

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" a 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 Ryser IV, 1 (Genève) Labor et Fides, 1966 - orig. de 1953) p. 352.

⁶ Torrance, p. 23.

⁷ D., IV, 1, 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. Athanasie) 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 pascal.

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'Âge 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 entreprend 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 sismique 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 exégétiquement.

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 pascalle 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. Naïvement, 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. Wilkens).

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 contempleront 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 pascalle 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 (1 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, infaillibilité, 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 Fistorazzi, "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 *antiqû* 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*, *prokeimenê* (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'exténuation 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'événement, 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 schéma d'une extrême commodité. Le

¹ Dupont, p. 384.

² Ph.-H. Menoud, "La Pentecôte lucanienne et l'histoire", art. de 1962 réimprimé 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'inimitié 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 châtiment 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 (*archégos* ?) 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 haimatía* au verbe *anagagôn*, comme il est grammaticalement plus naturel, et non pas au nom *poimén* ; nous suggérons que la formulation hardie de l'Épître s'explique par la réminiscence de Zacharie 9, 11 : Dieu libère *en haimati diathékēs* (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'Eglise 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 *genômenou* 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. Liefoghe (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 *tēs hagiōsunēs* (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 *theopoïesis* (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. Dupont ¹) 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* !)² Une autre doctrine particulière concernant la nature humaine de Jésus trouve aussi son illustration dans l'événement de la résurrection : celle de l'anhyposiasie et de l'enhyposiasie 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 Christ³ 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 thelêmatos 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.