

où en est la théologie de la résurrection ?

La théologie de la Résurrection est demeurée très longtemps un chapitre très négligé de la dogmatique catholique. On s'employait avant tout à établir l'historicité de la Résurrection dans une perspective apologétique. Aujourd'hui, le renouveau de la théologie de la Résurrection est lié au progrès de la réflexion herméneutique sur les rapports entre événement et sens et au choix de l'eschatologie comme lieu d'intelligibilité théologique du mystère de la Résurrection. La Résurrection est inséparablement un événement réel et un événement de parole. C'est dire qu'on ne peut rejoindre l'événement que dans et à travers une interprétation : le langage de la foi des premiers témoins. Parmi les divers langages de la foi pascale, le langage eschatologique revêt une importance privilégiée. En interprétant la Résurrection dans une perspective eschatologique, on voit comment elle fonde la prétention de Jésus à la toute-puissance divine et manifeste son unité avec Dieu. En tant qu'événement « proleptique », la Résurrection est déjà la révélation définitive de Dieu. Il faudrait être déjà à la fin de l'histoire pour découvrir un sens de l'histoire. Mais puisque la Résurrection du Christ est l'anticipation de la fin de l'histoire, elle nous fournit une clé de l'histoire universelle. Enfin, en interprétant la Résurrection du Christ à la lumière de la notion vétéro-testamentaire de promesse, on peut montrer comment elle accomplit les promesses de Dieu tout en renvoyant à un avenir. Elle est une exigence de transformation de l'histoire. La théologie de la Résurrection est alors inséparablement une théologie de l'espérance ; elle conduit à une théologie politique et à une théologie de la mission de l'Eglise.

Aussi étrange que cela puisse paraître, la Résurrection du Christ, c'est-à-dire l'événement central qui résume tout le christianisme, n'a pas encore fait l'objet d'une réflexion très poussée à l'intérieur de la théologie dogmatique. La remarque en a été souvent faite : les manuels de théologie réservent au mystère de la Résurrection une place tout à fait limitée en comparaison avec les longs développements consacrés à la divinité du Christ et à sa passion rédemptrice. Et même aujourd'hui, rares sont les

théologiens qui choisissent la Résurrection du Christ comme principe organisateur de la christologie¹.

Ce n'est pas le lieu de dire pourquoi l'événement le plus fondamental de l'Histoire du salut n'a occupé qu'une place subordonnée dans la dogmatique traditionnelle. Il faudrait retracer l'histoire de la christologie et rappeler comment, dans la théologie latine, une conception morale et juridique de la Rédemption, centrée sur les mérites de la passion et de la mort du Christ, n'a pas permis d'honorer vraiment la portée salutaire de la Résurrection². Celle-ci n'est plus que le signe de l'acceptation par Dieu du sacrifice offert par son Fils pour le salut des hommes. Sans doute, le mystère pascal a toujours gardé une place privilégiée dans la théologie grecque. Mais alors la Résurrection est comprise plutôt comme le couronnement du mystère de divinisation de l'homme et du monde qui est déjà acquis dès l'Incarnation³.

Il est sûr, en tout cas, que depuis la fin du XVIII^e siècle, la Résurrection du Christ est devenu l'objet de prédilection de l'apologétique chrétienne. Il s'agissait d'établir l'historicité de la Résurrection pour fournir une preuve de la divinité du Christ et par là accréditer la légitimité de son message. Et quand l'apologétique avait défendu le caractère historique du *miracle* de la Résurrection, il semblait que la théologie dogmatique n'avait plus rien à dire sur le *mystère* de la Résurrection.

Aujourd'hui, grâce au renouveau biblique et liturgique, le mystère pascal est vraiment au centre de la piété chrétienne. On ne peut plus dire, comme autrefois, que le Vendredi Saint a éclipsé le matin de Pâques, comme fête principale de la chrétienté. Il est juste aussi de reconnaître que nous disposons de très nombreux travaux exégétiques, souvent remarquables, sur la Résurrection. Mais même si la frontière entre exégèse et théologie est souvent difficile à tracer, on ne peut pas dire que la théologie de la Résurrection — au moins du côté catholique — soit devenue une pièce essentielle de la réflexion théologique.

1. C'est le cas par exemple de la christologie de C. DUQUOC qui traite dans un premier tome des titres du Christ et qui renvoie à un second tome, qui vient de paraître, l'étude du mystère pascal. Il faut en dire autant de la christologie de G. LAFONT, **Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?** qui est essentiellement une théologie de l'Incarnation.

2. K. Rahner explique par là la raison principale de l'effacement de la théologie de la Résurrection : cf. K. RAHNER, « Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascale », dans **Ecrits théologiques**, t. 8, Paris-Bruges, 1967, p. 143-159.

3. Pour ce point délicat d'histoire des doctrines, on se reportera à l'ouvrage de J.-P. JOSSUA, **Le salut, Incarnation ou mystère pascal**, Paris, 1968.

où en est la théologie de la résurrection ?

Je voudrais cependant faire état des tendances les plus significatives de la recherche théologique actuelle sur la Résurrection du Christ. Je commencerai par m'interroger sur le lieu d'intelligibilité théologique de la Résurrection. Nous verrons que le renouveau de la théologie de la Résurrection est lié au progrès de la réflexion herméneutique sur les rapports entre *événement* et *sens* et à la relecture de la Résurrection du Christ comme événement eschatologique. La réinterprétation de la Résurrection en fonction de l'horizon eschatologique s'avère d'une grande fécondité pour toute la dogmatique. Elle nous révèle le vrai visage de Dieu et fournit le point de départ d'une christologie; elle nous donne le sens de l'histoire universelle et permet d'élaborer une théologie de l'histoire; elle rend compte du dynamisme de l'existence chrétienne et constitue donc le fondement d'une théologie de l'espérance et de la mission de l'Eglise. Les deux noms qui dominent évidemment ce renouveau de la théologie de la Résurrection sont ceux des théologiens protestants allemands : W. Pannenberg et J. Moltmann. Puisqu'il faut faire un choix, on ne sera donc pas surpris que nous fassions principalement référence à eux.

I

la résurrection comme événement et comme langage

Si la théologie de la Résurrection a connu si longtemps un état de sous-développement, c'est probablement parce que l'attention des théologiens a été trop exclusivement polarisée par la question de son historicité. Or aujourd'hui, les nouvelles recherches en herméneutique nous invitent à ne pas nous contenter de l'enquête historique comme lieu d'intelligibilité théologique du mystère de la Résurrection.

Il faut comprendre la Résurrection du Christ comme un cas exemplaire de la rencontre de la réalité et du langage⁴. Elle est à la fois, et inséparablement, un événement réel situé dans l'histoire et un événement du langage de la foi, un « événement de parole » (*Wortgeschehen*) pour parler comme les Allemands. Les témoignages de la foi pascalienne portent sur des événements réels, les apparitions. Mais ces événements ne sont pas rapportés comme des *faits bruts*; ce sont des événements *interprétés*.

4. En français, les deux travaux bibliques les plus remarquables qui réinterprètent la Résurrection du Christ selon cette perspective sont ceux de X. LEON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et Message pascal*, Paris, 1971 et de J. DELORME, « La résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament », *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, Paris, 1971, p. 101-182.

Une analyse rigoureuse du langage de la Résurrection nous montre que son lieu propre d'intelligibilité n'est pas le récit historique, mais *la confession de foi*.

Il est évidemment capital d'établir la *réalité* de l'événement de la Résurrection. Si on refuse de désigner l'événement comme « historique » dans la mesure où il échappe à une vérification historique, il n'empêche qu'il s'agit d'un événement réel qui a laissé sa trace dans l'histoire : les apparitions, le tombeau vide, la prédication apostolique. Mais en précisant que l'événement n'est atteint que dans une confession de foi, nous soulignons qu'il n'existe « *totalelement et plénièrement que s'il est confessé, c'est-à-dire cru et proclamé* »⁵. Autrement dit, en devenant « événement de parole », l'événement de la Résurrection reçoit comme une nouvelle existence. A la source du témoignage des apôtres, il y a à la fois une expérience « historique » et une expérience de foi, c'est-à-dire une interprétation de ce qui a suscité l'expérience. Le sens se fonde bien sur un événement réel, inattendu, mais c'est une illusion de croire que l'on peut dissocier l'événement du sens nouveau qu'il revêt dans le témoignage⁶.

Depuis Bultmann, il est certain que la recherche exégétique et théologique porte moins sur la Résurrection en tant qu'événement advenu à Jésus de Nazareth que sur le *sens* pour nous de la Résurrection, en tant qu'objet de la prédication apostolique. Mais dans le cas de Bultmann, on aboutit à une rupture inacceptable entre le fait et le sens. La Résurrection n'est plus que le sens de la croix pour les croyants : « *La Résurrection n'est rien d'autre que la foi à la croix comme événement de salut* ».

W. Marxen refuse cette rupture radicale entre l'événement et le sens, entre l'histoire et la foi⁷. Pour lui, il est incontestable du point de vue historique que Jésus a été *vu* après sa mort par les apôtres comme un vivant. Mais l'affirmation de la Résurrection n'est qu'une *interprétation* parmi d'autres de l'expérience immédiate des apôtres. Pour autant qu'elle

5. A. GESCHE, « La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique », *Rev. Theol. de Louvain*, 1971, 2, p. 295.

6. Pour une réflexion plus poussée sur les rapports entre expérience historique et langage dans le témoignage, nous nous permettons de renvoyer à C. GEF-FRE « Le témoignage comme expérience et comme langage », dans *Le témoignage*, Colloque romain, 5-11 janvier 1972, édité par E. CASTELLI, Paris, 1972.

7. Cf. W. MARXEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh, Mohn, 1968. On trouvera un exposé critique de la théologie de la Résurrection de Marxen dans X. LEON-DUFOUR, « Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament », *Rech. Sc. Rel.*, 57, 1969, p. 588-594 et dans I. BERTEN, « Bulletin de Christologie protestante », *R.S.P.T.*, 55, 1971, p. 520-527.

où en est la théologie de la résurrection ?

n'est pas l'objectivation d'un événement réel survenu à Jésus, cette interprétation est légitime. Mais elle signifie simplement que « *l'affaire de Jésus continue* », c'est-à-dire que Jésus continue de nous interpeller aujourd'hui. D'ailleurs, les apôtres eux-mêmes ont donné une autre interprétation de l'apparition de Jésus vivant quand ils l'ont compris comme un « envoi en mission ».

Pour W. Pannenberg au contraire, si Jésus est reconnu vivant, une seule interprétation peut rendre compte de ce fait, à savoir que Jésus est vraiment ressuscité, c'est-à-dire passé à une autre vie. Il interprète la Résurrection du Christ en fonction de l'attente apocalyptique de la résurrection générale des morts. La Résurrection du Christ est un *événement eschatologique*, parce qu'en lui la réalité définitive du salut est déjà advenue. Mais cette réalité eschatologique du salut « *s'enracine dans le fait déjà accompli en Jésus — et donc « historique » — de la résurrection eschatologique des morts* »⁸.

Malgré leurs divergences, la leçon la plus suggestive de ces différents travaux est de nous rendre plus attentifs au lien indissociable entre expérience historique et langage de l'interprétation. Nous atteignons toujours l'événement à travers un certain langage. Or, dans le cas de la Résurrection, nous constatons que la foi pascale n'est pas réductible à l'un de ses langages. Sans doute, le langage de la Résurrection demeure privilégié ; c'est le « langage de référence » selon l'expression du P. X. Léon-Dufour⁹. Mais il faut tenir compte aussi des autres langages du Nouveau Testament, ceux de la *vie* et de l'*exaltation*, qui ont justement pour rôle de corriger et de compléter le vocabulaire de la Résurrection.

En d'autres termes, l'événement de la Résurrection fait éclater les frontières de ce qui est purement historique : il est aussi un « événement de parole ». Il ne se réalise pas seulement au plan de l'histoire empirique. Selon l'excellente formule de H. Schlier, « *par le moyen des apparitions, la Résurrection de Jésus s'accomplit dans le kérygme* »¹⁰. Cela ne nous ramène pas à la position de Bultmann pour qui la Résurrection de Jésus s'identifie avec sa présence dans le kérygme. Cela veut plutôt dire : « *en*

8. W. PANNENBERG, Postface au livre d'I. BERTEN, **Histoire, révélation et foi**. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg, Bruxelles, 1969, p. 112.

9. X. LEON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 277.

10. H. SCHLIER, **La Résurrection de Jésus-Christ**, Mulhouse, 1969, p. 43. On lira la traduction française du petit livre de Schlier en tenant compte des sérieuses réserves de X. LEON-DUFOUR sur sa fidélité à l'original allemand (cf .Bulletin cité, p. 603, n° 34).

vertu de l'apparition du Christ ressuscité et exalté, la Résurrection de Jésus s'est exprimée et transmise dans le témoignage des disciples qui l'ont vu en cet état. Ainsi, grâce à leur parole et à leur témoignage, elle pénètre dans l'histoire et vient à la rencontre des hommes »¹¹. Contrairement à ceux qui en restent à une conception historicisante de la Résurrection, il est permis d'affirmer que c'est dans la mesure même où la Résurrection ne se réduit pas à la facticité d'un fait brut et qu'elle devient le « dire » de toute une communauté croyante qu'elle accède à la véritable historicité.

C'est donc trop peu dire ou c'est répéter une évidence trop banale que de rappeler que nous n'atteignons la Résurrection que dans le langage de la foi pascale. Il faut souligner le caractère *inaugurateur* du langage par rapport à l'événement. Si la théologie de la Résurrection commence à échapper à une problématique exclusivement apologétique, c'est qu'elle ne prend plus l'histoire dans ses données empiriques comme seul lieu d'intelligibilité. Le lieu propre d'intelligibilité théologique du mystère de la Résurrection, ce sont les divers langages de la foi pascale dans le Nouveau Testament. Or parmi ces divers langages, le langage eschatologique semble bien avoir une importance tout à fait privilégiée. C'est à la lumière de l'attente eschatologique que nous pouvons comprendre la signification et la portée de la Résurrection. Nous allons voir en tout cas que le renouveau de la théologie de la Résurrection comme de toute la christologie est étroitement associé à cette découverte de la dimension eschatologique.

II

la résurrection de jésus comme révélation de dieu

La plupart des travaux actuels de christologie demeurent encore fidèles à la christologie classique issue de Chalcedoine, c'est-à-dire qu'ils sont essentiellement des théologies de l'Incarnation qui partent « d'en-haut », de la filiation divine du Christ, auxquelles on juxtapose des morceaux de théologie biblique sur les titres du Christ, sur sa conscience messianique, sur sa kénose et sur son mystère pascal.

Or Pannenberg, en partant résolument « d'en-bas », de la vie historique de Jésus, veut montrer qu'il est possible d'honorer le contenu du dogme de Chalcedoine sur la filiation divine du Christ tout en renonçant à la

11. H. SCHLIER, *op. cit.*, p. 47.

où en est la théologie de la résurrection ?

méthode de la christologie issue de la problématique des deux natures, c'est-à-dire une christologie descendante qui commence par une théologie de l'Incarnation. Au lieu de présupposer la divinité de Jésus, la tâche de la dogmatique est de fonder la profession de foi : « *Jésus est Seigneur* », à partir de l'histoire de Jésus, de son message et des événements de sa vie. Cela ne signifie nullement qu'une telle christologie sera purement fonctionnelle et laissera de côté la question de l'être du Christ.

Au contraire, la tâche spécifique d'une telle christologie sera de déterminer la relation de Jésus à Dieu et plus précisément au Dieu d'Israël (puisque Jésus est historiquement situé). Mais la démarche consiste à découvrir en Jésus la *révélation* de Dieu, à montrer comment la Résurrection est le fondement de son unité avec Dieu. Autrement dit, il faut s'interroger sur l'unité de cet homme singulier, Jésus, avec le Dieu d'Israël au lieu de procéder par une réflexion *a priori* sur la possibilité d'une unité de Dieu et de l'homme en général en Jésus. Dans cette perspective, le mot même de Dieu ne peut être compris qu'à partir de la particularité de l'histoire de Jésus de Nazareth. La vraie question n'est pas : « *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?* », mais « *Quel est le Dieu que nous connaissons en Jésus-Christ ?* ».

Mais Pannenberg prend ses distances non seulement par rapport aux christologies classiques qui partent « d'en haut », mais aussi par rapport aux christologies contemporaines qui partent « d'en bas » et veulent fonder l'unité de Jésus avec Dieu, non sur sa Résurrection, mais sur sa prétention à la toute-puissance divine contenue dans sa prédication et son action¹². Lui-même pense au contraire que « *l'unité de Jésus avec Dieu n'est pas encore fondée par la prétention impliquée dans son comportement pré-pascal, mais seulement par sa Résurrection d'entre les morts* »¹³.

La prétention de Jésus à la toute-puissance divine ne peut être comprise que dans le contexte des traditions apocalyptiques d'Israël, c'est-à-dire l'espérance de la révélation définitive de Dieu à la fin des temps et l'espérance de la résurrection des morts qui coïncidera avec cette révélation. Jésus annonce l'imminence du Royaume. Se décider pour ou contre Jésus, c'est décider déjà de son salut éternel. Mais cette prétention exorbitante de Jésus semble mise radicalement en échec par la mort sur la croix. Bien plus, elle apparaît comme sacrilège, puisqu'il est condamné à cause

12. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une Christologie*, Paris, 1971, p. 55.

13. W. PANNENBERG, *ibid.*

de sa prétention à la toute-puissance divine. Ainsi, seule, l'expérience que les apôtres font, après sa mort, de Jésus ressuscité leur permet de vérifier la légitimité de la prétention de Jésus.

C'est donc la Résurrection qui fonde la prétention de Jésus à la toute-puissance et qui manifeste son unité avec Dieu. Grâce à la Résurrection, toute la vie de Jésus avant Pâques devient cette révélation ultime de Dieu qu'attendait Israël. Le sens d'un être ne peut être donné qu'à partir de son achèvement ultime. La vie de Jésus ne prend son sens comme révélation de Dieu qu'à partir de son achèvement dans la Résurrection. En parlant de signification rétro-active de la Résurrection pour toute la vie du Jésus pré-pascal, la théologie de la Résurrection prend vraiment au sérieux le fait que, pour le Nouveau Testament, la Résurrection est le point de départ de la foi au Christ Seigneur.

Mais il faut dire davantage : parce que la Résurrection est un événement proleptique, c'est-à-dire l'anticipation de la fin de l'histoire, elle est déjà la révélation définitive de Dieu. Selon la conception de la révélation propre à Pannenberg, ce sont les événements en tant qu'actes de Dieu qui nous révèlent indirectement quelque chose sur Dieu. Et comme un événement particulier ne peut fournir qu'une révélation partielle de Dieu, la pleine auto-révélation de Dieu n'est possible que là où la totalité de l'histoire est conçue comme révélation. La révélation plénière de Dieu coïncidera donc avec l'achèvement de l'histoire. Or l'histoire peut être révélation de Dieu parce que la fin de l'histoire est *anticipée* dans l'événement de la Résurrection du Christ.

« Ce n'est qu'à la fin de toute l'histoire que Dieu peut apparaître dans sa divinité, c'est-à-dire comme celui qui fait tout, qui a puissance sur toutes choses. Parce que, dans la Résurrection de Jésus, la fin de toutes choses, qui pour nous est encore à venir, est pour lui déjà intervenue, de Jésus il est possible de dire que le définitif est déjà présent en lui, et donc que Dieu lui-même et sa gloire se manifestent en Jésus d'une manière insurpassable. C'est seulement parce que la fin du monde est déjà présente dans la Résurrection de Jésus que Dieu lui-même se révèle en lui »¹⁴.

On ne peut donc pas séparer la révélation de Dieu et la révélation du sens de l'histoire. Il nous reste à dire en quoi la Résurrection du Christ est la clé de l'histoire universelle.

14. W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 76.

III

la résurrection et le sens de l'histoire

Aujourd'hui, la pensée occidentale est devenue de plus en plus critique à l'égard des reconstructions rationnelles de l'histoire à la manière hégélienne. Toute philosophie de l'histoire qui prétendrait déchiffrer un sens global de l'histoire semble vouée à l'échec. Pannenberg n'hésite pas cependant à élaborer une théologie de l'histoire à partir de l'idée hégélienne de l'histoire considérée comme une totalité qui ne reçoit son sens qu'à partir de son achèvement. Il choisit donc l'histoire universelle comme principe herméneutique de sa théologie de l'histoire. L'espace propre de la théologie, c'est l'histoire même, mais considérée eschatologiquement.

Pannenberg refuse une distinction manichéenne entre histoire du salut et histoire profane. Il n'y a qu'une seule histoire et c'est l'histoire prise comme un tout qui est révélation de Dieu. Il prend donc ses distances à l'égard d'une conception de « l'histoire du salut », qui en se réfugiant dans une « sur-histoire » ou une histoire surnaturelle, coupe le lien entre la révélation et l'histoire. Il récuse d'autre part des théologies de la Parole (comme celle de Bultmann), qui en se concentrant sur l'historicité de l'homme ne montrent plus comment Dieu est le sujet de toute l'histoire. Ce que l'historien ou le philosophe ne fait que pressentir, à savoir l'idée d'un sens de l'histoire, d'une rationalité immanente à l'histoire, le théologien l'affirme avec certitude. Si l'histoire est une *totalité ouverte* sur un achèvement et si elle est autre chose que la succession d'événements purement contingents, c'est parce qu'elle a un fondement transcendant, Dieu. Il n'y a pas d'unité de l'histoire en dehors de l'idée de Dieu. Mais c'est trop peu dire. On ne peut concevoir une unité de l'histoire qu'à partir de sa fin. Cette fin demeure pour nous un avenir imprévisible. Mais le théologien sait que cette fin a été anticipée dans l'événement eschatologique de la Résurrection du Christ. Dans la Résurrection, comme « prolepse » de la fin de l'histoire, nous avons la clé de l'histoire universelle et nous pouvons découvrir le sens de telle période particulière.

Cependant, s'il est vrai qu'un événement particulier ne peut manifester tout son sens qu'à la fin de l'histoire, cela est vrai aussi de l'événement Jésus-Christ lui-même. « *Nous ne savons pas encore de façon défini-*

tive ce qui s'est réellement passé dans la vie et le destin de Jésus. »¹⁵ Pannenberg rejette donc l'idée hégélienne d'un *savoir absolu* et maintient le caractère limité et provisoire de notre connaissance historique. Tant que l'histoire est inachevée, nous ne pouvons pas prétendre à une connaissance définitive, même si son sens est anticipé dans le Christ. L'histoire demeure ouverte sur un avenir inédit. Elle répète des événements anciens, mais en apportant toujours du nouveau. Dieu est le sujet de l'histoire, mais il faut penser la présence de Dieu dans l'histoire comme la présence du futur dans le présent, comme ce qui permet au présent d'être ouvert et de ne pas se refermer sur soi, et non pas comme la présence de l'éternité dans le temps.

Avec la Résurrection du Christ, les derniers temps sont inaugurés, la réalité eschatologique du salut est déjà advenue et tout homme qui se décide pour Jésus appartient déjà à la nouvelle création. Mais il faut respecter la dialectique du « déjà » et du « pas encore ». L'histoire est encore sous le signe de l'attente de la réalisation plénière et définitive de la promesse contenue dans la Résurrection du Christ. Le chrétien vit dans l'espérance de cet accomplissement ultime de l'histoire que sera le Royaume annoncé par Jésus, c'est-à-dire d'une communauté de justice, de paix et d'amour.

Considérée en elle-même, l'histoire garde son ambiguïté et son opacité : elle est plutôt le lieu de la contradiction et de l'échec. Et laissée à elle-même, l'histoire est incapable de réaliser son propre accomplissement. Mais la victoire sur l'échec de la croix, attestée dans la Résurrection, est la promesse que Dieu reprendra toute l'histoire humaine pour la faire aboutir. Le chrétien, comme témoin de la Résurrection, témoigne donc aussi du sens de l'histoire et de sa tension vers un accomplissement ultime. Et témoigner, c'est encore rendre présent parmi les hommes le Royaume de Dieu, c'est-à-dire manifester la puissance agissante de l'amour.

Telle est la vision de l'histoire qu'inspire une théologie de la Résurrection. On peut seulement regretter que Pannenberg soit si peu explicite sur le sens de l'histoire après la Résurrection du Christ et sur le rapport entre

15. W. PANNENBERG, « *Über historische und theologische Hermeneutik* », dans *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, p. 156, cité par I. BERTEN, *op. cit.*, p. 43. Comme introduction aux positions maîtresses de la théologie de l'histoire de Pannenberg, nous recommandons très vivement la lecture du petit livre d'I. BERTEN, *Histoire, révélation et foi*. Nous renvoyons aussi à notre étude, « La théologie de l'histoire comme problème herméneutique », dans *Herméneutique et Eschatologie*, (Colloque romain de 1971 édité par E. CASTELLI), Paris, 1971, p. 45-59.

l'histoire présente que nous vivons et l'achèvement eschatologique de cette histoire lors de la seconde venue du Christ.

IV

la théologie de la résurrection comme théologie de l'espérance

La théologie de l'espérance de J. Moltmann est également une théologie de la Résurrection interprétée à partir de la notion d'attente eschatologique. Comme Pannenberg, il veut réagir contre la théologie existentielle de Bultmann qui s'enferme dans l'intériorité de la foi et manifester le lien radical entre l'eschatologie et l'histoire. Il faut éviter en effet un divorce entre la foi qui se limiterait à la sphère du privé et un monde abandonné à son propre mouvement et à sa sécularité. Mais tout en s'inscrivant dans le même mouvement de pensée que Pannenberg, il reproche à ce dernier de se contenter de proposer une autre *interprétation* de l'histoire universelle. Lui-même veut manifester l'efficacité historique du christianisme pour la *transformation* de l'histoire et de l'homme dans ses dimensions sociales et politiques. « *Le théologien ne se contente donc pas d'interpréter autrement le monde, l'histoire et la condition humaine ; il s'agit dans l'attente de la transformation divine, de les transformer* »¹⁶. C'est pourquoi, sa théologie de l'espérance, qui choisit la Résurrection du Christ comme pivot central, est aussi une *théologie politique* et une théologie de la *mission* de l'Eglise.

Le seul moyen d'honorer la dimension eschatologique du christianisme sans court-circuiter l'histoire, c'est de retrouver la conception originale de l'histoire propre à la tradition biblique. Le vrai point de rupture entre la conception grecque et la conception juive de l'histoire, c'est la différence entre l'*épiphanie* et la *promesse*. En prenant comme clé d'interprétation de l'histoire d'Israël la dialectique « promesse-accomplissement », Moltmann nous invite à repenser les rapports de Dieu et de l'histoire.

Il ne faut pas interpréter les rapports de Dieu et de l'histoire selon la dialectique de l'instant fugitif et de l'éternel présent de Dieu ou la dialectique du périssable et de l'immuable, mais selon la dialectique du présent et de l'avenir. Dans la perspective du temps cyclique des grecs, les événements historiques sont des événements passagers et successifs qui

16. J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance, Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, 1970, p. 89.

reflètent à leur manière l'immutabilité éternelle de Dieu. L'histoire est un univers d'épiphanies changeantes et variables de l'éternel présent. *« L'histoire, pour les juifs et les chrétiens, signifie histoire du salut, histoire divine de la promesse. On ne contemple pas le « Divin » en tant qu'être perpétuel, dans des ordres permanents et subsistants et dans des structures qui se répètent, mais on l'attend, de la part du Dieu des promesses comme surgissant de l'avenir. »*¹⁷

Tout le propos de Moltmann est donc d'interpréter la Résurrection du Christ en fonction de la théologie juive de la Promesse et par là de fonder une *théologie de l'histoire* qui soit en même temps une *théologie politique*. Il est insuffisant de comprendre la Résurrection du Christ comme l'accomplissement des promesses qui met un terme à l'histoire. Il faut montrer comment la Résurrection du Christ n'épuise pas la promesse de Dieu et nous renvoie à un avenir. Elle ne renvoie pas en effet au Dieu épiphanique, au Dieu qui est, mais au Dieu qui vient et dont la promesse n'est jamais épuisée par ses réalisations historiques.

Certes, la Résurrection du Christ accomplit déjà — de manière anticipée — la promesse de Dieu. Mais elle n'est pas encore l'accomplissement final. *« La Résurrection n'est pas un événement qui clôt, en remplissant la prophétie, mais un événement qui ouvre, parce qu'il renforce la promesse en la confirmant »*¹⁸. Autrement dit, Moltmann est plus sensible au « pas encore » de la Résurrection qu'au « déjà là » et il veut montrer que le retour du Christ, c'est-à-dire la parousie, ne sera pas simplement le dévoilement de ce qui est déjà advenu de façon cachée, mais sera un accomplissement final.

*« L'attente chrétienne ne porte sur personne d'autre que le Christ qui est venu, mais elle attend de lui quelque chose de nouveau qui n'est pas encore arrivé jusqu'à présent : elle attend l'accomplissement en toutes choses de la justice de Dieu promise, l'accomplissement de la résurrection des morts promise dans sa Résurrection, et l'accomplissement de la Seigneurie du Christ sur toutes choses, promise dans son élévation en gloire »*¹⁹.

La réinterprétation de la Résurrection du Christ sur le mode de la promesse donne tout son sens à l'histoire après le Christ. Le temps de l'Eglise n'est pas seulement le temps de la « mémoire » de l'événement passé de

17. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 279.

18. P. RICCEUR, « La liberté selon l'espérance » dans *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, p. 396.

19. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, p. 245.

où en est la théologie de la résurrection ?

la Résurrection. C'est bien plutôt le temps de la réalisation progressive des possibilités d'avenir contenues dans la Résurrection : l'anéantissement du néant de la mort et de la réconciliation de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec Dieu. La Résurrection engendre donc une histoire réelle, l'histoire des hommes qui contestent le présent au nom de l'avenir promis.

Alors, l'espérance chrétienne n'est pas seulement une attente : elle est exigence d'« une transformation historique de la vie ». Elle a donc nécessairement une portée politique. On reproche parfois à Moltmann de ne pas avoir assez manifesté le lien entre cette histoire concrète dans laquelle nous luttons et cette humanité nouvelle, ce monde nouveau promis par Dieu. Or, en fait, la théologie de l'espérance veut réagir contre une eschatologie conçue comme une fuite en avant et faire de l'histoire le lieu de l'accomplissement progressif des promesses. L'espérance est comme « le fer de lance » de l'histoire, qui conteste le présent pour y rendre l'avenir présent. Les chrétiens doivent être les témoins d'une promesse qui fait surgir du *neuf* dans l'histoire. La théologie de l'espérance débouche alors sur une théologie de la mission de l'Eglise.

La mission de l'Eglise consiste essentiellement à anticiper déjà ici bas les possibilités d'avenir contenues dans l'événement Jésus-Christ, lui qui a annulé dans sa personne la différence entre la crucifixion et la Résurrection. Sans doute, l'Eglise comme « communauté en exode » dans le monde ne prétend pas anticiper le Royaume de Dieu ici bas du seul fait de son action sociale et politique. Mais, dans l'obéissance à la promesse, elle discerne et prépare les voies du Royaume. « *L'envoi ne consiste pas seulement à répandre la foi et l'espérance, mais à promouvoir une transformation historique de la vie* »²⁰. Une des contributions majeures de Moltmann par rapport à nos questions actuelles sur « foi et politique », « Eglise et développement », c'est d'avoir montré que l'eschatologie du Nouveau Testament transforme sans les abolir les promesses de l'Ancien Testament, qui annoncent une réconciliation de l'humanité au plan même de l'histoire. Autrement dit, l'Eglise n'annonce pas seulement le salut comme réconciliation avec Dieu, mais le salut au sens de l'Ancien Testament, c'est-à-dire comme réalisation de l'« *espérance eschatologique de justice, d'humanisation de l'homme, de socialisation de l'humanité, de paix dans toute la création* ». ²¹

20. J. MOLTMANN, *op. cit.*, p. 355.

21. J. MOLTMANN, *op. cit.*, p. 354.

claudio geffré

conclusion

Les limites de cet article ne permettent pas d'engager un débat sur la théologie de l'espérance de Moltmann. Il y aurait lieu en particulier de se demander si son opposition entre le thème de l'*épiphanie* et celui de la *promesse* n'est pas trop abrupte pour rendre compte des rapports entre Dieu et l'histoire.

Mon seul but, dans ces quelques pages, était de suggérer comment, dans la ligne d'auteurs comme Pannenberg et Moltmann, nous assistons aujourd'hui à un renouveau très prometteur de la théologie de la Résurrection. C'est à partir de l'horizon eschatologique qu'il faut réinterpréter théologiquement la Résurrection du Christ. On ne fait pas seulement droit ainsi à l'apport le plus décisif de la théologie biblique récente. On est aussi en mesure de montrer comment le mystère de la Résurrection du Christ constitue le lieu d'intelligibilité le plus fécond pour poser avec justesse des questions très actuelles comme celle du rapport entre foi théologique et praxis chrétienne, entre attente eschatologique du Royaume et progrès terrestre du monde.

claudio geffré

LA REVUE NOUVELLE

AVRIL 1972

LE CHRETIEN ET L'ENGAGEMENT REVOLUTIONNAIRE : Robert VANDER GUCHT

1. La révolution : une idée neuve dans le monde chrétien
2. Chrétiens révolutionnaires en Amérique latine : premières initiatives
3. Chrétiens révolutionnaires en Amérique latine : Medellín et l'après-Medellin

De nouveaux textes de Soljenitsyne :

- Août 14 (Véra FOSTY)
- Solje l'escarcelle (Jacques VANDENSCHRICK)

Propagande et information par la voie du journal (M. BAUWENS)

L'Eglise de Flandre a-t-elle changé? (PAPHNUCE)

L'Algérie, modèle de développement socialiste? (A. DOMINGUES)

Freud réhabilité (P. WATTE)

Ce numéro : 128 pages. - 100 FB. - 12 FF. - 3 \$.

LA REVUE NOUVELLE A.S.B.L. : Rue Van Elewyck 35 - 1 050 Bruxelles.

Abonnement annuel :

France : 65 FF. - U.S.A. : 20 \$ - Canada : 20 \$ - Belgique : 600 FB. - Autres pays : 650 FB.

Société générale de Banque - Bruxelles - Compte 210-261 000-25.

Collections complètes :

1945-1961 : s'adresser à Kraus Reprint (F1 9491 Nendeln-Liechtenstein).

1962-1971 : s'adresser à La Revue Nouvelle.