui existe vraiment pour les autres et qui veut *être* lui-même de *cette* manière, s'expose toujours par là au néant" (GGW 298). Engagé dans la "dialectique de l'être et du néant, de la vie et de la mort", Dieu a montré qu'il existe pour les autres, qu'il est le Dieu amour (*ibid.*). Cependant, c'est bien *parce qu'il* est originellement amour que son être a affaire au néant (GGW 301). Et c'est aussi pourquoi cet affrontement avec le néant n'est autre qu'un acte de création (*creatio ex nihilo*), par lequel Dieu "tire du néant un vis-à-vis auquel il peut communiquer son amour". C'est de cette manière créatrice qu'il veut être le vainqueur du néant (GGW 302-303).

Cette façon différente de parler de la mort de Dieu (la mort *en* Dieu plutôt que la mort *de* Dieu, plus simpliste), Moltmann la rend dépendante d'une manière différenciée de parler de Dieu *lui-même*, à savoir en qualifiant l'événement de la croix d'histoire de Dieu, une histoire par laquelle Dieu se révèle en tant que *Trinité*. A ce sujet, il se réfère à Barth : "Ainsi Barth a-t-il inscrit la dureté de la croix dans la notion de Dieu... Parce que Barth pensait rigoureusement 'Dieu en Christ', il pouvait penser historiquement l'être de Dieu, parler de la souffrance de Dieu et de sa compassion à la croix du Fils jusqu'à la manière des théopaschites, et finalement parler réellement — sans cependant employer le mot — de la 'mort de Dieu'. D'une manière curieuse, sa limite critique se trouve à mon avis en ce que Barth pense encore d'une manière trop théo-logique et d'une manière pas assez décidément trinitaire. En relevant toujours et avec raison que *Dieu* était en Christ, que *Dieu* lui-même s'est humilié, que *Dieu* lui-même était en croix, il utilise une notion simple de Dieu qui n'est pas encore développée trinitairement... Malgré toute sa polémique contre la distinction de Luther entre le Dieu révélé et le Dieu caché, Barth se rapproche ainsi lui-même d'une telle distinction. Mais on peut justement l'éviter quand on parle de l'événement de la croix d'une manière trinitaire différenciée : le Fils souffre et meurt en croix. Le Père souffre avec lui, mais pas de la même manière. Le paradoxe que Dieu est mort en croix et cependant qu'il n'est pas mort se résout trinitairement en laissant d'abord dehors la notion simple de Dieu" (*DC* 229-231). "Dans l'événement de la croix se révèlent les relations de Jésus, le Fils, au Père et inversement. A partir de l'événement de la croix et de son effet libérateur nous est révélée la procession de l'Esprit du Père. La croix se trouve au centre, *dans* l'être trinitaire de Dieu, elle sépare et unit les personnes dans leurs relations réciproques..." (*DC* 234 s.).⁴

"Parler de la mort de Dieu, interprétée par la proclamation de la résurrection de Jésus, c'est affirmer : a) que Dieu s'est exposé au néant ; b) qu'il l'a fait sur le mode de l'affrontement ; c) que Dieu combat le néant en lui assignant une place ; d) qu'il lui fait place dans son propre être" (*GGW* 297). Ailleurs, Jüngel développe une perspective semblable à propos du rapport vie-mort : la vie vaincra la mort en l'assimilant en elle-même (*GGW* 499).

⁴ Jüngel tient lui aussi à parler de la croix d'une manière différenciée et trinitaire (cf. entre autres *GGW* 504), mais sans confiner la trinité à l'événement de la croix comme semble le faire Moltmann. Nous pensons à sa formule "Dieu vient *de* Dieu (comme Père) *vers* Dieu (comme Fils) *en tant que* Dieu (comme Esprit)" (*von Gott zu Gott als Gott* ; *GGW* 522). Il ne manque pourtant pas d'attribuer à la doctrine de la trinité une place centrale dans la relation de Dieu à l'histoire et en particulier à la croix du Christ (cf. *GGW* 470-481), en qualifiant cette doctrine de "sommaire de l'histoire de Jésus-Christ" (*GGW* 472). "Avec ses distinctions (qui ne sont autres que des relations), la doctrine de la trinité affirme que Dieu tel qu'il se révèle à nous est vraiment *Dieu lui-même*... et que la différenciation entre Dieu [caché] et Dieu [révélé] ne saurait être comprise com-

Cette différenciation trinitaire permet à Moltmann de *distin-
guer* entre le Fils et le Père (pouvant ainsi parler de la mort de
Dieu au sens de la mort du Christ, sans que cela implique la mort
du Père). Mais en même temps, cela lui permet de séparer le Père
et le Fils, de s'étendre en détail sur la façon dont le Père est enga-
gé dans la mort du Fils, ainsi que sur la tension, l'aliénation, la
rébellion même, entre le Père et le Fils sur la croix.

La souffrance du Père consiste en ce qu'il doit "livrer son
Fils". "Nous devons comprendre l'expression 'livrer' au sens
plein et ne pas l'affaiblir en 'envoi' ou en 'don'. Ici a eu lieu ce
qu'Abraham n'a pas dû faire à Isaac : le Christ fut livré à dessein
par le Père au destin de la mort ; Dieu l'a jeté au milieu des puis-
sances de corruption, qu'elles s'appellent l'homme ou la mort...
Dieu a fait devenir le Christ péché (2 Co 5, 21), le Christ est le
maudit de Dieu... Ici la théologie de la croix en vient à parler un
langage qui ne peut pas être plus radical" (une thèse de W. Pop-
kes, citée en *DC* 219). Puisque Jésus-Christ a proclamé de façon
spécifique la présence du Dieu de grâce et s'est annoncé lui-
même comme Fils de Dieu, Dieu a risqué sa divinité et sa pater-
nité lorsqu'il a livré Christ à la mort. Alors que le Christ souffrait
et mourait sur la croix, Dieu souffrait "la douleur de l'abandon"
et la mort de son Fils (*DC* 220). Dès lors, bien qu'il y ait une dif-
férence entre la souffrance du Père et celle du Fils (une différence
qu'on ne discerne qu'en réfléchissant en termes trinitaires), "la
douleur du Père est ainsi de même poids que la mort du Fils. A la
perte du Père par le Fils correspond la perte du Fils par le Père"
(*DC* 281).⁵

Cette interrelation de la passion du Père et de celle du Fils
dans la crucifixion créée, nous l'avons signalé, une certaine ten-
sion, une aliénation, voire même une rébellion en Dieu.
"L'abandon sur la croix qui sépare le Fils du Père est un événe-
ment en Dieu lui-même, est dissension en Dieu — 'Dieu contre
Dieu'... On ne doit pas se cacher cette 'inimitié' entre Dieu et
Dieu..." (*DC* 177). C'est un exemple de "procès théologique entre
Dieu et Dieu. La croix du Fils sépare Dieu de Dieu jusqu'à l'ini-
mitié et à la différence complète" (*DC* 178 ; cf. aussi 220). Il est
frappant de constater que Moltmann, dans ce contexte, se réfère
à la *résurrection* en tant que réunion du Père et du Fils ("La ré-
surrection du Fils abandonné de Dieu unit Dieu à Dieu dans la

me une contradiction en Dieu. (...) Dieu ne se contredit pas, Dieu se correspond
à lui-même" (*GGW* 474). Ceci est l'œuvre de l'Esprit qui, à l'instant de la plus
grande dissemblance du Père et du Fils — à la croix —, constitue le lien
d'amour qui les relie. "Seul l'Esprit comme relation entre les relations [du Père
et du Fils] fait de l'amour un événement en Dieu" (*GGW* 513).

⁵ Jüngel aussi parle de la souffrance de Dieu comme implication de la croix
de Jésus-Christ et de la distinction entre Dieu et Dieu qu'elle entraîne. (cf. *GGW*
511) mais moins souvent et moins explicitement que Moltmann.

communio la plus intime”), alors que dans un autre contexte, il place à la croix à la fois l’aliénation et la communion : “Mais justement cette communion profonde de la volonté entre Jésus et son Dieu et Père est exprimée à l’instant de leur séparation la plus profonde, dans la mort, abandonnée et maudite, de Jésus en croix... On trouve dans cet événement entre Jésus et son Père la communion dans la séparation et la séparation dans la communion” (DC 281).⁶

Nous concluons cette présentation de la pensée de Moltmann sur la crucifixion en tant qu’événement trinitaire avec une citation relativement longue, mais qui nous sera hautement utile pour l’évaluation de cette pensée.

“Si l’on comprend la croix de Jésus comme événement de Dieu, c’est-à-dire comme événement entre Jésus et son Dieu et Père, on est contraint de parler d’une manière trinitaire du Père et de l’Esprit. (...) Le contenu de la doctrine de la Trinité est la croix du Christ. La forme du Crucifié est la Trinité. Qu’est-ce alors que le salut ? C’est seulement quand toute perte, quand l’abandon de Dieu, la mort absolue, la malédiction sans fin, la damnation et l’engloutissement dans le néant se trouvent en Dieu même, que la communion avec ce Dieu est le salut éternel, la joie sans fin, l’élection irrévocable et la vie divine. La “division” en Dieu doit contenir en elle toute la révolte de l’histoire. En elle on doit reconnaître le rejet, la malédiction et le néant définitif eux-mêmes. Entre le Père et le Fils se dresse la croix dans toute la rigueur de la dérélition. Si l’on caractérise la vie intérieure, trinitaire, de Dieu comme “l’histoire de Dieu” (Hegel), cette histoire de Dieu contient en elle-même l’abîme total de l’abandon de Dieu, de la mort absolue et du Non-Dieu. “Nemo contra Deum nisi Deus ipse”. Parce que dans l’histoire entre le Père et le Fils à la croix du Golgotha cette mort-là a eu lieu, l’Esprit de vie, d’amour et d’élection en procède pour le salut. L’“histoire” concrète “de Dieu” à la mort en croix de Jésus au Golgotha a donc en elle tous les abîmes et toutes les profondeurs de l’histoire humaine et peut donc être comprise comme l’histoire de l’histoire. Toute histoire humaine, si profondément déterminée qu’elle soit par la faute et la mort, est passée dans cette “histoire de Dieu”, c’est-à-dire dans la Trinité, et elle est intégrée dans l’avenir de “l’histoire de Dieu”. Il n’y a pas de souffrance qui ne soit devenue souffrance de Dieu dans cette histoire de Dieu, il n’y a pas de mort qui ne soit devenue mort de Dieu dans cette histoire du Golgotha. Il n’y a donc non plus pas de vie, pas de bonheur et pas de

⁶ Jüngel est plus réticent sur ce point. Il ne parle ni d’aliénation, ni d’incompréhension ni de révolte entre le Père et le Fils. Il ne parle que de leur face à face et souligne au contraire que le Père et le Fils restent en relation à la croix (par l’Esprit) : “Dieu reste un jusque dans le face à face de la mort” (*im tödlichen Gegenüber* ; GGW 504). Cependant, il ne s’étend pas sur ce point.

joie qui ne soient intégrés par leur histoire dans la vie éternelle, dans la joie éternelle de Dieu. Penser "Dieu dans l'histoire" conduit toujours au théisme et à l'athéisme. Penser "l'histoire en Dieu" conduit au-delà : dans la nouvelle création et la théopoïésis (divinisation). Mais "penser l'histoire de Dieu", c'est d'abord comprendre l'être humain comme participant à la passion et à la mort du Christ et, j'entends, l'être humain total avec toutes ses apories et tous ses aspects inquiétants." (DC, 283-85).

4. Aspects positifs chez Moltmann et Jüngel

Les deux ouvrages sont manifestement écrits en un temps où les chrétiens sont aux prises avec la dure réalité de la souffrance et de la mort de l'humanité. Face à la misère, au désespoir, au besoin et à la mort partout dans le monde, il devient désespérément urgent de crier à Dieu — en particulier s'il est un Dieu d'amour. Où donc est Dieu, si les hommes souffrent ainsi ? Moltmann cite ce que raconte un survivant d'Auschwitz : il s'agit de SS qui "pendirent deux Juifs et un adolescent devant les hommes du camp rassemblés. Les hommes moururent rapidement, l'agonie de l'adolescent dura une demi-heure. 'Où est Dieu ? Où est-il ?' demanda quelqu'un derrière moi. Comme l'adolescent se débattait encore au bout de la corde, j'entendis l'homme appeler à nouveau : 'Où est Dieu maintenant ?' Et j'entendis une voix répondre en moi : 'Où est-il ? Il est ici... Il est pendu au gibet...'" (DC 319).

En fait, tant l'objectif de Moltmann que celui de Jüngel, c'est de trouver une relation entre Dieu, la souffrance et la mort. Pour cela, ils se concentrent entièrement sur la croix. Loin d'être indifférent à la mort ou d'en rester distant, Dieu se tient au cœur de la mort et de la souffrance lorsqu'arrive l'heure de son auto-révélation finale et radicale : la croix. Par la crucifixion, Dieu s'est irrévocablement livré et identifié à la douleur et à la mort, se dé-finissant lui-même à partir de là. Lorsque nous parlons de Dieu, nous ne pouvons le faire qu'à partir de la croix, avec toutes les peines, l'abandon et l'angoisse mortelle qui lui sont associées. En fait, Dieu ne s'est pas simplement impliqué dans la souffrance et la mort en souffrant et mourant en son Fils — pour se libérer ensuite de la souffrance et de la mort en ressuscitant. Plus radicalement, Dieu n'entre pas partiellement dans notre souffrance et notre mort (en tant que Dieu le Fils), ni temporairement (pour trois jours) : au contraire, il assume notre propre mort et souffrance en lui-même, dans sa propre histoire, au lieu précis de son auto-révélation et de sa détermination radicales et finales : la croix. Dès lors, Dieu est irrévocablement révélé et déterminé comme un Dieu souffrant et mourant. De plus, sa détermination et sa révélation totales, c'est le Fils qui meurt, le Père qui souffre la douleur de la mort de son Fils, et l'Esprit qui est *ici* engendré

— par cette souffrance et cette mort en Dieu — pour justifier le pécheur.

Ceci explique pourquoi Jüngel met un accent important sur le fait que l'être de Dieu, c'est aussi son existence (c'est-à-dire l'événement de la croix), et pourquoi Moltmann et Jüngel voient une corrélation directe entre la Trinité économique et la Trinité immanente. C'est aussi la raison qui pousse Moltmann à définir l'histoire de la croix comme l'histoire de l'histoire de telle façon que ce n'est plus Dieu qui partage *notre* souffrance et *notre* mort (comme s'il était normalement extérieur à elles en ne s'y impliquant qu'à certaines occasions) ; au contraire, la souffrance et la mort sont *son* histoire, et c'est *nous* qui, parfois (lorsque nous souffrons ou mourons), partageons son histoire, dans laquelle sont intégrées souffrances, mort, larmes et révoltes.

La valeur et le sens irréfutables d'une telle conception, c'est d'écarter toute trace de désengagement et d'indifférence en Dieu. On comprend maintenant pourquoi Moltmann et Jüngel s'opposent souvent si profondément au concept métaphysique traditionnel de Dieu.⁷ Pour eux, tout se joue à la croix, conçue comme l'histoire même de Dieu. Leurs tentatives de penser comme une unité les deux doctrines cardinales de la foi chrétienne — la croix et la Trinité — témoignent qu'ils ne croient pouvoir parler significativement de Dieu dans un monde rempli d'anarchie et de mort que si l'on arrive à le définir tout entier à partir de la croix — c'est-à-dire en termes de souffrances et de mort.

Dans ce sens, "le Dieu crucifié" et "la mort de Dieu" ont une signification très grande. Ils expriment Dieu en fonction des problèmes majeurs de notre époque, attestant son engagement irrévocable en faveur des besoins de ce monde. Il s'agit d'une redéfinition du message biblique : Dieu est amour.

Néanmoins, j'ai certaines réserves importantes à l'égard du sens que Moltmann et Jüngel donnent aux concepts de "Dieu crucifié" et de "mort de Dieu". Mais je voudrais d'abord traiter la critique réformée plus traditionnelle selon laquelle on ne saurait parler de la mort de Dieu car Dieu ne peut pas mourir. En passant, il faut noter que le concept de "Dieu crucifié" semble un peu plus acceptable dans les cercles où la divinité du Christ est reconnue — du moins dans le sens que le Christ a conservé sa nature divine (toute sa personne !) pendant la crucifixion. La question qui reste, c'est de pouvoir interpréter comment la nature divine est impliquée dans la croix et la mort du Christ. Cependant, cette ligne de pensée n'intéresse ni Moltmann, ni Jüngel. Moltmann en particulier, insiste fréquemment pour que la mort du Christ ne soit pas interprétée selon ses deux natures, mais selon les trois personnes de la Trinité.

⁷ Cf. *GGW* XII, 49-50, 167-169, 192-193, 200-204, 248-249, 262, 269, 275-276, 304, 381-383, 511, 543 ; DC, chap. 6.

De toute manière, l'objection traditionnelle au terme "mort de Dieu" autorise un examen plus approfondi. La conviction que Dieu ne peut pas mourir s'enracine habituellement dans l'idée que Dieu ne peut pas souffrir, idée qui dérive à son tour d'un concept métaphysique de Dieu : Dieu immuable, abstrait, auto-suffisant, pur acte et être éternel. Cette définition conduit à la méfiance envers les anthropomorphismes — utilisés couramment dans la Bible pour parler de Dieu — au point d'en faire de simples concessions à notre incapacité de comprendre Dieu tel qu'il est vraiment, cependant que le théologien chevronné n'aurait aucune peine à exprimer Dieu exactement comme il est, en termes grecs rigides — immobile, immuable, etc. On se demande pourquoi les auteurs bibliques n'ont pas simplement évité les anthropomorphismes pour les remplacer par des termes métaphysiques, si ceux-ci décrivent mieux la nature réelle de Dieu.

Mais en recourant à la panoplie des armes métaphysiques grecques pour combattre la pensée que Dieu peut mourir, on n'est guère crédible, ni fidèle à la Bible. Ainsi donc, un grand mérite de Jüngel est de revaloriser les anthropomorphismes en maintenant qu'ils sont la façon biblique appropriée de parler de Dieu (contrairement à l'abus de leur emploi dogmatique ou symbolique).⁸ Quiconque nie que Dieu puisse mourir doit se demander si c'est parce qu'il a de la peine à concevoir un Dieu vivant qui prend soin de l'homme et s'implique dans l'histoire humaine. Même à l'intérieur de la doctrine des deux natures du Christ, il est impossible que toutes les références néo-testamentaires à la passion et à la mort du Christ se limitent à sa nature humaine. Indéniablement, les auteurs bibliques n'ont pas prêché le Christ ainsi. Cependant, ces critiques ne s'appliquent qu'à certaines objections contre le terme "mort de Dieu". Nous nous occuperons d'autres objections semblables en temps utile.

Le mérite de Moltmann et de Jüngel dans leur présentation du Dieu crucifié et de la mort de Dieu, c'est de prendre la peine d'exprimer l'engagement réel de Dieu dans l'histoire de souffrance et de mort de notre monde. Contrairement à la doctrine métaphysique qui décrit la "majesté" et l'"exaltation" de Dieu de telle façon que l'homme reste isolé dans ses besoins, ils suivent la piste biblique d'un Dieu dont la majesté est d'autant plus grande qu'il est humble et fait cause commune avec les besoins de l'homme (entre autres : *DC* 232 s.).

5. Peut-on parler du Dieu crucifié ?

Il ressort de ce qui précède que la signification du Dieu crucifié est sujette à diverses interprétations dont va dépendre la réponse

⁸ Cf. *GGW* 352-354, 383, 405-408. Cf. A. König, *Here I Am ! A Believer's Reflection*, Part I : On God, chap. 2.

à cette question. L'expression "le Dieu crucifié" peut s'enraciner dans la conviction que Jésus est vraiment Dieu, ce qui signifie soit qu'il avait une nature divine (sans oublier la nature humaine, bien sûr), soit — plus fonctionnellement — qu'il était réellement la révélation de Dieu. Dans les deux cas, on parle de Dieu crucifié par réaction contre le docétisme : après tout, Dieu s'est réellement impliqué dans le ministère et la crucifixion du Christ. Face à la doctrine d'un Dieu indifférent, on peut aussi parler du Dieu crucifié pour affirmer que Dieu peut vraiment souffrir et, donc, que la seconde personne de la divine Trinité a réellement souffert sur la croix. Dans ce cas, l'expression "le Dieu crucifié" serait une réaction contre la doctrine d'un Dieu indifférent. Elle servirait d'argument en faveur du message biblique : dans son offrande d'amour en notre faveur, Dieu n'a pas esquivé la croix, mais il a été vraiment jusqu'au bout. A la lumière de l'argument classique (Jésus-Christ devait être Dieu (divin) s'il voulait vraiment pouvoir nous sauver), la notion de "Dieu crucifié" conviendrait bien à la théologie évangélique.

Mais Moltmann, aussi bien que Jüngel, en disent davantage. La question est de savoir si nous pouvons parler du Dieu crucifié dans leur sens. Selon eux, Dieu s'est identifié avec le Christ *crucifié* — non simplement le Christ, mais le Christ en tant que crucifié — et s'est défini par lui. Cette thèse est inextricablement liée au concept de mort de Dieu. Moltmann et Jüngel font face au défi de rendre Dieu crédible et pertinent dans un monde de souffrance et de mort. Tous deux décident donc de parler de Dieu à partir de la crucifixion et de la mort du Christ, afin de démontrer l'engagement radical et définitif de Dieu dans la souffrance et la mort du monde. Ils le font en partie par réaction à la doctrine métaphysique d'un Dieu immuable, indifférent et abstrait, parce qu'il n'est pas possible de proclamer un tel Dieu de façon crédible au sein de la souffrance terrible de notre monde. Même si cette définition et cette identification radicales de Dieu en termes de mort et de souffrance de Jésus-Christ ne "justifient" pas Dieu selon le problème traditionnel de la théodicée, elles démontrent au moins de façon convaincante son engagement dans cette souffrance et détrourent l'image très répandue d'un Dieu qui se tient à l'écart des souffrances, ou les tolère en vue d'un "dessein plus élevé". Dieu, en s'identifiant au Christ crucifié, a prouvé sans détour son "humanité".

Le but de Moltmann et de Jüngel est certainement acceptable, mais l'atteignent-ils de la bonne manière ? Dans sa recension du livre de Jüngel, H. Berkhof soutient à bon droit qu'il ne voit rien dans le Nouveau Testament qui ressemble au concept de "Dieu crucifié".⁹

⁹ *NedThT* 33 (1979), p. 156.

Il y a deux problèmes concernant cette manière de parler du Dieu crucifié. D'abord, la Bible ne parle pas de Jésus en ces termes ; ensuite, elle ne concentre pas la révélation et l'identité de Dieu sur la croix de manière si exclusive. En traitant de ces problèmes, nous remarquerons aussi l'absence étonnante d'exégèse et de théologie biblique explicite dans les deux ouvrages de Moltmann et de Jüngel. Nous soulignons ce manque, puisqu'on est obligé de se demander si la théologie systématique peut être menée comme elle l'est, surtout chez Jüngel : abstraitement et philosophiquement.¹

Premier problème : la Bible ne contient aucune référence au Dieu crucifié. Ce n'est bien sûr pas un argument définitif contre l'emploi du terme. Les théologiens se servent souvent de concepts qui n'apparaissent pas dans la Bible, ce qui se justifie s'il s'agit de reformulations actuelles qui reflètent fidèlement le message biblique (cf. l'usage au 4^e s. du terme *homoousios*, en relation avec la doctrine de la Trinité). Cependant, je ne suis pas persuadé que ce soit le cas pour l'expression "le Dieu crucifié" dans la pensée de Moltmann et de Jüngel. Ceux-ci se réfèrent à Jésus simplement comme à "Dieu" (surtout en ce qui concerne la crucifixion). Le Nouveau Testament ne manifeste pas cette tendance, ni en rapport avec la croix, ni en général. Il y a plutôt une tendance constante à différencier Jésus et le Père, de telle sorte que le concept Dieu s'applique spécifiquement au Père.² Cette distinction frappe d'autant plus que partout dans le Nouveau Testament, Jésus est décrit en étroite relation avec Dieu.

Cette différenciation constante entre le Christ et le Père dérive de la structure de l'Évangile : c'est Dieu qui envoie son Fils pour sauver le monde. Dans ce but-là, le Fils se place entre Dieu et le monde ; il est le médiateur. Dès lors, l'appeler simplement Dieu semble relever d'une mécompréhension de sa position unique entre l'homme et Dieu.

Bien sûr, cela ne veut pas dire que la crucifixion de Jésus ne nous apprend rien sur Dieu — au contraire ! Là n'est pas le problème ; ce qui nous préoccupe, et que nous réfutons, c'est la totale identification de Dieu avec Jésus crucifié (ou avec la crucifixion de Jésus) qui sous-tend la pensée de Moltmann et de Jüngel. Les références de Moltmann (DC 176, 177) à "la *stasis* (dissension) en Dieu" définie comme "Dieu contre Dieu", "inimitié entre Dieu et Dieu", à la croix qui "sépare Dieu de Dieu", à la "communion entre Dieu et Dieu" et au "procès théologique entre

¹ Cf. la mise en garde de H.G. Fritzsche dans la *Theologische Literaturzeitung* 103 (1978), col. 896-897.

² Ceci ne met nullement en doute la divinité de Jésus. Cependant, les auteurs du Nouveau Testament expriment rarement sa divinité par le terme "Dieu" ; ils préfèrent le titre de "Seigneur".

Dieu et Dieu” ne s'accordent pas avec la différenciation du Nouveau Testament entre Dieu le Père et Dieu le Fils.³

Le second problème, c'est la concentration exclusive sur la crucifixion dans la doctrine de Dieu de Moltmann et de Jüngel. Ce problème est double : quelle est la signification de la résurrection de Jésus-Christ et quelle est la valeur de l'histoire entre Dieu et Israël *avant* le Christ ?

Naturellement, la concentration exclusive sur la croix repousse la résurrection à l'arrière-plan. Il est remarquable que, malgré leur théologie biblique insuffisante (sans parler de l'exégèse), Moltmann et Jüngel essaient tout de même de justifier leur approche unilatérale en fonction de certains textes. Dans un précédent article sur la mort de Dieu,⁴ Jüngel affirme que la divinité de Dieu (*Gottes Gottsein*) doit être comprise à partir de la mort de Jésus. Pour cela, il prétend trouver certaines indications théologiques de base dans le Nouveau Testament (il en cite quatre : 1 Co 1, 17 — 2, 5 ; Rm 1, 3-4 ; Jn 17, 1 ; Mc 15, 34-39). En 1 Co, Paul veut connaître et proclamer le Christ ressuscité qui se tient auprès de Dieu uniquement comme le crucifié, et il interprète l'Évangile comme la “parole de la croix”. Bien que Jüngel admette que l'intention de Paul est d'abord sotériologique, il maintient qu'en plus nous devons découvrir Dieu lui-même en Jésus crucifié, en tant que celui qui définit sa divinité à partir d'un homme mort, et, par conséquent, qui définit aussi cet homme mort comme le Fils de Dieu. Il cite Rm 1, 4 pour appuyer la thèse que Dieu définit Jésus mort comme le Fils de Dieu, son Fils vivant.

Je trouve spécieux cet usage de Rm 1, 4. Ce texte ne proclame pas la crucifixion du Christ, mais sa *résurrection* et il n'annonce pas le Christ mort. Après tout, ce verset dit de Jésus : “selon l'Esprit Saint, il a été manifesté Fils de Dieu avec puissance quand il a été ressuscité d'entre les morts.” Dieu ne se définit donc pas à partir d'un homme mort, pas plus qu'il ne définit un homme mort comme son Fils (ce que Jüngel affirme). De plus, il n'y a pas de raison d'inférer du reste du message de Paul sur le Christ crucifié, ou de sa définition de l'Évangile comme “parole de la croix”, que l'être de Dieu doit se définir uniquement à partir du Christ crucifié. A cet égard, Moltmann et Jüngel font preuve d'une certaine obstination dans leur identification unilatérale de Dieu avec le Christ crucifié.

Comme nous l'avons dit, la résurrection est reléguée à l'arrière-plan dans leurs deux ouvrages. On pourrait soutenir que dans sa *Théologie de l'espérance*, Moltmann a traité en détail de

³ C'est moi qui souligne. Cf. A. Schmied, “Gotteslehre als trinitarische Kreuzestheologie”, in : *Théologie der Gegenwart in Auswahl* 16 (1973), p. 250.

⁴ “Vom Tod des lebendigen Gottes”, *op. cit.*, p. 119. Pour ce qui suit, cf. p. 117-118.

la résurrection. Mais le problème demeure de savoir si la relation qui existe entre la croix et la résurrection dans le Nouveau Testament est telle qu'un théologien puisse développer la signification de la résurrection dans un ouvrage sans faire allusion, ou presque, à la croix, puis l'inverse dans le suivant. Dans le Nouveau Testament, les deux sont inextricablement liées et de façon précise : la résurrection du crucifié est chantée comme l'œuvre de Dieu, dès le début, alors que la croix est d'abord attribuée aux Juifs (cf. la prédication primitive de Pierre, dans les Actes, où cela revient souvent : *Vous l'avez livré en le faisant crucifier... mais Dieu l'a ressuscité.* Ac 2, 23.24 ; 3, 15 ; 4, 10 ; 5, 30.31) ; la portée sotériologique de la croix n'est reconnue que plus tard. Dans la prédication de Paul, Dieu n'est pas "celui qui a crucifié Christ", mais celui "qui l'a ressuscité d'entre les morts" (Ga 1, 1 ; cf. aussi Rm 4, 24 ; 8, 11 ; 2 Co 4, 14 ; Col 2, 12 et 1 Th 1, 10). Dans ses écrits, Paul se sert de cette expression comme d'un nom pour Dieu. Bien que ce soit lui qui ait le plus travaillé la portée *sotériologique* de la croix,⁵ la relation entre la croix et la résurrection demeure telle que Dieu démontre sa divinité de manière spécifique par la résurrection. Ce que signifie Jésus-Christ — y compris sa crucifixion — dépend donc de la résurrection. Chez Moltmann et Jüngel, la manière dont la croix et la mort du Christ repoussent la résurrection à l'arrière-plan ne se justifie pas en termes de théologie biblique.

En fait, on s'étonne de voir combien, dans la pensée de Jüngel, la croix en particulier usurpe constamment la fonction remplie par la résurrection dans le Nouveau Testament.⁶ On nous dit que l'abandon de Jésus sur la croix est l'acte originaire de Dieu (*Gottes ureigenstes Werk*) ; que le *grand cri* que Jésus poussa est la voix et la parole de Dieu ; que la foi en la résurrection est en fait foi au crucifié *en tant que* Fils de Dieu ou, plus spécifiquement, foi au Fils de Dieu *en tant que* Jésus de Nazareth crucifié ; et que l'identification de Dieu avec Jésus (sur la croix) est la genèse de la foi chrétienne (GGW 496). Ainsi, la véritable signification de la mort de Dieu, c'est d'être "l'annonce de l'auto-détermination originelle de Dieu à être amour... A la croix de Jésus, Dieu s'est défini lui-même comme amour. Dieu *est* amour (1 Jn 14, 8)" (GGW 298).

Cette argumentation est typique de Jüngel, et démontre indubitablement qu'il passe à côté du véritable sens de la *résurrection*. Lorsqu'il mentionne le Jésus ressuscité, ou le message de la résurrection, ce n'est en général guère plus qu'une interprétation de la croix.

⁵ Cf. C.H. Dodd, *La prédication apostolique et ses développements*, Paris, 1964.

⁶ Cf. GGW 120-121, 134, 295-299, 471, 478, 499 et 525.

Plus loin, nous nous occuperons de la manière particulière dont Dieu surmonte la mort et le néant (en leur assignant une place dans sa propre existence). Mais au vu de ce qui précède, il ne semble pas possible d'accepter chez Jüngel l'usage de l'expression "le Dieu crucifié", parce que la croix et la mort de Jésus sont traitées de façon exclusive, à savoir en mettant de côté la résurrection, en tant que révélation et auto-détermination de Dieu.

La pensée de Moltmann et de Jüngel est encore compliquée par le sens permanent, presque statique et éternel, dont ils auréolent la croix. Dans le Nouveau Testament, la croix est un événement unique, *suivi* par la résurrection. Ensuite, Jésus *vit* et règne à la droite du Père. Il vit maintenant pour toujours et à jamais. Le fait que Paul choisisse de le proclamer en tant que *crucifié* ne signifie pas qu'il reste pendu à la croix, mais qu'il a été, une fois, crucifié et que maintenant, le Jésus crucifié est le Seigneur *ressuscité* et *vivant*. Moltmann et Jüngel laissent apparaître qu'à la crucifixion, le temps s'est comme arrêté, comme si le Christ était cloué à la croix pour toute éternité,⁷ devenant ainsi le lieu permanent où l'identité de Dieu peut être découverte. L'historicité de la croix est en danger d'être remplacée par une idée universellement valable : le Dieu crucifié.

Le second problème que pose la concentration exclusive sur la crucifixion, c'est le sens de l'histoire de Dieu et d'Israël *avant* le Christ. L'Ancien Testament figure étonnamment peu chez Jüngel.⁸ Quelques fois, il est mentionné, mais son rôle est négligeable. Si nous entendons constamment parler de la révélation exclusive en Jésus-Christ, quel sens a donc l'Ancien Testament ? Ainsi, lorsque Jüngel discute la signification de la doctrine de la Trinité, il l'appelle le sommaire de l'histoire de Jésus-Christ dans lequel l'histoire de Dieu s'exprime en vérité. L'être de Dieu ne peut être raconté comme histoire qu'à partir de cette vérité. Sans la doctrine de la Trinité, "on raconte au nom de Dieu l'histoire d'un autre ou, au mieux, des histoires *à propos* de Dieu". Ce qui revient, selon Jüngel, à passer à côté de Dieu et de l'homme (GGW 472). Mais qu'en est-il de l'histoire de Dieu avec Israël ?

Ailleurs, Jüngel déclare : "Ce n'est qu'en Dieu le Fils que Dieu s'est exprimé d'une manière qui nous permette à notre tour de parler de lui" (GGW 530). A nouveau, qu'en est-il de l'histoire

⁷ Cf. H.H. Miskotte, "Het lijden is in God", *Rondom het woord* 15/4 (1973), p. 45 et 47 (recension du *Dieu crucifié* de Moltmann, traduite en allemand dans *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der gekreuzigte Gott'*, éd. par M. Welker, Munich, 1979, p. 74-93, ici p. 89 et 92).

⁸ Dans sa recension du *Dieu crucifié*, H.H. Miskotte écrit : "Si étrange que cela puisse paraître, la réflexion de Moltmann a quelque chose d'anhistorique, dans la mesure où il oublie l'histoire de l'alliance du Dieu d'Israël. L'histoire de Jahvé et d'Israël semble n'avoir aucune importance" (*art. cit.*, p. 46 ; trad. p. 91).

d'Israël ? Que nous apportent les quelque mille pages de l'Ancien Testament ? Ne montrent-elles pas que les prophètes pouvaient parler de Dieu ?

En conclusion, nous maintenons que l'on ne peut rien dire de sensé à propos de la crucifixion et de la mort de Jésus-Christ, si ce n'est à la lumière de la *résurrection* et du Dieu d'Israël. Une connaissance vitale de Dieu révélée par la crucifixion serait inaccessible et incompréhensible si le Dieu d'Israël n'avait ressuscité Jésus d'entre les morts. Les évangiles et les épîtres ont été écrits après la résurrection, pas après la crucifixion. La vie et la signification de Jésus ont été décrites et proclamées, non pas à la lumière de la crucifixion, mais à celle de la résurrection. Christ n'est pas un mort, "il est le commencement, le Premier-né d'entre les morts" (Col 1, 18). Jésus est identifié comme le Fils de Dieu, non par sa mort, mais par "sa résurrection d'entre les morts" (Rm 1, 4). De même, Dieu n'est pas défini par le Jésus mort, mais par le Jésus qui *a été* crucifié et qui est, maintenant, vivant : "Je suis... le Vivant ; je fus mort, et voici, je suis vivant, pour les siècles des siècles". (Ap 1, 17-18).

6. Peut-on parler de la mort de (ou en) Dieu ?

Après le concept de "Dieu crucifié", il nous faut examiner maintenant celui de "mort de Dieu". Moltmann pense qu'il faut plutôt parler de mort *en* Dieu. L'expression "mort *de* Dieu" est trop simpliste, pas assez nuancée. Jüngel ne partage pas cette réserve, mais dans sa pensée aussi, Dieu finit par intégrer la mort *en* lui-même. Moltmann affirme en plus que, par la mort du Christ, Dieu assume en lui-même toute l'histoire de la souffrance, de l'affliction et de la mort. Le résultat, c'est que l'homme est proche de Dieu. "Le Dieu humain rencontré dans le Crucifié divinise (*théosis*) réellement l'homme" (DC 323).

Il n'est pas facile de voir quelle signification positive Moltmann met à cela. Après tout, le message de l'Évangile nous dit que Dieu *fait* quelque chose à propos de la souffrance, de l'affliction et de la mort. Cela revient-il à dire qu'il les assume dans sa propre vie de telle sorte que c'est *nous* qui en souffrons *avec lui* ? Un homme qui se joint à un mendiant, s'il devient mendiant lui-même et l'accompagne sur sa route, peut diminuer la solitude du mendiant, mais il ne résoud pas vraiment son problème. Mais si le père du nouveau venu était roi, et qu'il aime son fils, alors tout peut changer ! Voilà l'Évangile, je pense ! Reste à savoir si, et comment, Jüngel et Moltmann développent cela.

Que signifient ces mots de Moltmann ? "Qu'est-ce alors que le salut ? C'est seulement quand toute perte, quand l'abandon de Dieu, la mort absolue, la malédiction sans fin, la damnation et l'engloutissement dans le néant se trouvent en Dieu même, que la communion avec ce Dieu est le salut éternel, la joie sans fin, l'élection irrévocable et la vie divine. La 'division' en Dieu doit

contenir en elle toute la révolte de l'histoire" (DC 284). Si les besoins, l'affliction et la mort sont intégrés en Dieu, on pourrait plutôt maintenir que la communion avec Dieu, c'est la perte. La souffrance et la mort, à moins que l'on spécifie clairement ce que Dieu fait de la perte, de l'affliction et de la mort. Un peu plus loin, à la même page, Moltmann écrit : "Toute histoire humaine, si profondément déterminée qu'elle soit par la faute et la mort, est passée dans cette 'histoire de Dieu', c'est-à-dire dans la Trinité, et est intégrée dans l'avenir de 'l'histoire de Dieu'. Il n'y a pas de souffrance qui ne soit devenue souffrance de Dieu dans cette histoire de Dieu... Il n'y a *donc* pas non plus de vie, pas de bonheur et pas de joie qui ne soient intégrés par leur histoire dans la vie éternelle, dans la joie éternelle de Dieu." Quel est le sens de ce *donc* que j'ai souligné, et du reste de la phrase ? Si Dieu a intégré la souffrance dans son histoire au Golgotha, où l'a-t-il fait pour la joie ? Et comment la joie et la souffrance coexistent-elles dans son histoire ? La référence rapide à la 'divinisation' (deux paragraphes plus haut) a-t-elle quelque chose à y voir ? Où et comment cela arrive-t-il ? Qu'est-ce que cela signifie ?

A ce sujet, Moltmann en appellerait peut-être aux dernières lignes de son chapitre 6. Deux points importants y apparaissent. Le premier, c'est l'idée nouvelle d'une *fin* de l'histoire trinitaire. Comme nous l'avons remarqué, il affirme que la croix est le *commencement* de l'histoire trinitaire. Mais ici, il se réfère aussi à ce moment où le Fils remettra le Royaume à son Père comme la "*consommation* de l'histoire trinitaire de Dieu et la fin de l'histoire du monde" (DC 324 ; c'est moi qui souligne). Le second point important, c'est qu'en assumant Auschwitz en lui, avec la somme de souffrances et de morts que cela représente, Dieu ne justifie pas Auschwitz, car "ce n'est qu'avec la résurrection des morts, ... avec la guérison des désespérés, ... avec l'anéantissement de la mort... qu'alors Dieu transformera sa douleur en joie éternelle". Une nouvelle approche du problème devient alors possible : une perspective d'avenir est ouverte. La souffrance et la joie ne coexistent pas simplement en Dieu. *Maintenant* Dieu souffre et pleure, mais tout changera avec la résurrection des morts. *Alors* l'affliction de Dieu se muera en joie. Ainsi, continue Moltmann, nous expérimenterons "la victoire sur l'histoire des souffrances de l'humanité et l'accomplissement de l'histoire de ses espérances". Le modèle sous-jacent à cela est évidemment une sorte d'histoire du salut : Dieu a assumé en lui notre souffrance de *maintenant* de sorte qu'avec le *retour du Christ* il puisse mettre fin à la souffrance et la transformer en joie. Cependant, nous butons immédiatement à nouveau sur le problème de la phrase qui suit juste après : "Dieu à Auschwitz et Auschwitz dans le Dieu crucifié, c'est le fondement d'une espérance réelle..." Moltmann renonce-t-il au modèle suggéré quelques lignes plus haut ? Ou cette étrange idée que Dieu a intégré en son histoire la souffrance et

la mort signifie-t-elle tout bonnement que Dieu changera la souffrance en joie, qu'il vaincra la mort au retour du Christ et, en même temps, que Dieu n'est pas indifférent à notre souffrance et à notre mort, mais qu'il s'implique entièrement pour les combattre et les vaincre ?

Je ne suis pas sûr d'avoir bien compris la fin de ce chapitre 6. Il introduit de toute façon une opinion qui semble étrange et périphérique par rapport au développement général. C'est probablement une indication que *le Dieu crucifié* et la *Théologie de l'espérance* sont à peu près sans relation et n'ont jamais été réellement intégrés l'un à l'autre. Dans sa recension, H. Berkhof le formule un peu différemment, disant que *le Dieu crucifié* "se veut un complément à la *Théologie de l'espérance*... Je veux bien les appeler complémentaires, mais alors au sens que le principe de la complémentarité a en sciences naturelles, à savoir : points de vue incompatibles pour l'observateur".⁹ La question reste ouverte de savoir si ce manque d'unité entre *le Dieu crucifié* et la *Théologie de l'espérance* correspond à la polarité des pensées de Hegel et de Bloch.

A la lumière de ce qui précède, je ne puis offrir une réponse définitive à la question de savoir si l'on peut parler de mort de (ou en) Dieu au sens de Moltmann. Je ne suis en effet pas sûr du sens qu'il y met lui-même. Si ce qu'il veut dire c'est simplement l'authentique engagement de Dieu dans la souffrance et la mort de ce monde, alors je crois qu'il est dans son droit. Néanmoins, comme de nombreux auteurs l'ont remarqué, le doute plane sur la maniabilité du sens qui est attaché à cette expression dans les parties principales du développement de Moltmann.¹ Pour terminer, je poserai la question suivante : comment est-il possible de ne faire virtuellement aucune mention du péché et de la justification dans une étude approfondie de la croix ?²

L'argumentation de Jüngel est un peu différente. Fidèle à son héritage bultmannien, il est moins concerné par l'*histoire*. Sa préoccupation constante reste l'*individu* et ses besoins. L'identification de Dieu avec la caducité signifie en particulier qu'il intègre la mort et le néant en lui-même.³ Ainsi, Dieu change la mort. Elle devient un bienfait pour nous en ceci que, par la mort, Dieu

⁹ *Art. cit.*, *NedThT* 27 (1973), p. 190 (c'est moi qui souligne).

¹ H.H. Miskotte et J.T. Bakker en particulier ont exprimé de sérieuses réserves à cet égard. Cf. H.H. Miskotte, *art. cit.* ; J.T. Bakker, "Een Nieuwe Theologia Crucis", *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 37 (1973), p. 147-156, part. p. 153-156.

² Cf. U. Asendorf, "Eschatologia crucis ?", *Theologische Beiträge* 4 (1973), p. 161-162.

³ Dans l'article "Vom Tod des lebendigen Gottes", entre autres, la mort est le thème principal, alors que dans les pages 293-298 de *GGW*, c'est du néant qu'il est question. Cependant, il n'y a pas de différence profonde entre les deux lignes de réflexion.

nous prend dans son existence. Depuis Christ, par conséquent, il est possible de se réjouir de la mort. Tout comme la vie est vie de Dieu, la mort est devenue sa mort (*ein Gottesphänomen*, GGW 499).

Manifestement la résurrection du Christ et notre résurrection ne jouent pas de rôle important dans cette pensée. Jüngel considère la résurrection comme une interprétation de la mort du Christ, telle que décrite ci-dessus. Selon lui, il semblerait que le Christ n'est pas *d'abord* mort, *puis* ressuscité d'entre les morts. Au contraire, ce que Jüngel appelle "résurrection", c'est la façon dont Dieu s'occupe de la mort au travers de la mort de Jésus. Les hommes ne ressuscitent pas non plus au retour du Christ : la façon dont ils meurent — en passant dans l'être de Dieu — peut être interprétée comme "résurrection". Il est dès lors évident que Jüngel réinterprète la résurrection beaucoup plus que Moltmann dans sa *Théologie de l'espérance*.

Est-ce que Jüngel a vraiment besoin du concept de résurrection ? Ou parvient-il à dire ce qu'il désire sans s'en servir ? Si la mort n'est que "le passage vers la vie éternelle" (et quels problèmes la théologie réformée n'a-t-elle pas causés avec cette étrange affirmation !), alors on n'a pas besoin du concept de résurrection. Dans ce cas, pourquoi Paul doit-il défendre la résurrection (comme un événement après, contre et plus grand que, la mort) si radicalement en 1 Co 15 où, de toute évidence, la résurrection ne joue pas simplement le rôle d'une interprétation de la mort ?

Un théologien est bien sûr autorisé à réinterpréter le message de la Bible. Mais arrivé à un certain point, il devrait dire ouvertement qu'une partie de ce message n'est plus, à son avis, recevable. Beaucoup de confusion serait ainsi évitée, et l'on ne serait plus obligé de "lire entre les lignes". Mais la vraie question quant à l'emploi de l'expression "mort de Dieu", c'est de savoir si l'on peut rendre compte de cette façon du message biblique concernant la victoire de Dieu sur la mort. Le mérite de Jüngel, c'est d'avoir mis en évidence ce combat contre la mort, dans lequel Dieu s'implique lui-même. Cela, Paul le souligne tout particulièrement. La mort est un ennemi, le plus grand ennemi qui reste à vaincre. C'est une puissance, l'une des puissances mauvaises qui tient ce monde en esclavage. Le péché aussi est un tel pouvoir. Pour comprendre les références de Paul au péché et à la mort en tant que puissances du mal, il faut rappeler le caractère double qu'elles ont pour lui. Le péché, ce sont les mauvaises actions de l'homme (ou les bonnes actions qu'il omet de faire) ; en même temps, c'est une puissance qui domine l'homme. De la même façon, la mort est un état — on meurt et *on est mort* — mais c'est aussi une puissance qui tient l'homme dans ses griffes. En fait, bien des aspects de la pensée de Jüngel sont très éclairants et originaux.⁴

⁴ Cf. son livre *Tod*, Stuttgart, 1971.

Néanmoins, sa vision de la manière dont Dieu conquiert la mort est spéciale. D'abord, il arrive à décrire cette victoire sans vraiment mentionner la résurrection — ce que nous avons vu. Ensuite, l'idée que Dieu transforme la mort en quelque chose de bien ne va pas de soi. Dans les cercles réformés traditionnels, les mots en eux-mêmes peuvent avoir une résonance familière. L'idée que la mort est un passage vers la vie éternelle est bien connue. Mais quoi qu'il en soit de ce concept réformé, ce n'est pas lui que Jüngel a en vue. Pour lui, la mort n'est pas tant un passage vers la vie qu'une entrée dans l'être de Dieu. Après tout, en faisant passer la mort dans son être, Dieu fait une place en lui pour l'homme. Par notre mort, nous sommes définitivement intégrés dans l'être de Dieu, le rendant ainsi différencié et temporel. Le théologien qui réfléchit dans le cadre d'une théologie de l'alliance n'acceptera pas facilement une telle unité entre Dieu et l'homme, face au message biblique du Dieu dont les enfants habiteront pour toujours devant lui sur une terre nouvelle (Ap 21-22).

La perspective biblique de la nouvelle humanité et de la nouvelle terre rend la pensée de Jüngel encore plus problématique. Dans l'Évangile, la victoire sur la mort fait partie d'une œuvre plus grande par laquelle Dieu crée non seulement une nouvelle humanité, mais de nouveaux cieux et une nouvelle terre. Cette dimension cosmique de l'Évangile est totalement perdue dans l'ouvrage de Jüngel. Son accent ne porte que sur Dieu et l'individu, ou sur l'individu dans sa relation avec son prochain, individuellement. Les exemples sont nombreux. Lorsqu'il explicite le titre de son livre, Dieu est pensé comme le mystère du monde de l'homme ("das Geheimnis der Welt des Menschen"; *GGW* 430). Ailleurs, nous lisons qu'être homme, c'est "laisser un autre exister pour moi" (*GGW* 243). A cet égard, je suis frappé par la manière dont il traite de la structure communautaire (*die sozietäre Struktur*) dans les paraboles et le comportement de Jésus. Immédiatement après l'avoir mentionnée, il continue : "Non pas que Jésus ait négligé l'individu pour favoriser un collectif ! Au contraire...". La discussion qui suit est tout entière une défense de l'individu et des relations individuelles dans le message de Jésus. La société en général et les structures communautaires ne sont plus mentionnées dans la suite (*GGW* 484-486). Ainsi, le mot "monde", dans le titre du livre de Jüngel, n'est jamais traité pour lui-même. La victoire sur le néant et la mort reste confinée à l'individu qui, par la mort, est intégré dans l'être de Dieu.

L'idée que Dieu intègre la mort en lui-même est aussi étrange. La théologie biblique suggère une séparation plutôt qu'une union entre Dieu et la mort. Intellectuellement, bien sûr, un grand problème reste posé : le Nouveau Testament décrit-il la consommation de l'histoire comme une séparation ou comme une grande synthèse ? Mais Jüngel devrait accepter que Hegel n'est pas un

apôtre, et que l'Évangile ne peut guère être exprimé en termes de thèse, d'antithèse et de synthèse. Dans la vision néo-testamentaire de l'avenir, les hommes révoltés demeurent *exclus* de Dieu et de sa gloire. L'idée qu'il doit intégrer en lui ses ennemis — mort, mal, enfer — est étrangère au Nouveau Testament. Le terme même — "détruire" — que Jüngel omet délibérément lorsqu'il traite de la victoire de Dieu sur le néant et la mort est une expression favorite de Paul dans ce contexte : "Ensuite viendra la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir *détruit* toute domination, toute autorité, toute puissance... Le dernier ennemi qui sera *détruit*, c'est la mort" (1 Co 15, 24-26).

Toute cette idée que Dieu prend en lui le néant par sa propre mort me paraît encore plus étrange. Je ne peux me défaire de l'impression que Jüngel, contrairement à bien des spécialistes de l'Ancien Testament, a attribué une consistance au *nihil* (rien) de la *creatio ex nihilo*, comme si Dieu s'était servi du néant pour en tirer quelque chose (GGW 293-306). Pourtant l'idée sous-jacente à la *creatio ex nihilo*, c'est simplement que lorsque Dieu a créé, il n'y avait rien, et "rien" ce n'est pas "quelque chose".

Ma dernière critique à Jüngel concerne sa définition de l'amour. Selon lui, "l'amour est l'unité de la vie et de la mort en faveur de la vie" (GGW 409, 438). A ce sujet, certains auteurs ont déjà exprimé diverses critiques, p. ex. sur l'analyse phénoménologique de l'amour de Jüngel.⁵ A mon avis, la relation entre l'amour et la mort devrait être décrite historiquement, quelque chose comme : "L'amour est tel que chaque fois qu'il rencontre la mort, il..." Mais la définition de Jüngel est anhistorique, donnant à la mort une permanence dans l'amour : "L'amour *est* l'*unité* de la vie et de la mort...". Cela implique, semble-t-il, que Dieu (qui est amour) a besoin de la mort d'une façon bien précise, non seulement pour se définir lui-même comme amour (par la mort de Jésus), mais aussi pour être amour dans sa vie trinitaire ("l'amour *est* l'*unité*..."). L'importance de l'Ancien Testament dans l'auto-détermination de Dieu en tant qu'amour reste liée à ce problème. Pourquoi Jüngel restreint-il l'auto-détermination de Dieu en tant qu'amour à la mort de Jésus ? Pourquoi néglige-t-il si totalement l'Ancien Testament ? A supposer que l'amour ait réellement besoin de la mort pour se déterminer, Dieu, dans l'Ancien Testament, est bien en relation avec certaines formes de mort : la souffrance, le rejet par son peuple.

Jüngel ne s'exprime-t-il pas trop radicalement ? Peut-être est-ce le cas de sa formulation sur l'unité de vie et de la mort en faveur de la vie qui définit l'amour. Mais il aurait été plus sûr d'affirmer que, par sa rencontre avec la mort, et par la bataille et la victoire contre elle, certaines facettes de l'amour sont apparues

⁵ Ainsi H. Berkhof dans *NedThT* 33 (1979), p. 156.

qui n'auraient pas été révélées autrement, ce qui est aussi vrai de la grâce. Dieu a toujours été un Dieu de grâce. Il ne l'est pas devenu à cause du péché. En un sens, on peut parler de la création comme d'une grâce. Mais le péché a révélé un nouvel aspect de la grâce (Dieu montrant sa faveur envers des créatures *rebelles* et qui *méritent* sa colère). Sans le péché, cela n'aurait peut-être pas été révélé.

Au lieu de cette méthode — celle de la théologie biblique — Jüngel s'engage dans une approche plus philosophique et phénoménologique. On peut se demander si cette analyse phénoménologique de l'amour n'est pas responsable de cette interprétation non historique de l'amour de Dieu. Tout compte fait, il est inacceptable d'accorder à la mort une place et une signification si cruciales dans la doctrine de Dieu. Il est également inacceptable que l'intégration de la mort et du néant dans la vie de Dieu rende effectivement possible notre intégration dans sa vie. Rien dans l'Évangile ne réclame cette formulation. La structure d'alliance de l'Évangile laisse largement la place pour l'homme, et, en le ressuscitant d'entre les morts, Dieu le replace dans la communauté de l'alliance.

7. Conclusion

Si l'on est prêt à prendre au sérieux les anthropomorphismes avec lesquels la Bible exprime l'engagement réel de Dieu dans la souffrance humaine (ainsi que le devraient les théologiens évangéliques), on ne peut esquiver le problème de la *mort*. En théologie biblique, la souffrance est une partie essentielle de la mort — l'assaut préliminaire de la mort sur sa victime vivante. Tout en ayant de sérieux problèmes avec le sens que Moltmann et Jüngel donnent aux expressions "le Dieu crucifié" et "la mort de Dieu", je ne pense pas, néanmoins qu'il faille rejeter toute possibilité d'application de ces expressions, d'autant plus qu'un rejet radical dériverait très facilement d'une doctrine métaphysique grecque de Dieu.

Avant Propos

page 1

Le débat christologique contemporain

par Klaas RUNIA

page 2

**Jésus l'Unique. Les fondements
bibliques d'une confession christologique**

par Richard FRANCE

page 32

**L'importance de la résurrection
pour la christologie**

par Henri BLOCHER

page 53

Le Dieu crucifié ?

par Adrio KÖNIG

page 73