

DESTIN DU MYSTÈRE PASCAL DANS LA CHRISTOLOGIE

LA MAISON-DIEU a plusieurs fois entrepris une réflexion sur le mystère pascal¹ pour exprimer sa place centrale dans la réflexion liturgique préparatoire à la constitution *Sacrosanctum concilium* (SC) du concile Vatican II, dans le texte conciliaire lui-même ainsi

Le Père Jean-Louis SOULETIE, docteur en théologie, professeur à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris, a publié La Croix de Dieu, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 201, 1997, ainsi que La Crise, une chance pour la foi, Paris, L'Atelier, 2002. Il est chargé des bulletins de théologie fondamentale dans les Recherches de science religieuse.

, 1. B. BOTTE, « La question pascalle : Pâque du vendredi ou Pâque du dimanche ? » *La Maison-Dieu* 41, 1955, p. 84-95 ; P. JOUNEL, « La liturgie du mystère pascal : le temps pascal », *La Maison-Dieu* 67, 1961, p. 163-182 ; A.-M. ROGUET, « Qu'est-ce que le mystère pascal ? », *La Maison-Dieu* 67, 1961, p. 5-22 ; P.-M. GY, « Le mystère pascal dans le renouveau liturgique : esquisse d'un bilan historique », *La Maison-Dieu* 67, 1961, p. 23-32 ; J. GAILLARD, « Le mystère pascal dans le renouveau liturgique. Essai de bilan doctrinal », *La Maison-Dieu* 67, 1961, p. 33-87 ; et *La Maison-Dieu* 232, en 2002, qui est entièrement consacré à ce sujet.

que dans les travaux qui ont suivi. Toute l'année liturgique apparaît désormais comme la célébration du mystère pascal (SC 102), et le dimanche en actualise le mystère (SC 106). Le 4 décembre 1963, les évêques rassemblés au concile Vatican II ont ainsi approuvé avec une majorité impressionnante (2147 oui, 4 non) la Constitution sur la sainte liturgie. Avec elle, fut inauguré le renouveau de la liturgie. Les premières étapes de la réforme liturgique furent réalisées dès janvier 1964 ; le pape Jean-Paul II les a désignées, en 1988, comme « le fruit le plus visible du concile ». Dans ce texte conciliaire, un des termes clés pour la compréhension de la liturgie est celui de « mystère pascal ». C'est avec Pie XII qu'avait été restaurée dans son cadre originel la veillée de Pâques² annonçant le nouvel *Ordo* de la semaine sainte promulgué par le décret *Maxima Redemptoris nostrae mysteria*, le 16 novembre 1955³. Auparavant, en effet, cette vigile était célébrée à la sauvette le samedi matin, et avec peu d'assistance⁴.

*Une effervescence théologique préconciliaire
autour de la notion de « mystère »*

Ce rétablissement de la grande vigile de Pâques dans la liturgie a été préparé par le travail du mouvement liturgique de l'après-guerre. On se souvient de la « théologie des mystères » développée par le bénédictin Odon Casel (1886-1948), de l'abbaye de Maria Laach ; il a montré le lien entre le mystère et la mémoire, à travers ses études historiques sur les liturgies des premiers siècles et dans la patristique. Les études des Pères découvrent l'expression « mystère de la Pâque » (*to tou paskha mustèrion*) au

2. Décret de la Congrégation des rites du 9 février 1951, AAS, t. 43, 1951, p. 128-137.

3. AAS, t. 47, 1955, p. 838-847.

4. O. CASEL, « Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition », *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, vol. 6, 1926, p. 112-204 ; traduit par J.-C. DIDIER, *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lex orandi » 34, 1962.

IIe siècle comme l'équivalent de « mystère du Christ » de Col 4, 3, avec cette force du raccourci qui résume le Christ à sa Pâque. On doit encore ce renouveau à l'ouvrage du P. Louis Bouyer *Le Mystère pascal* (1945), qui revendique la théologie du mystère comme proprement et originellement chrétienne par rapport aux cultes à mystères chez les païens, comme à ceux d'Eleusis. L'usage liturgique du mot mystère pointe chez Justin quand il dénonce les mystères païens comme des contrefaçons des rites chrétiens dans la 1re *Apologie*⁵. Ce livre du P. Bouyer est une vraie nouveauté, au sens où il annonce la redécouverte d'une réalité attestée dans la patristique et l'histoire de l'année liturgique. Il est vrai que le mot mystère, qui signifie « fermer » ou « introduire » dans un culte réservé aux initiés, vient du monde hellénistique. Il est peu fréquent dans le Nouveau Testament, une seule fois chez Mc 4, 11 (et par.) pour parler des mystères du Royaume de Dieu. Mais il est utilisé par Paul dans la première aux Corinthiens (six fois) et dans Rm 11, 25 et 16, 25 ; les deutéro-pauliniennes l'utilisent avec six mentions dans les Éphésiens et quatre dans les Colossiens. Chez Paul, le terme s'applique à la sagesse mystérieuse de Dieu qui s'exprime dans la croix du ressuscité (1 Co 2, 7) ou dans la révélation du dessein de Dieu (1 Co 15, 31). Le mystère peut être identifié aussi à Jésus lui-même dans Col 1, 26-27.

Les travaux préconciliaires⁶ sur la notion de mystère viennent lui conférer plusieurs significations dans la théologie qui influence *Sacrosanctum concilium*. Le *sacramentum paschale* et les *sacramenta paschalia* désignent les sacrements célébrés à Pâques, surtout le baptême et l'eucharistie ; le deuxième sens est celui des sacrements de Pâques en tant que réalité sacramentelle englobante,

⁵I, 54 ; 66, 4.

⁶ Les livres de J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (Paris, Gabalda, 1949) et de F.-X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut* (Le Puy-Lyon, Éd. Mappus, 1950) sont consacrés à la même époque au mystère pascal. Dans cette veine christologique, le concile a voulu mettre le *mysterium paschale* au centre de sa réflexion sur la liturgie et l'action liturgique.

comme on le trouve dans les oraisons de la nuit pascale ; le troisième désigne la Pâque du Christ en tant qu'elle est distincte de la nôtre.

À tout ce travail préparatoire au concile, ajoutons les recherches récentes sur l'origine de l'année liturgique; elles établissent que la célébration se trouve au centre de l'élaboration de la théologie du mystère de Pâques⁷. Dans *La Pâque dans l'Église ancienne*⁸ et dans *Le Mystère pascal*⁹, R. Cantalamessa fournit une abondante bibliographie qui retrace cette histoire de la fête de Pâques à la suite de J.-A. Jungmann, H. Haag et O. Casel dans *La Fête de Pâques dans l'Église des Pères*¹⁰. La notion de « mystère » longuement discutée entre les théologiens a donc servi, depuis le IV^e siècle, à exprimer la célébration des sacrements de l'initiation dans la lumière de Pâques¹¹.

Le mystère pascal pour dire le salut

Que signifie ce terme « mystère pascal » ? La Constitution conciliaire sur la liturgie parle du mystère du Christ (SC 2). Celui-ci comprend tous les événements du salut, de l'incarnation jusqu'à l'accomplissement eschatologique. Selon la théologie néo-testamentaire et patristique, même l'agir de Dieu dans l'ancienne alliance - la création et l'histoire du peuple d'Israël incluses - est interprété d'un point de vue christologique. Ce mystère du Christ trouve son sommet dans le mystère pascal qui comprend la passion, la mort, la résurrection et la glorification du Christ (SC 5 et 6).

7. Th. J. TALLEY, *Origins of the Liturgical Year*, New York, Pueblo, 1986, trad. fr. A. DAVRIL, *Les Origines de l'année liturgique*, Éd. du Cerf, coll. « Liturgie », 1, 1990.

8. Trad. fr. par Fr. MORARD, coll. « Traditio Christiana » 4, Berne, P. Lang, 1980.

9. Milan, 1999.

10. Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lex Orandi » 37, Paris, 1963.

11. Ce vocabulaire mystérique est ainsi très fréquent chez Jean Chrysostome, dans ses catéchèses baptismales notamment.

L'habitude de désigner la rédemption par la terminologie du mystère pascal vient donc des renouvellements liturgiques et patristiques, préparatoires au concile Vatican II. Le terme est entré également dans la théologie systématique pour désigner l'événement de Pâques, en soulignant son aspect central et décisif pour la foi chrétienne.

Relevons d'abord comment la critique historique et biblique est venue interroger le socle classique de la dogmatique du salut en la renvoyant au mystère pascal dans ses sources bibliques et patristiques. On mesurera alors s'il y a eu, grâce à ce retour aux sources, une nouvelle intelligence de ce mystère pour la vie de l'Église et de sa liturgie.

La christologie thomasiennne et les manuels christologiques pré-conciliaires

La théologie de la rédemption chez saint Thomas •

Une christologie de la rédemption

Avant que le renouvellement conciliaire ouvre à nouveau la richesse de l'expression pascale, la liturgie et la sacramentaire étaient dominées par une théologie de la rédemption héritée de l'École et qu'il n'est pas juste de réduire à ses avatars. L'objet de la foi est en effet essentiellement sotériologique chez saint Thomas : c'est le Christ, sauveur du monde. Dans la perspective de cette théologie médiévale, on distingue l'œuvre rédemptrice du Christ (la sotériologie), la doctrine relative à la personne du Christ (la christologie) et celle de la rédemption subjective du Christ (la grâce). Et dans la *Summa theologiae* III, 1-59, la christologie proprement dite réfléchit sur la personne du Christ (1-29) puis sur la mariologie (27-34) et sur la vie et l'œuvre de Jésus (35-45) pour terminer sur la passion, la résurrection, l'exaltation du Christ (46-59).

Pour traiter de ce qui nous sauve, saint Thomas hérite des concepts forgés par les Pères de l'Église¹² : mérite, satisfaction, sacrifice, rédemption, instrument¹³. Il valorise la satisfaction pour dire que Jésus dans sa passion, a offrant sa propre vie, a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de tous les péchés des hommes. La satisfaction du Christ a été surabondante en raison de son universalité et de l'amour qu'elle signifie (III, 48, 2).

- Tout le mystère du Christ est sauveur

Si l'on ne veut pas se méprendre sur cette théologie de la rédemption, en projetant sur elle des intérêts et des questions contemporaines qui ne sont pas ceux de saint Thomas, il faut suivre l'exégèse rigoureuse de la *Somme théologique* : « la satisfaction du Christ advient pour le péché, et de ce fait supprime le châtement encouru ; matériellement (dans son contenu) elle consiste dans le fait de subir la totalité du châtement pour tous les péchés du genre humain mais, devant Dieu, elle a une valeur et un effet satisfaisants en raison de l'amour obéissant parfait qui la soutient et qui, en cela, accomplit de façon parfaite

12. SAINT IRENEE développe une problématique de la rédemption avec les termes de rachat et de l'homme rendu à toute justice dans *Contre les hérésies* III, 18, 6.7, trad. A. ROUSSEAU, Paris, Éd. du Cerf, 1984. De même SAINT GREGOIRE DE NYSSSE au IV^e siècle dans *La Catéchèse de la foi*, trad. A. MAIGNAN, Paris, Desclée de Brouwer, coll. «Les pères dans la foi» 22, 1978, ou encore SAINT GREGOIRE DE NAZIANZE, son contemporain, utilisent une théologie de la rédemption qui souligne le caractère onéreux du salut. Saint Augustin déploie une théologie originale du sacrifice, défini comme « toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons véritablement être heureux. » (SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, X, 6, 445, trad. G. COMBES, B.A 34, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.) En définitive, le sacrifice accompli par le Christ sur la croix appelle celui que toute l'humanité doit accomplir en réalisant la miséricorde de Dieu.

13. Termes que l'on retrouve dans SC 5.

la Loi (!) 14. » Ce qu'on pourrait lire aussi chez Luther, ajoute Pesch. Le terme de rachat est une autre image pour parler de satisfaction chez Thomas, avec cet avantage d'être, cette fois, un terme biblique. Le mot sacrifice ne dérive pas de celui de la satisfaction mais le champ conceptuel de cette théologie du sacrifice se réfère à celui de la satisfaction, dans l'œuvre thomasienne.

En quoi la satisfaction du Christ est-elle comptée à notre bénéfice ? Il ne s'agit évidemment pas d'apaiser la colère de Dieu chez saint Thomas. Une telle dérive se rencontre dans les sombres florilèges qu'a relevés Sesboué dans *Jésus Christ l'unique médiateur*¹⁵. C'est par l'amour de Dieu que cette satisfaction nous est bénéfique. L'argument de saint Thomas est double : Christ et les croyants sont une unique personne mystique, de sorte que la satisfaction du Christ (la Tête) s'étend à tous (le Corps). Et l'autre argument est que l'unité de deux personnes par l'amour permet à l'une de satisfaire pour l'autre (III 48, 2). Cette théologie repose sur une donnée biblique dans laquelle Dieu voit l'humanité de toute éternité en union avec la tête qui est le Christ. Si bien que Dieu n'a pas changé d'avis parce que le Christ lui aurait offert sa vie en substitution à nos péchés. Ce qui serait une pure idolâtrie. La raison de notre salut est depuis toujours le dessein que nourrit Dieu à l'égard de l'humanité : ce qui exclut toute idée de compensation de notre péché par la mort du Christ. La *satisfactio* ne satisfait pas aux exigences de la justice divine, mais la manifeste (III, 46, 1 ad 3. 3 ad 3. 6 ad 6.). On comprend alors que la sotériologie de saint Thomas recouvre l'ensemble de l'œuvre de salut qui ne se restreint pas à la satisfaction. Chez lui, le salut est plus que la délivrance du péché. Thomas l'exprime en disant que tous les mystères du Christ, c'est-à-dire son agir sauveur et eschatologique, opèrent par mode de causalité efficiente instrumentale (III,

14. O.-H. PESCH, *Thomas d'Aquin, Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 177, 1994, p. 413.

15. Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » 33, 1988, p. 69-83.

48, 6 ; 49, 6). Dans une perspective théocentrique, Thomas pense le salut par le Christ qui en est « l'instrument » dans tout son agir, et pas seulement dans sa passion. Cette conception « instrumentale » du salut permet de ne pas opposer une christologie de l'incarnation à une christologie de la croix. C'est en effet tout le mystère du Christ dans sa totalité qui est sauveur. Toutefois, la résurrection ne reçoit pas chez lui un développement emphatique : elle est la confirmation de la divinité du Christ, la récompense pour son obéissance et l'achèvement de la satisfaction.

Une théologie équilibrée et située dans le contexte médiéval a progressivement subi des infléchissements, des gauchissements jusqu'à laisser parfois entendre que la satisfaction entraînait une équivalence entre le mal et la souffrance du Christ en croix, et que la substitution signifiait que l'un paie à la place de l'autre¹⁶. Il faudra attendre les Pères Rivière (1878-1946), à qui l'on doit l'article « rédemption » dans le DTC 17, et Richard¹⁸ tous deux spécialistes de la théologie de la Rédemption au XX^e siècle, pour endiguer les dérives d'une théologie de la satisfaction depuis le xv^e siècle. Ils reviendront à la perspective de saint Thomas, qui exclut que la justice divine exige une réparation préalable à l'exercice de sa miséricorde.

Ces précisions devaient être rappelées pour distinguer la théologie de saint Thomas de la longue déviation qui a pollué la théologie du salut entre le xvi^e et le xx^e siècle. Cela dit, le renouveau biblique et les travaux patristiques dont a bénéficié le concile Vatican II ont orienté la théologie du salut dans le sens du mystère pascal selon son déploiement dans les Écritures plutôt que dans la direction d'une théologie scholastique de la rédemption.

16. Voir ici B. SESBOÛE, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ » 33, 1988, p. 55-86.

17. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII, 2, 1937.

18. *Le Mystère de la rédemption*, Tournai, Desclée, 1959.

Les manuels à la veille du concile

À la veille du concile Vatican II, les manuels de théologie reproduisent encore une christologie de facture thomiste. Prenons le cas de l'Espagne des années cinquante, où deux traités font figure de référence : le *De Verbo Incarnato*¹⁹ de I. Solano et le *Tractatus de Verbo Incarnato*²⁰ de B. M. Xiberta. Le traité de I. Solano prend place dans la *Sacrae Theologiae Summa* à l'issue d'une réflexion menée sur le *De Deo Uno et Trino*. Le mystère du Christ est abordé en deux livres et l'exposé est conduit de la façon suivante : le livre premier, du « mystère de l'Incarnation en lui-même », engage l'étude de la convenue de l'incarnation, avant de passer à l'examen du mode d'union du Verbe incarné, étudié tant du point de vue de la personne que de celui de la nature. Il s'intéresse ensuite à la façon dont le Verbe assume la nature humaine et aux conséquences de cette assumption. Un second livre relatif à « l'agir et au pâtre du Christ » étudie en deux chapitres la sortie du Christ de ce monde et ses conséquences. À partir de cet ouvrage de référence pour l'Espagne, il est possible de mettre en évidence ce qui caractérisait le traité du Verbe incarné. Son centre porte sur la constitution du Christ. Le point de départ se situe dans le mystère de l'incarnation donnant aux études concernées une perspective que l'on a appelée « descendante » pour dire que l'on parlait de Dieu. Le mystère pascal n'est pas ici la préoccupation décisive, même si l'incarnation est conçue comme déjà rédemptrice.

En France, Cl. Chopin, dans *le Verbe incarné et rédempteur*²¹, suit le plan d'exposition de la *Somme théologique*

19. DE ALMADA, S. GONZALES, I. SOLANO, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, coll. « Biblioteca de Autores Cristianos », 1953.

20. B. M. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*. Madrid, coll. « Consejo superior de Investigaciones Cientificas », 1954.

21. Cl. CHOPIN, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

de Thomas d'Aquin prise à la fois en sa distribution principale et en sa troisième partie. Saint Thomas présente toute la création dans une relation dynamique à Dieu : c'est une *circulatio*, une sortie accompagnée d'un retour vers Dieu, l'alpha et l'oméga. Trois parties décrivent ce mouvement : *la pars*, Dieu en lui-même, trine, créateur de toutes choses. *Ia pars*, l'homme à l'image de Dieu caractérisé par sa fin ultime (la béatitude), la liberté, le don de la grâce, les vertus et les vices. *Ma pars*, le Christ, modèle suprême de la créature. Le Christ, qui récapitule tous les hommes dans son corps ecclésial dont il est la tête, vient logiquement en dernière position dans la *Somme*. Saint Thomas entend montrer ici que le Christ est la voie, la vérité, en vue de la vie éternelle ou béatitude. On trouve d'abord l'étude du Christ en lui-même (IIIa, qq. 1-59), puis celle des bienfaits du Christ (fin de la *Somme*).

C'est plus récemment qu'on s'est intéressé dans la réflexion sur le Christ à une nouvelle distinction entre le mystère de l'incarnation (IIIa, qq. 2-26) et ce qui a été fait (*acta*) et enduré (*passa*) par lui. Les *acta* et les *passa* proposent une sorte de théologie narrative à vocation sotériologique sans être, pour autant, une nouvelle considération par rapport à la partie réflexive, objet des questions 2 à 26. Suivent alors les trente-trois questions (IIIa, qq. 27-59) relatives au Christ en ses mystères : l'entrée en scène de Jésus, l'*ingressus* (qq. 27-39) ; la vie publique de Jésus, le *processus* (qq. 40-45) ; la passion et la mort de Jésus, l'*exitus* (qq. 46-52) ; la résurrection et l'exaltation, l'*exaltatio* (qq. 53-59). Le plan de ce manuel est parallèle à celui de la *Somme théologique* : l'*ingressus* renvoie à l'*exitus*, la suite du Christ se situe sur le chemin du retour vers Dieu. Ce n'est qu'une variante du schéma binaire *exitus/reditus*. Ce dernier est bâti autour de la Trinité, tandis que le plan de saint Thomas marque l'entrée du Christ dans le monde jusqu'à son achèvement (*exaltatio*).

Les traités du Verbe incarné se fondent sur cette démarche thomasiennne en se focalisant sur le principe de l'union hypostatique. En faisant de la constitution du Christ le problème de la christologie, ils mettent au centre le mystère de l'incarnation, et développent une théologie

de l'incarnation - dégagée de la question de Dieu traitée dans le *De Deo Uno et Trino* - qualifiée comme étant « d'en haut », au sens où elle part de Dieu. Le théologien recevait alors de la tradition ecclésiale les définitions dogmatiques sur lesquelles il engageait son analyse.

*L'apport de la critique historique à la théologie
du mystère pascal*

• Le retour aux Écritures

Cette perspective fut déplacée de manière tout à fait nette à la suite du concile Vatican II, ainsi que le souligne J. Doré à propos, précisément, de la *Sacrae Theologiae Summa* publiée par I. Solano qui cessera de paraître à partir du concile²². L'*aggiornamento* de Vatican II sur le plan de la méthode suppose dès lors d'être examiné avec attention, pour comprendre comment la perspective d'argumentation extrinsèque de la scholastique traditionnelle s'est trouvée brusquement interrogée dans la modernité. Il s'en est suivi une nouvelle appréciation de la Bible dans la liturgie après le concile ; le P. Grelot l'a mise en lumière en écrivant que le « critère essentiel (de l'établissement du canon chrétien des Écritures) fut toujours l'usage ancien des communautés²³ ». La critique biblique a soutenu et préparé le renouveau biblique dans la liturgie pour que soit mieux saisie l'affirmation conciliaire que « le Christ est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les saintes Écritures » (SC7).

Cette nouvelle étape de la critique biblique correspond à une résurgence de la question de l'histoire sur la scène

22. « Les responsables d'une entreprise dont le propos nettement énoncé était de suivre la méthode théologique prônée par *Humani Generis* (DS 3885-3886), estimaient ne plus pouvoir poursuivre au-delà de Vatican II », J. DORE, « L'évolution des manuels catholiques de théologie fondamentale de 1965 à 1995 » *Gregorianum* 11, 1996/4, p. 619.

23. P. GRELOT, *L'achèvement des Écritures. Introduction au Nouveau Testament*, Paris, Desclée, vol. 5, 1977, p. 156-177.

biblique et dans la christologie elle-même. L'intérêt pour l'histoire n'était pas nouveau à Vatican II ni même dans la période préconciliaire : histoire des dogmes, histoire de la liturgie, histoire critique de la Bible, etc. Il prenait sa source au siècle des Lumières, qui a découvert que la tâche de la théologie n'était pas seulement de procurer une intelligence des choses de la foi (comme l'union hypostatique en christologie), mais aussi de les établir dans l'histoire des hommes. Pour l'antiquité chrétienne, pour la théologie médiévale puis celle des manuels, l'histoire n'était pas une question ; le seul problème était d'harmoniser les données de l'Écriture sur certains points assez disparates.

- L'interrogation sur l'histoire et le mystère du salut

Il a fallu attendre des philosophes et écrivains comme Spinoza (1632-1677), Reimarus (1694-1768) et Lessing (1729-1781) pour noter un décalage entre l'histoire concrète de Jésus et ce qui a été dit de lui, de l'époque apostolique jusqu'à aujourd'hui. Cette critique atteint rapidement l'identité divine de Jésus et la portée salvifique de sa vie et de son message. Elle touche enfin à la fiabilité des textes de l'Écriture elle-même. Ainsi en est-il des recherches sur la vie de Jésus illustrées par A. Schweitzer qui n'ont considéré comme vrai au sujet de Jésus dans le N.T. que ce qui relevait de la factualité. Or les données du N.T. ne peuvent être fiables, selon ce théologien, car elles procèdent à un enjolivement dogmatique de l'histoire de Jésus par la communauté des disciples. L'histoire des dogmes de Adolph Harnack (1851-1930) a développé ce thème du processus de dogmatisation de l'Écriture qu'il a fait équivaloir à son « hellénisation » à travers les études sur Paul. La thèse centrale de Harnack est que « l'examen de l'histoire prouve que le christianisme dogmatique, que les dogmes dans leur conception et leur structure sont l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile²⁴ ». Le

24. A. HARNACK, *Histoire des dogmes* (1889-1891), Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. x.

christianisme aboutit dans ce courant libéral à une morale naturelle privée de Révélation et de spécificité proprement chrétienne. Dans la christologie, l'objectif consiste dès lors à retrouver le vrai visage historique de Jésus, sa personnalité, sa religion, sa psychologie, son programme de vie. Tout le reste, y compris le mystère pascal, apparaît comme une « dogmatisation » ultérieure due à la communauté des disciples et à l'Église. Pourtant, à défaut d'atteindre un noyau historique dur concernant Jésus, les recherches sur la vie de Jésus trouvèrent une multitude de « Jésus historiques », relatifs à la vision de chaque théologien. Du coup, c'est l'urgence d'une définition du critère de vérité qui apparaît pour dire ce qu'il en est du « vrai » visage historique de Jésus. S'il faut bien recourir à l'histoire pour parler de Jésus sous peine de renoncer à sa réalité historique, il est tout aussi nécessaire de produire les critères qui valident l'interprétation que l'on donne de la vie de Jésus.

En réaction inverse, l'école de l'histoire des formes a cherché à accéder à la réalité historique de Jésus à partir de la foi des communautés chrétiennes. Loinement héritier de D.-F. Strauss (1808-1874), un nouveau rationalisme est né qui s'en prend cette fois à l'affirmation de Jésus comme Christ, et non plus seulement à sa réalité historique. C'est donc résolument qu'un théologien comme Martin Kähler, au milieu du XX^e siècle, proclame l'impossible enquête sur le Jésus de l'histoire pour ne retenir que l'affirmation du kérygme concernant Jésus. Cette école ajoute à la précédente un examen attentif des textes qui parlent de Jésus et de leur constitution : les Évangiles. Avec les travaux de J. Wellhausen (1844-1918) et W. Wrede (1859-1906), les constructions soi-disant historiques de la recherche sur la vie de Jésus s'effacent derrière les architectures théologiques que ces deux exégètes mettent à jour dans le « genre Évangile ».

L'école de l'histoire des formes a insisté sans doute parfois de manière unilatérale sur la part de la communauté chrétienne dans le contenu et dans la construction des Évangiles. Combinant des traditions multiples et tardives, ils ne retraceraient donc pas la carrière chronologique réelle de Jésus. De ce fait, la tentative nouvelle de l'exé-

gèse renonce à la recherche de ce qui aurait été l'histoire réelle de Jésus.

Mais de cette façon, avec ces deux écoles, on aboutit au début du XX^e siècle à une sérieuse aporie : ou bien la recherche historique rend impossible la confession que Jésus est le Christ, le Messie de Dieu, sauveur des hommes ; ou bien alors, la foi doit renoncer à toute certitude historique sur la réalité de Jésus lui-même. Comment dès lors demander à l'Écriture d'éclairer le mystère pascal du Christ, sa mort et sa résurrection pour le salut du monde ?

La complexité des méthodes d'analyse de l'Écriture, à la fois intra- et inter- textuelles a conduit à un dépassement de l'historicisme du XIX^e siècle pour conjindre désormais une double perspective, attentive à la fois à la synchronie qui s'intéresse à l'histoire dans la perspective croyante et à une diachronie toujours plus problématique à établir. Une révolution s'est opérée dans la doctrine biblique romaine grâce à l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*, en 1943, par laquelle Pie XII adopte la théorie des genres littéraires pour la compréhension de l'Écriture²⁵ : les textes de la Bible appellent une interprétation qui tienne compte « des manières de parler ou de raconter habituelles aux anciens²⁶ ».

Pendant la période des traités christologiques structurés par la doctrine de saint Thomas se développe donc ce débat autour de la question biblique qui s'avère être celui du Jésus de l'histoire. Avec cette préoccupation historique et toutes les questions dogmatiques qu'elle entraînait, des exégètes comme R. Schnackenburg ou C. H. Dodd se sont pourtant orientés résolument vers l'étude des textes du N. T. concernant le mystère pascal²⁷, en laissant à l'arrière-

25. C. THEOBALD, « Les changements de paradigmes dans l'histoire de l'exégèse catholique et le statut de la vérité en théologie » in *Revue de l'Institut catholique de Paris* 24, 1987, p.79-111.

26. DH 3830.

27. R. SCHNACKENBURG « La résurrection, point de départ de la christologie du N. T. » in *Mysterium salutis*, t. 10, Paris, Éd. du Cerf, 1974. C. H. DODD, *Conformément aux Écritures. L'infrastructure de la théologie du Nouveau Testament*, Paris, Éd. du Seuil, 1968.

plan les réflexions sur l'union hypostatique. Cette longue histoire de la critique historique des sources et en particulier de la Bible a permis à la liturgie de puiser à nouveau dans les trésors de l'Écriture. Le sacrifice du Christ présenté dans la doctrine de la rédemption a ainsi trouvé son sens dans la Pâque du Christ. Là où le concile de Trente (22^e session, 1562) avait besoin de deux décrets²⁸, l'un sur le sacrifice de la messe et l'autre sur la messe, Vatican II déploie, grâce aux ressources bibliques et patristiques, une théologie du mystère pascal, car Jésus a voulu « confier à l'Église le mémorial de sa mort et de sa résurrection » (SC 47).

Le développement de la théologie du mystère pascal

On vient de le dire, les articles de foi christologique ont été soumis à la critique historique, modifiant ainsi l'approche de la christologie en l'orientant de l'incarnation vers le mystère pascal. Mais à côté des études exégétiques, l'immédiat après-guerre a vu également et simultanément naître une réflexion considérable sur la théologie de l'histoire, dans la lignée de O. Cullmann avec *Christ et le temps* (1946) et J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (1946), travaux qui sont venus renforcer les orientations des études exégétiques. Mais c'est surtout avec H. de Lubac et le volume *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme* (1937), les études historiques de *Surnaturel* (1946) et *Histoire et esprit* - consacré à Origène - paru dans la collection « Théologie » (1950), qu'apparaît le diagnostic qui emporte la théologie vers l'histoire du salut en renonçant à la « nature pure » élaborée par la basse scholastique. Un désir naturel et essentiel de Dieu est inscrit dans le dynamisme spirituel de l'homme qui l'ouvre à cette attente humble du don divin. En récusant deux ordres, naturel et surnaturel, de Lubac rejette l'extrincésisme et ouvre la voie à l'histoire et à l'anthropologie qui se trouvent de ce fait

28. DH 1738-1759.

valorisées. L'ordre surnaturel ne vient plus se surajouter à l'ordre naturel pour le sous-évaluer. Enfin, avec Urs von Balthasar et son livre *Pâques le Mystère*²⁹, est élaborée une dogmatique du mystère pascal qui s'oriente vers une théologie du samedi saint par le biais d'une méditation sur la kénose du Christ en sa passion.

*Les théologies de la parole
et la continuité du mystère pascal avec la vie de Jésus*

L'arrière-plan esquissé ici brièvement, sans doute trop exclusivement français et catholique, touche de plein fouet la christologie qui a vu se développer, dans le champ de la théologie protestante cette fois, une ligne qualifiée de théologie de la parole. Le mystère de Pâques s'y trouve au centre car, dans ces théologies, c'est à partir du kérygme de Pâques qu'on s'interroge sur la force d'interpellation de la Parole du Christ. Mais, du même coup, il fallait également se demander si le kérygme avait déjà cette autorité avant Pâques. Telle était la question posée par cette réflexion. Les théologiens ont alors montré la force d'interpellation des antithèses du Sermon sur la montagne (E. Käsemann), le caractère définitif que Jésus donne à son intervention dans l'histoire (Conzelmann), le tranchant de l'appel à le suivre (H. Schiirmann), le caractère radical du comportement de Jésus avec les pécheurs (E. Fuchs) ou encore la foi même de Jésus par laquelle toute foi en Dieu doit passer (G. Ebeling). On mesure dans ces théologies la continuité entre la prédication de Jésus avant sa mort et le mystère pascal, malgré la discontinuité provoquée par sa mort sur la croix. De telle sorte qu'on ne voit plus comment parler de la prédication sans parler du kérygme pascal, et inversement. W. Pannenberg est le théologien qui est allé le plus loin en ce sens, il revendique l'histoire comme fondement nécessaire mais non suffisant pour l'établissement de la résurrection de

29. Paris, Éd. du Cerf, coll. « Traditions chrétiennes », 1981.

Jésus³⁰. Sa thèse est que l'autorité à laquelle prétend Jésus ne s'impose pas d'elle-même et demande justification. C'est ce qui s'est effectivement produit dans l'histoire de la tradition chrétienne primitive, pour qui la Résurrection de Jésus a été le point de départ véritable, sans lequel le message et le comportement pré-pascal de Jésus auraient été inopérants. Pour les apôtres, il s'est agi d'un fait nouveau, unique et extraordinaire, porteur d'une valeur propre et décisive pour la révélation de Dieu en Jésus. La vérité de la prédication de Jésus est suspendue à l'effectivité d'une action de Dieu en sa faveur : « Tout se ramène en réalité au problème du rapport entre la prétention de Jésus et sa confirmation par Dieu » (EC, 72). C'est à l'événement pascal que Pannenberg demande cette confirmation, même s'il reconnaît que la Résurrection ne peut jouer comme un fait isolé : « Il est parfaitement exact que le fait de la Résurrection de Jésus ne peut être isolément le fondement de la foi » (EC, 131).

Concentration pascale

Malgré ces précautions qui visent à ne pas isoler la résurrection de toute l'existence de Jésus, on assiste progressivement à une concentration sur l'événement pascal dans la christologie, déséquilibrant parfois son rapport à la prédication de Jésus ou à l'incarnation du Verbe. La liturgie agit comme un correctif à cette concentration pascale, car son imprégnation biblique dans les lectures de l'A.T. et du N.T., dans les oraisons, les supplications, les salutations ou les bénédictions déploie toute la Bible et pas seulement le mystère de Pâques. Toute la Bible joue son rôle d'inspiration pour la liturgie. Cela dit et malgré ce correctif, des théologiens du Christ, dont la théologie systématique est mesurée, ont ainsi manifesté un intérêt considérable pour le mystère pascal.

30. *Esquisse d'une christologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1971.

Faisons un sondage rapide : Dietrich Bonhoeffer (protestant) propose de vivre avec le Dieu de Jésus Christ sans le Dieu de la religion qui, lui, est tout-puissant et écrase l'homme. Jésus appelle à la vie et « à souffrir avec Dieu de la souffrance que le monde sans Dieu inflige à Dieu³¹ ». L'insistance est alors mise sur ce « souffrir avec le Christ » comme chez Jürgen Moltmann (protestant) qui creuse la réflexion sur la souffrance de Dieu dans la passion du Fils et le sens des souffrances humaines³². Eberhard Jüngel (protestant) pense que le Père, quand il parle dans le monde, le fait par la passion du Fils qui dit tout ce qu'est Dieu pour l'homme : Dieu est celui qui rend justes les pécheurs³³. Karl Rahner (catholique) propose de parler du Fils dans sa passion comme celui qui espère contre toute espérance ; il se « démet » dans un mouvement d'abandon qui le fait rejoindre le mystère de son origine divine³⁴. Hans Urs von Balthasar (catholique) montre que la croix du Christ révèle un double amour : « l'amour de Dieu le Père, qui permet à Dieu le Fils d'aller, dans l'obéissance absolue de la pauvreté et de l'abandon, là où il ne peut plus être que pure réceptivité pour la "colère" divine ; et l'amour de Dieu le Fils, qui, par amour, s'identifie à nous, pécheurs (He 2, 13), et en cela, par libre obéissance, accomplit la volonté du Père (He 10, 7)³⁵ ». Tous tournent leur regard vers le Christ crucifié, figure de l'homme sans Dieu, abandonné de Dieu qui vit le don de soi en solidarité avec tous les hommes. L'homme apprend ainsi de lui à vivre responsable du monde et des autres en exerçant une liberté coûteuse jusque dans la soumission à la mort mais une liberté qui s'insurge dans son engagement contre

31. Lettre de Bonhoeffer du 18 juillet 1944, avant son exécution par les nazis, publiée dans le volume des lettres de prison intitulé *Résistance et soumission*, Genève, Éd. Labor et Fides, 1973.

32. Voir *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1974.

33. Voir *Dieu mystère du monde*, Paris, Éd. du Cerf, 1983.

34. Voir *Traité fondamental de la foi*, Paris, Éd. du Centurion, 1983.

35. Voir *La Gloire et la Croix, Théologie. Nouvelle alliance*, Paris Éd. du Cerf-Desclée de Brouwer, p. 179

l'écrasement du destin. La mort et la résurrection du Christ pourraient avoir tendance parfois à devenir une sorte de raccourci typologique de toute l'histoire du salut au détriment sans doute de cette histoire elle-même.

Création et salut

La liturgie connaît cette concentration pascalle depuis la forme la plus ancienne de l'anamnèse qui est donnée dans la tradition apostolique attribuée jusqu'à une date récente à saint Hippolyte, au début du III^e siècle. L'Orient y introduisit peu à peu toute l'économie du salut depuis l'incarnation jusqu'à la parousie, dans une ligne très johannique. Cette surenchère du salut dans la christologie au XX^e siècle n'est donc pas entièrement nouvelle.

Elle apparaît également au XX^e siècle dans la doctrine de la création. Celle-ci s'est d'ailleurs trouvée occultée au moment même où les christologies de la rédemption ont pris une plus grande place dans la réflexion théologique contemporaine³⁶. Cet appauvrissement de la doctrine de la création au profit du salut avait déjà été signalé par Harnman dans la liturgie romaine de l'Antiquité³⁷. Au xx^e siècle, le théologien K. Barth est le paradigme de cette concentration sotériologique. Il donne une force considérable à la révélation dans son œuvre, au prix d'une compréhension dévaluée de l'ontologie thomasienne.

Selon Barth, c'est à partir de Jésus Christ que l'on peut affirmer avec certitude que Dieu créa le ciel et la terre. C'est la christologie qui commande la doctrine de la création au sens où le Christ, médiateur de toute la création, ne peut être que la clé de voûte de toute connaissance dans l'ordre du créé : *credo ut intelligam*. Mais, parlant ainsi du Christ, Barth renvoie l'intelligence de la création à l'ordre

36. P. GIBERT (éd.) collectif, *Création et salut*, Bruxelles, Faculté Saint-Louis, 1989.

37. A. HAMMAN, « L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne », *RevSR*, 1968, 42, 1-23 et 97-122.

de la foi qui confesse le Christ unique médiateur. L'opération barthienne de rapatriement de la doctrine de la création à l'intérieur de la révélation, fait de la création le commencement de l'histoire du salut et non une ontologie du réel. Dans la création, il s'agit donc bien de l'histoire et non d'un concept d'origine et de dépendance. Elle n'est pas un *preambula fidei*, mais au contraire le cœur de la révélation chrétienne.

L'intuition barthienne, trop succinctement abordée ici, a dépassé les frontières confessionnelles. Et dans l'aire catholique, les travaux de Lubac ont parallèlement contribué à une intelligence de la forme historique de la révélation. L'abandon - au concile Vatican II - de la terminologie extrinséciste du « décret » au profit du vocabulaire biblique du « mystère » a scellé cet effort tant catholique que protestant pour intégrer la révélation dans l'histoire. La grande entreprise dogmatique post-conciliaire *Mysterium salutis* hérite de cette intuition barthienne en intitulant la contribution de W. Kern « La création, source permanente de salut », rompant ainsi avec une présentation de la création comme simple *preambula fidei*. Mais cette relation entre création et salut est-elle finalement équilibrée ?

On peut noter à la lumière de cette œuvre de Barth, si inspirante pour la théologie au xx^e siècle, que l'éclipse de la théologie de la création au xx^e siècle dans un certain nombre de réflexions théologiques a correspondu à une survalorisation de la théologie du salut. La créature suspendue au salut de Dieu risque de ne plus être envisagée comme consistante, comme créée. Le non-divin que représente le monde face à Dieu peut être pourtant envisagé autrement que comme une révolte contre Dieu, car « mon présent devant la croix n'épuise pas la vérité de mon être homme³⁵ ».

38. P. GISEL, *La Création*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 235.

« *Détendre* » le vocabulaire pascal

Cette concentration sur la mort et la résurrection ne doit pas faire oublier que l'ensemble de la vie du Christ est sauveur, comme le rappelle l'économie générale de la *Somme théologique* de saint Thomas. Mais le mérite de ces christologies contemporaines est de s'appuyer sur l'Écriture pour montrer que la résurrection est la clé qui authentifie les actes, la prédication, la passion et la conscience de Jésus.

Ces théologies du mystère pascal et leur orientation vers l'histoire du salut ont en quelque sorte « détendu » la question du salut en donnant toute sa place à la mort et à la résurrection du Christ à côté de son union hypostatique. Tout un vocabulaire traditionnel devient disponible pour désigner le mystère pascal, sans qu'il y ait à choisir entre les divers termes, car chaque terme corrige l'autre³⁹.

La rédemption désigne le salut accordé par Dieu aux hommes en Jésus Christ qui en est l'instrument. La rédemption est le salut du péché dont elle annonce la rémission. Elle est l'œuvre gratuite de Dieu envers les hommes ; elle manifeste un caractère onéreux, car il s'agit du sacrifice du Christ assurant l'expiation des péchés. Le Christ mérite aux hommes leur salut dont ils bénéficient moyennant leur conversion et leur renoncement au mal.

À côté de cette terminologie classique dont on a vu plus haut les fondements, est apparue celle de la libération qui appartient à la rédemption. Elle désigne le mystère pascal comme une délivrance, un arrachement à toutes captivités. Dans les théologies dites de la libération, ce terme recouvre celui de rédemption pour accentuer l'aspect politique du salut et le processus historique de celui-ci, plus que les dimensions d'éternité et d'intériorité.

La réconciliation mise en honneur par B. Sesboüé dans sa christologie a le mérite de s'enraciner dans les Écritures et de pouvoir revêtir des connotations semblables à celle

39. Je résume ici l'article « salut » de J. DORE, in *Dictionnaire des religions*, dir. P. POUPARD, Paris, PUF, 1993³.

de la libération. La réconciliation, qui en allemand se dit *Versöhnung* (de l'allemand *Der Sohn* qui signifie le fils) évoque, dans ce lexique germanique, la restitution de la filiation perdue. Être réconcilié avec Dieu, c'est partager sa vie, recevoir ses bienfaits et sa sollicitude, c'est aussi entrer dans une fraternité nouvelle qui procède de l'unique père. Ce rapport entre filiation et fraternité ouvre des perspectives politiques qu'ont notées les théologies de la libération d'Amérique, d'Afrique ou d'Asie.

Pour dire le mystère pascal, il faudrait encore parler de pardon, de solidarité, de communion de vie avec Dieu, de justification, de divinisation, d'illumination, à côté des termes de sacrifice, de propitiation, de satisfaction et de substitution qu'on a déjà évoqués plus haut. Chacun est riche de significations théologiques validées par la tradition, mais aucun n'épuise le mystère. Ils renvoient les uns aux autres pour que reste vive la densité de l'événement pascal. La liturgie elle-même renvoie à cette variété de terminologie pour parler de Pâques, depuis le Triduum jusque pendant le Temps pascal.

Mystère pascal et ecclésiogénèse

L'Église de Pâques

Dans la recherche christologique, le mystère pascal est apparu riche et complexe à la fois, en même temps qu'il a pris une place très considérable dans la réflexion théologique au XX^e siècle. Mais il est aussi ce qui suscite l'Église, comme l'a souligné M. Deneken en parlant à son sujet d'ecclésiogénèse⁴⁰, ce qui ne le réduit ni ne l'identifie pourtant pas à la naissance de l'Église. Prenant ses distances sur ce point à l'égard de H. Kessler⁴¹ qui tient insuf-

40. *La Foi pascale*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 499-514, notée dans le texte FP.

41. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer*

fisamment compte, selon lui, de la différence entre les témoins oculaires de la résurrection et les chrétiens qui ont suivi, l'auteur précise que c'est par l'initiative du ressuscité que l'Église se constitue après la dispersion des disciples dans le drame du vendredi saint : « l'événement pascal est le don du Christ présent à son corps » (FP, 501). La foi pascale fonde ainsi l'Église qui est transposée dans le temps présent sous la mouvance de l'Esprit pour annoncer les temps eschatologiques. Cette dimension eschatologique de l'ecclésiogenèse apparaît dans tous les Évangiles, y compris celui de Jean qui concentre le processus en une seule journée : dès avant la Pentecôte, Jésus est ainsi compris comme le Ressuscité qui doit revenir⁴². La liturgie des premiers siècles l'a bien saisi en sélectionnant comme unique grande fête le « grand Dimanche », la « Pâque pentecostale » selon l'expression d'Athanase dans la *lettre festale* (1, 10) : « Avec la célébration eucharistique commencent les cinquante jours de joie de la Pentecostè [...] L'objet de cette fête est l'exaltation du Seigneur, son 'assomption'(Lc 9, 51), qui inclut sa résurrection, son ascension, l'envoi de l'Esprit (Parousie du Saint-Esprit), ainsi que la ferme espérance de sa parousie glorieuse »⁴³.

*Les ressources de l'Écriture
pour penser l'Église et le culte de Pâques*

Là où F.-X. Durrwell pensait la consommation du mystère pascal dans l'Église⁴⁴, la christologie s'oriente aujourd'hui vers une réflexion sur l'événement pascal comme

Sicht. Neuauflage mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Dusseldorf, Patmos Verlag, 1995 (2^e éd.)

42. K. H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der Urchristlichen Osterbotschaft*, Witten, Luther Verlag, 1967.

43. O. CASEL, *La Fête de Pâques dans l'Église des Pères* (1934), Paris, Éd. du Cerf, 1963, p. 69.

44. F.-X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus, Mystère de salut*, Le Puy-Lyon, Éd. Mappus, 1963, 8^e éd.

ecclésiogénèse d'une part, et sur l'attente eschatologique qu'il inaugure au sein de l'histoire, d'autre part. A cet égard, la christologie du mystère pascal est davantage sensible à la variété des christologies pascales néotestamentaires et à leurs milieux d'émergence. Elle s'oblige à ne pas choisir, mais à tenir compte de toutes selon leur accentuation propre⁴⁵. Ainsi saint Paul est de manière originale un témoin du ressuscité. Il raconte dans la lettre aux Galates la révélation (*apocalypsis*) de Jésus Christ (1, 12 « ce n'est pas non plus d'un homme que j'ai reçu ou appris "l'Évangile", mais par une *apocalypse* de Jésus Christ ») ressuscité d'entre les morts par Dieu le Père (1,1 « Paul apôtre non de la part des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité d'entre les morts... »). Avant cet événement, Paul n'avait d'autre relation aux chrétiens que la persécution. Après cet événement, sa vie est changée. La conversion est toujours liée à la résurrection, comme si elle appartenait à ses effets induits.

L'Évangile que Paul annonce lui a été transmis par une révélation du Christ lui-même (Ga 1, 12). Il se voit comme mis à part dès le sein pour recevoir cette révélation : l'expression renvoie aux vocations prophétiques comme dans Is 46, 1 et Jr 1, 5 : « Avant que tu sortes du sein je t'avais consacré, je t'avais établi comme prophète des nations. » Paul voit son rôle dans la continuité du Christ : en se manifestant à lui, le Christ lui transfère sa propre mission et Paul pourra dire : « c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20). Paul caractérise l'apparition du ressuscité comme une vocation dont Dieu a l'initiative et qui n'est préparée par aucune évolution personnelle. Cette vocation est l'annonce de l'Évangile aux païens. L'expérience de voir le ressuscité finira par légitimer un apostolat sans doute difficile à faire admettre par les autres apôtres : « Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu le Seigneur? » (1 Co 15, 10.)

45. On résume ici les recherches de R. E. BROWN, *Jésus et les quatre Évangiles*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lire la Bible », 1996.

En employant le terme d'apocalypse pour parler de cette apparition du ressuscité, Paul utilise le langage propre à décrire un événement eschatologique, c'est-à-dire celui d'une réalité divine qui atteint l'homme à la fin des temps. Dieu est venu saisir Paul pour qu'il dévoile en ces temps qui sont les derniers « le mystère enveloppé de silence durant une éternité de siècles » (Rm 16, 25). Pour Paul, sa révélation ne consiste pas à identifier le ressuscité au crucifié de Nazareth, mais à être introduit dans la fin des temps où le mystère doit être annoncé aux païens.

Dans la lettre aux Philippiens, il est question de « connaître le Christ » (3, 8-10) : « Je considère que tout est perte en regard de ce bien suprême qu'est la connaissance de Jésus Christ mon Seigneur » (3, 8). L'expression est rare chez Paul et dénote une intimité, une rencontre personnelle unique, une connaissance existentielle du Seigneur qui suscite une manière de voir nouvelle. Le même mot « connaître » décrit le contact originel de Paul avec le ressuscité et les effets dans l'histoire de cette rencontre sur le chemin de Damas. L'expérience bouleversante du ressuscité n'a pas consisté pour Paul en une connaissance du type de l'« information », mais en une refonte radicale de son existence, de sorte qu'à la lumière de la résurrection prennent sens les souffrances et la mort. Bref, Paul se connaît désormais comme passant continuellement avec le Christ de la mort à la résurrection.

La suite de Ph 3 montre qu'il y a une osmose entre la révélation que Paul reçoit sur le chemin de Damas et l'histoire qu'elle inaugure : « Oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élançai vers le but en vue du prix attaché à l'appel d'en-haut que Dieu nous adresse en Jésus Christ » (14). L'apparition ne donne pas seulement accès à la fin des temps ; elle initie une nouvelle existence et une nouvelle manière de juger. Réduisant à néant tout le passé, une nouvelle relation de l'homme à Dieu commence.

À côté de saint Paul, saint Luc dans les Actes établit une autre christologie du mystère pascal. Ac 9, 1-19 ; 22, 6-21 et 26, 12-23 racontent l'apparition du ressuscité à Paul. Malgré leurs divergences, nous retrouvons un schéma commun :

Saul en route pour persécuter les chrétiens

- est rencontré par Jésus
- qui le terrasse
- et après s'être fait reconnaître de lui
- lui confie la mission aux païens.

Tout cela concorde avec ce que Paul écrit dans Ga, Ph et Co, si ce n'est que Paul assimile son apparition à celle des douze ; Luc s'y refuse, car pour lui l'important est que les douze reconnaissent Jésus de Nazareth dans le ressuscité, ce que Paul ne peut faire puisqu'il ne l'a pas connu directement.

Autre différence : pour Paul, sa mission vient du Christ lui-même, alors que, selon Luc, c'est Ananie qui lui communique la mission de la part du Seigneur. Tout le travail rédactionnel et théologique de Luc, dans ces récits « ecclésiologiquement réflexes 46 », est de montrer que Paul n'est un authentique apôtre que s'il est référé aux douze apôtres témoins des apparitions, car eux seuls relient la communauté des croyants à Jésus. Ainsi dans l'épisode de Philippe en Samarie, il importe que Pierre et Jean viennent confirmer le travail opéré par Philippe (Ac 8, 14-17).

Autre différence encore : Luc a élaboré le schéma des quarante jours entre la Résurrection et l'Ascension, au terme desquels il ne peut plus y avoir d'apparitions pascales au sens lucanien du terme, ni pour Saul ni pour Etienne. Aussi Luc décrit-il la conversion de Paul selon un scénario qui n'est pas identique aux apparitions des apôtres. Il s'attache à montrer que seule la génération apostolique des témoins a bénéficié des apparitions qui fondent l'Église, et il le fait selon le schème temporel des quarante jours. Paul, quant à lui, l'exprime dans un schème personnel pour dire que la génération apostolique seule est fondatrice de l'Église du ressuscité. Par rapport à Luc, Paul permet de comprendre que les apparitions ne sont pas des rencontres d'une série privilégiée, mais le prototype des relations ultérieures du ressuscité avec les croyants.

Dans les Évangiles, le langage de la résurrection ne s'est pas imposé facilement dans toutes les communautés nais-

46. H. KESSLER, *op. cit.*, p. 252.

santes, car le mot lui-même renvoyait à la mort scandaleuse du Messie. Trois de nos évangiles situent cinq récits . d'apparitions officielles, comme leur sommet : Mt, Lc et Jn (Mc n'a pas de récit d'apparition). Ces trois récits se diversifient en deux types, localisés l'un en Galilée (Mt 28, 16-20) et l'autre à Jérusalem (Lc 24, 36-53 et Jn 20, 19-29).

Dans le type Jérusalem, la résurrection est conçue comme surgissement, réveil de la mort, et surtout sortie du tombeau qui est désormais vide. Le ressuscité se montre aux disciples, mais n'est pas facilement reconnu par eux ; ses plaies permettent de le reconnaître. Puis Jésus se sépare de ses disciples, une fois fournies les pièces à conviction attestant qu'il s'agit bien de lui. Ce type biographique a une valeur apologétique certaine avec sa séquence ternaire : initiative du ressuscité, reconnaissance et mission. La difficulté est que le souci de montrer la continuité entre le Jésus pré-pascal et le ressuscité induit l'idée d'une survie. Certes, l'Ascension interrompt les apparitions, mais elle laisse entendre que la période des apparitions est révoquée et comme déconnectée de l'existence chrétienne.

Le type Galilée porte sur la Seigneurie du Christ. Il décrit la rencontre de l'Église avec l'irruption définitive de celui qui est enlevé au ciel. S'ouvre une ère nouvelle et non une période de quarante jours. Mt a aussi sa structure ternaire calquée sur Ex 3 ou Jr 1 décrivant les rencontres de YHWH : présentation (Mt 28, 18 : « Tout pouvoir m'a été donné... »), mission (« Allez, de toutes les nations... » Mt 28, 19), promesse (Mt 28, 20 « Je suis avec vous... »). Le risque de ce langage est d'abolir la distance entre le temps privilégié des apparitions et le temps de l'Église ; le rapport à Jésus de Nazareth tend à être absorbé par le rapport à l'Église.

De sorte que les deux types doivent être tenus ensemble pour se corriger mutuellement, quand bien même le type Jérusalem s'impose dans la tradition ultime des évangiles. Il importe toutefois de ne pas réduire à un seul schème ce qui se présente de manière plurielle. En effet, progressivement selon les milieux chrétiens, on est parvenu à nommer Jésus en approchant chaque fois son identité par des biais différents dans la confession de sa relation originale à

Dieu ⁴⁷. Ces récits « ecclésiologiquement réflexes », émanant de milieux chrétiens divers, manifestent ainsi comment l'Eglise est la réponse de la foi à l'apparition du *Kyrios* pascal.

Pour conclure

Cet itinéraire des manuels de christologie scolastique antérieurs au concile Vatican II jusqu'aux études d'exégèse critique de la Bible a mis en valeur le mystère pascal dans ses sources bibliques (et patristiques ⁴⁸). Sa redécouverte a parfois conduit à le détacher trop de la prédication du Royaume. Mais la réforme liturgique du concile a aidé à articuler ce mystère et cette prédication dans l'ordonnement du lectionnaire dominical sur trois années, permettant une lecture étendue de l'ensemble du Nouveau Testament. Elle a revalorisé la vigile pascale dont on cherche aujourd'hui à faire la matrice de la catéchèse, comme le souligne le document des évêques de France « Aller au cœur de la foi » en 2002. S'ouvre plus nettement désormais la perspective ecclésiologique de la christologie du mystère pascal qu'appelaient les n° 2 et 3 de la Constitution sur l'Eglise de Vatican II, *Lumen gentium*, situant le ministère de l'Eglise dans le dessein du Père de sauver tous les hommes en Christ.

Jean-Louis SOULETIE

47. C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Paris, Desclée, 1997.

48. La source patristique mérite une étude pour elle-même.

Résumé

Le mystère pascal a retrouvé sa place au centre de la liturgie dans le renouveau conciliaire de Vatican II. L'expression du salut s'était en effet focalisée jusqu'alors dans une théologie de la rédemption essentiellement fondée sur la satisfaction. Ces catégories théologiques inspiraient de manière caractéristique la sacramentaire et la liturgie.

La critique historique de la Bible, l'édition critique des Pères, en particulier de la patrologie grecque, ont permis un retour à l'Écriture qui ouvre à nouveau la richesse de la Bible pour l'expression de la foi pascale. Cette « détente » du vocabulaire a permis le déploiement d'une variété de christologies pascales qui s'orientent aujourd'hui vers une réflexion liée à la genèse de l'Église dans la ligne des premiers paragraphes de *Lumen gentium*. Dès lors, s'ouvre une réflexion prometteuse sur la place de la liturgie et sa dimension pascale dans l'ecclésiologie contemporaine. Si la liturgie est, en effet, « le sommet auquel tend l'action de l'Église, et la source d'où découle sa vertu », elle est tout en même temps le lieu où se réalise l'œuvre pascale du Christ continuée dans l'Église (SC 10 et 6).