

## DESTIN DU MYSTÈRE DE PÂQUES DANS LA CHRISTOLOGIE CONTEMPORAINE<sup>1</sup>

Jean-Louis SOULETIE

### 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 rouvre 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 christologique liée à la genèse de l'Église dans la ligne des premiers paragraphes de Lumen gentium. Dès lors s'ouvre possiblement 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).*

\*

## DESTIN DU MYSTÈRE DE PÂQUES DANS LA CHRISTOLOGIE

### INTRODUCTION

#### a. Le renouveau de la théologie du mystère pascal

*La Maison-Dieu a plusieurs fois entrepris une réflexion sur le mystère pascal<sup>2</sup> 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 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 accepté, avec une majorité*

---

<sup>1</sup> « Destin du mystère pascal en christologie », *La Maison-Dieu*, n° 240, 4<sup>e</sup> trimestre 2004, p. 59-87.

<sup>2</sup> B. BOTTE, « La question pascale : Pâque du Vendredi ou Pâque du Dimanche ? », *LMD*, n° 41, 1955, p. 84-95 ; P. JOUNEL, « La liturgie du mystère pascal : le temps pascal », *LMD*, n° 67, 1961, p. 163-182 ; A.-M. ROGUET, « Qu'est-ce que le mystère pascal ? », *LMD*, n° 67, 1961, p. 5-22 ; P.-M. GY, « Le mystère pascal dans le renouveau liturgique : esquisse d'un bilan historique », *LMD*, n° 67, 1961, p. 23-32 ; J. GAILLARD, « Le mystère pascal dans le renouveau liturgique : essai de bilan doctrinal », *LMD*, n° 67, 1961, p. 33-87, et *LMD* n° 232, 2002 – numéro entièrement consacré à ce sujet.

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, étapes que le pape Jean-Paul II 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 original, la veillée de Pâques<sup>3</sup> annonçant le nouvel ordo de la Semaine sainte promulgué par le décret *Maxima Redemptoris nostrae mysteria* le 16 novembre 1955<sup>4</sup>. Auparavant en effet, cette vigile était célébrée à la sauvette le samedi matin, et avec peu d'assistance.

## **b. Une effervescence théologique pré-conciliaire 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 » exposée par le bénédictin de l'abbaye de Maria Laach, Odon Casel (1886-1948) : celui-ci 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<sup>5</sup>. Les études des Pères découvrent que l'expression « mystère de la Pâque » (*to tou paskha mustèrion*) au II<sup>e</sup> siècle est l'équivalent de l'expression « mystère du Christ » de Col 4, 3, avec cette force du raccourci qui résume le Christ à sa Pâque. On doit encore ce renouveau aux études du Père Louis Bouyer dans *Le Mystère pascal* (1945), qui revendiquent la théologie du mystère comme proprement et originalement chrétienne par rapport aux cultes à mystères chez les païens, tels ceux d'Éleusis. L'usage liturgique du mot « mystère » point chez Justin quand, dans la *Première Apologie*, il dénonce les mystères païens comme des contrefaçons des rites chrétiens<sup>6</sup>. Ce livre de Bouyer est une vraie nouveauté, au sens où il s'annonce comme 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 ; on le trouve une seule fois chez Marc (4, 11) pour parler des mystères du Royaume de Dieu. Mais il est utilisé par Paul dans la première épître 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.

Tous les travaux pré-conciliaires<sup>7</sup> portant 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, comme on le trouve dans les oraisons de

<sup>3</sup> Décret de la Congrégation des rites du 9 février 1951, AAS, t. 43, 1951, p. 128-137.

<sup>4</sup> AAS, t. 47, 1955, p. 838-847.

<sup>5</sup> 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 », 1962.

<sup>6</sup> I, 54 ; 66, 4.

<sup>7</sup> Les livres de J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (1949), et de F.-X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut* (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.

la nuit pascale ; le troisième sens désigne la Pâque du Christ en tant qu'elle est distincte de la nôtre.

Ajoutons, à tout ce travail préparatoire au concile, les recherches récentes sur l'origine de l'année liturgique, qui établissent que la célébration se trouve au centre de l'élaboration de la théologie du mystère de Pâques<sup>8</sup>. R. Cantalamessa, dans *La Pâque dans l'Église ancienne*<sup>9</sup> et dans *Le Mystère pascal*<sup>10</sup>, fournit une abondante bibliographie qui retrace cette histoire de la fête de Pâque à la suite de J.-A. Jungmann, H. Haag, et O. Casel dans *La Fête de Pâque dans l'Église des Pères*<sup>11</sup>. La notion de « mystère » longuement discutée entre les théologiens a donc servi, depuis le IV<sup>e</sup> siècle, à exprimer la célébration des sacrements de l'initiation dans la lumière de Pâques<sup>12</sup>.

### **c. Le mystère pascal pour dire le salut**

Que signifie ce terme de « 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).

L'habitude de désigner la rédemption par la terminologie du mystère pascal vient donc du renouveau liturgique, patristique, préparatoire 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 celle de sa liturgie.

## **I. LA CHRISTOLOGIE THOMASIENNE ET LES MANUELS CHRISTOLOGIQUES PRÉ-CONCILIAIRES**

### **1. La théologie de la rédemption chez saint Thomas**

#### ***a. Une christologie de la rédemption***

---

<sup>8</sup> Th. J. TALLEY, *Origins of the Liturgical Year*, New York, Pueblo, 1986 ; traduction française de A. DAVRIL, *Les Origines de l'année liturgique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Liturgie » n° 1, 1990.

<sup>9</sup> Traduction française de Fr. MORARD dans la collection « Traditio Christiana » n°4, Berne, Peter Lang, 1980.

<sup>10</sup> Milan, 1999.

<sup>11</sup> Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lex Orandi » n° 37, 1963.

<sup>12</sup> Ce vocabulaire mystérique est ainsi très fréquent chez Jean Chrysostome, dans ses catéchèses baptismales notamment.

Avant que le renouveau conciliaire ouvre de 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 : le Christ est 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 la christologie proprement dite, dans la *Summa theologiae* III, 1-59, 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 et l'exaltation du Christ (46-59).

Pour traiter de ce qui nous sauve, saint Thomas hérite des concepts forgés par les Pères de l'Église<sup>13</sup> : mérite, satisfaction, sacrifice, rédemption, instrument<sup>14</sup>. Il valorise la satisfaction pour dire que Jésus, dans sa passion, en 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).

### ***b. 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 satisfactives en raison de l'amour obéissant parfait qui la soutient et qui, en cela, accomplit de façon parfaite la Loi (!)<sup>15</sup>. » Ce qu'on pourrait lire chez Luther, ajoute Pesch. Le terme de « rachat » est une autre image pour parler de « satisfaction » chez Thomas, avec cet avantage d'être, lui, un terme biblique. Le mot « sacrifice » ne dérive pas de celui de satisfaction, mais le champ conceptuel de cette théologie du sacrifice se réfère à celui de la satisfaction dans l'œuvre thomasiennne.

En quoi la satisfaction du Christ est-elle comptée à notre bénéfice ? Il ne s'agit évidemment pas chez saint Thomas d'apaiser la colère de Dieu. Une telle dérive se rencontre dans les sombres florilèges qu'a relevés Sesboüé dans *Jésus-Christ, l'unique médiateur*<sup>16</sup>. 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). L'autre argument réside dans le fait que l'unité

---

<sup>13</sup> Saint Irénée 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 Grégoire de Nysse au IV<sup>e</sup> siècle, dans *La Catéchèse de la foi*, n° 22 (trad. A. MAIGNAN, Paris, DDB, 1978), ou encore saint Grégoire 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. COMBÈS, *Œuvres de saint Augustin*, 34, Paris, DDB, coll. « Bibliothèque augustiniennne », 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.

<sup>14</sup> Que l'on retrouve dans SC 5.

<sup>15</sup> O.-H. PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 177, 1994, p. 413.

<sup>16</sup> Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 1988, p. 69-83.

de deux personnes réalisée par l'amour permet à l'une de satisfaire pour l'autre (III 48, 2). Cette théologie repose sur une donnée biblique, selon laquelle Dieu voit l'humanité depuis 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, 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 le mystère du Christ dans sa totalité qui est sauveur. Toutefois, la résurrection ne reçoit pas chez lui de 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 parfois laisser 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'autre<sup>17</sup>. Il faudra attendre les Pères Rivière (1878-1946), à qui l'on doit l'article « Rédemption » dans le *DTC*<sup>18</sup>, et Richard<sup>19</sup>, tous deux spécialistes de la théologie de la rédemption au XX<sup>e</sup> siècle, pour endiguer les dérives d'une théologie de la satisfaction depuis le XVI<sup>e</sup> 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 afin de distinguer la théologie de saint Thomas de la longue déviation qui a pollué la théologie du salut entre le XVI<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> 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 scolastique de la rédemption.

## 2. 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 ; deux traités font figure de référence : le *De Verbo incarnato* de I. Solano<sup>20</sup> et le *Tractatus de Verbo incarnato* de B. M. Xiberta<sup>21</sup>. 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

<sup>17</sup> Voir ici B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, Paris, Desclée, collection « Jésus et Jésus-Christ » (dir. J. DORÉ) n° 33, 1988, p. 55-86.

<sup>18</sup> *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII, 2, 1937.

<sup>19</sup> *Le Mystère de la rédemption*, Paris, Desclée et C<sup>ie</sup>, coll. « Bibliothèque de théologie », 1959.

<sup>20</sup> De ALDAMA, S. GONZALES, I. SOLANO, *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1953.

<sup>21</sup> Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1954.

abordé en deux livres et l'exposé, conduit de la façon suivante : le livre premier, du « mystère de l'Incarnation en lui-même », engage l'étude de la convenance 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 pâtir 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 est constitué par la réflexion 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 partait de Dieu. Le mystère pascal n'est pas ici la préoccupation décisive, même si l'incarnation est conçue comme déjà rédemptrice.

En France, Claude Chopin, dans *Le Verbe incarné et rédempteur*<sup>22</sup>, suit le plan d'exposition de la *Somme théologique* 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 : *Ia pars*, Dieu en lui-même, trine, créateur de toutes choses ; *Iia pars*, l'homme à l'image de Dieu, caractérisé par sa fin ultime (la béatitude), par la liberté, le don de la grâce, les vertus et les vices ; *IIIa 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 et la vérité en vue de la vie éternelle ou béatitude. Le Christ est d'abord étudié en lui-même (*IIIa*, qq. 1-59) ; puis sont considérés ses bienfaits (fin de la *Somme*).

C'est plus récemment que l'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). Ce plan de 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, celui-ci 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.

### 3. L'apport de la critique historique à la théologie du mystère pascal

---

<sup>22</sup> Paris-Tournai, Desclée, 1963.

### **a. 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 concile<sup>23</sup>. 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 scolastique 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 qu'un Père Grelot a mise en lumière en écrivant que le « critère essentiel [de l'établissement du canon chrétien des Écritures] fut toujours l'usage ancien des communautés<sup>24</sup>. » La critique biblique a soutenu et préparé le renouveau biblique dans la liturgie pour que soit mieux saisie l'affirmation conciliaire selon laquelle « le Christ est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures » (SC 7).

Cette nouvelle étape de la critique biblique correspond à une résurgence de la question de l'histoire, sur la scène biblique et dans la christologie elle-même. L'intérêt pour l'histoire n'était pas nouveau à Vatican II ni même dans la période pré-conciliaire : 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, 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.

### **b. L'interrogation sur l'histoire et le mystère du salut**

Il a fallu attendre des philosophes et des 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 à 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 Nouveau Testament, que ce qui relevait de la factualité. Or, les données du Nouveau Testament, selon ce théologien, ne peuvent être fiables, car elles procèdent à un enjolivement dogmatique de l'histoire de Jésus par la communauté des disciples. L'histoire des dogmes de Adolf von 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'Évangile<sup>25</sup>. » Le christianisme aboutit dans ce courant libéral à une morale naturelle privée de Révélation et de spécificité proprement chrétienne. Dans la christologie, l'objectif devient alors celui de retrouver le vrai visage historique de Jésus, sa personnalité, sa

---

<sup>23</sup> « 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 poursuivre au-delà de Vatican II. » J. DORÉ, « L'évolution des manuels catholiques de théologie fondamentale de 1965 à 1995 », *Gregorianum* 77/4, oct.-déc. 1996, p. 619.

<sup>24</sup> P. GRELOT, *L'Achèvement des Écritures. Introduction au Nouveau Testament*, Paris, Desclée, 1977, p. 156-177. (*Introduction à la Bible*, vol. 5.)

<sup>25</sup> A. von HARNACK, *Histoire des dogmes* (1889-1891), Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. X.

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 dur historique 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. Lointainement 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<sup>e</sup> 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'exégèse renonce à la recherche ce qui aurait été l'histoire réelle de Jésus.

Mais de cette façon, avec ces deux écoles, on aboutit, au début du XX<sup>e</sup> 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 intertextuelles, a conduit à un dépassement de l'historicisme du XIX<sup>e</sup> siècle pour conjointre désormais une double perspective, à la fois synchronique – qui s'intéresse à l'histoire dans la perspective croyante – et diachronique – toujours plus problématique à établir. Une révolution s'est opérée dans la doctrine biblique de l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* en 1943, par laquelle Pie XII adopte la théorie des genres littéraires pour la compréhension de l'Écriture<sup>26</sup> : les textes de la Bible appellent une interprétation qui tienne compte « des manières de parler ou de raconter habituelles aux anciens<sup>27</sup> ».

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 historienne et toutes les questions dogmatiques qu'elle entraînait, on s'est pourtant résolument orienté vers l'étude des textes du Nouveau Testament

---

<sup>26</sup> C. THEOBALD, « Les "changements de paradigmes" dans l'histoire de l'exégèse catholique et le statut de la vérité en théologie », *RICP*, n° 24, oct.-déc. 1987, p. 79-111.

<sup>27</sup> *DAS* 38.

– ainsi R. Schnackenburg ou C.-H. Dodd, qui se sont penchés sur le mystère pascal<sup>28</sup> – en laissant à l'arrière-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 dans la doctrine de la rédemption a ainsi trouvé son sens dans la Pâque du Christ. Là où le concile de Trente (22<sup>e</sup> session, 1562) avait besoin de deux décrets<sup>29</sup>, 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).

## II. 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 de J. Daniélou avec *Essai sur le mystère de l'histoire* (1946), réflexion qui est venue renforcer les orientations des études exégétiques. Mais c'est surtout avec de Lubac et le volume *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme* (1937), les études historiques de *Surnaturel* (1946) et *Histoire et Esprit*, consacré à Origène et 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 scolastique. 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'extrinsécisme et ouvre la voie à l'histoire et à l'anthropologie, qui se trouvent de ce fait 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*<sup>30</sup>, 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.

### 1. Les théologies de la parole et la continuité du mystère pascal avec la vie de Jésus

Cet arrière-plan, sans doute trop exclusivement français et catholique, brièvement esquissé ici, touche de plein fouet la christologie, qui a vu se développer, dans le champ de la théologie protestante cette fois-ci, 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 cette autorité du kérygme était déjà une mise en demeure au niveau du Jésus d'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

---

<sup>28</sup> « La résurrection, point de départ de la christologie du Nouveau Testament », *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.

<sup>29</sup> DS 1738-1759.

<sup>30</sup> Paris, Éd. du Cerf, coll. « Traditions chrétiennes » n° 2, 1981.

l'histoire (Conzelmann), le tranchant de l'appel à le suivre (H. Schürmann), le caractère radical de son comportement envers les pécheurs (E. Fuchs), ou encore sa foi même, par laquelle toute foi en Dieu doit passer (G. Ebeling). On mesure, dans ces théologies, combien la prédication de Jésus avant sa mort et le mystère pascal sont en continuité, malgré la discontinuité de 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 revendiquant l'histoire comme le fondement nécessaire mais non suffisant à l'établissement de la résurrection de Jésus<sup>31</sup>. 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 laquelle 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, ayant 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).

## 2. Concentration pascale

Malgré ces précautions qui visent à ne pas isoler la résurrection de toute l'existence de Jésus, on assiste progressivement, dans la christologie, à une concentration sur l'événement pascal, déséquilibrant parfois son rapport à la prédication de Jésus ou à l'incarnation du Verbe. De ce point de vue, la liturgie agit comme un correctif à cette concentration pascale, car son imprégnation biblique dans les lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans les oraisons, les supplications, les salutations, les bénédictions, déploie toute la Bible et pas seulement le mystère de Pâques. De ce point de vue, 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 dans leur œuvre. 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 Dieu<sup>32</sup> ». L'accent est alors mis sur ce souffrir avec le Christ, comme chez Jürgen Moltmann (protestant), qui réfléchit sur la souffrance de Dieu dans la passion du Fils et sur le sens des souffrances humaines<sup>33</sup>. 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 : celui qui rend justes les pécheurs<sup>34</sup>. Karl Rahner (catholique) propose de parler du Fils dans sa passion comme celui qui espère contre toute espérance et qui se « démet » dans un mouvement d'abandon qui le fait rejoindre le mystère de son origine divine<sup>35</sup>. Hans Urs von Balthasar (catholique) montre que la croix du Christ révèle un double amour : « l'amour

<sup>31</sup> *Esquisse d'une christologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1971.

<sup>32</sup> Lettre de Bonhoeffer du 18 juillet 1944, écrite avant son exécution par les nazis et publiée dans le volume des lettres de prison intitulé *Résistance et Soumission* (Genève, Éd. Labor et Fides, 1973).

<sup>33</sup> Cf. *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1974.

<sup>34</sup> Cf. *Dieu, mystère du monde*, Paris, Éd. du Cerf, 1983.

<sup>35</sup> Cf. *Traité fondamental de la foi*, Paris, Éd. du Centurion, 1983.

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)<sup>36</sup> ». 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 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.

### 3. Création et salut

La liturgie connaît cette concentration pascale depuis la forme la plus ancienne de l'anamnèse qui est donnée dans la tradition apostolique de saint Hippolyte au début du III<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> siècle n'est donc pas entièrement nouvelle.

Elle apparaît également au XX<sup>e</sup> 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 contemporaine<sup>37</sup>. Cet appauvrissement de la doctrine de la création au profit du salut avait déjà été signalé par Hamann dans la liturgie romaine de l'Antiquité<sup>38</sup>. Au XX<sup>e</sup> 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 intellegam*. Mais parlant ainsi du Christ, Barth renvoie l'intelligence de la création à l'ordre 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. Il s'agit donc bien dans la création 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 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 dogmatique post-conciliaire *Mysterium salutis* hérite de cette intuition barthienne en intitulant la contribution de W. Kern « La création, source permanente de

---

<sup>36</sup> Cf. *La Gloire et la Croix. Théologie. Nouvelle alliance*, Paris, Éd. du Cerf - DDB, p. 179.

<sup>37</sup> P. GIBERT (éd.), *Création et Salut*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989.

<sup>38</sup> A. HAMANN, « L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne », *RevSR* 42, 1968, p. 1-23 et p. 97-122.

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<sup>e</sup> siècle, que l'éclipse de la théologie de la création au XX<sup>e</sup> 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 homme<sup>39</sup> ».

#### 4. « 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 car chaque terme corrige l'autre<sup>40</sup>. 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 et 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, le 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 celles 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. Il faudrait encore parler, pour dire le mystère pascal, 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, 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

---

<sup>39</sup> P. GISEL, *La Création*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 235.

<sup>40</sup> Je résume ici l'article « Salut » de J. DORÉ, dans le *Dictionnaire des religions*, dir. P. POUPARD, Paris, PUF, 1993.

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 dans le temps pascal.

### III. MYSTÈRE PASCAL ET ECCLÉSIOGENÈSE

#### 1. L'Église de Pâques

Le mystère pascal dans la christologie 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<sup>e</sup> siècle. Mais il est aussi ce qui suscite l'Église, comme l'a souligné M. Deneken en parlant à son sujet d'ecclésiogenèse<sup>41</sup>, ce qui ne le réduit ni ne l'identifie pourtant à la naissance de l'Église. Prenant ses distances sur ce point à l'égard de H. Kessler<sup>42</sup>, lequel tient insuffisamment 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 dès lors 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 dans l'Évangile de saint Jean qui concentre le processus en une seule journée : dès avant la Pentecôte, Jésus est ainsi compris comme le ressuscité qui doit revenir<sup>43</sup>. La liturgie des premiers siècles l'a bien saisi, en fêtant 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 Pentecôte (...). 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<sup>44</sup>. »

#### 2. 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'Église<sup>45</sup>, la christologie s'oriente aujourd'hui vers une réflexion sur l'événement pascal comme ecclésiogenèse d'une part et, d'autre part, sur l'attente eschatologique qu'il inaugure au sein de l'histoire. À 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 propre<sup>46</sup>. Ainsi, saint Paul est de manière originale un témoin du ressuscité. Il raconte dans la lettre aux Galates la révélation (*apocalypsis*) de Jésus Christ (« ce n'est pas non plus d'un homme que j'ai reçu ou

<sup>41</sup> *La Foi pascale*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 499-514 ; ouvrage abrégé ensuite en « FP ».

<sup>42</sup> *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1995 (2<sup>e</sup> éd.).

<sup>43</sup> K.H. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der Urchristlichen Osterbotschaft*, Witten, Luther Verlag, 1967.

<sup>44</sup> O. CASEL, *La Fête de Pâques dans l'Église des Pères* (1934), Paris, Éd. du Cerf, 1963, p. 69.

<sup>45</sup> F.-X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus : mystère de salut*, Le Puy, X. Mappus, 1963 (8<sup>e</sup> éd.).

<sup>46</sup> On résume ici les recherches de R. E. BROWN, *Jésus dans les quatre Évangiles*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lire la Bible » n° 11, 1996.

appris "l'Évangile", mais par une *apocalypse* de Jésus Christ », 1, 12), ressuscité d'entre les morts par Dieu le Père (« 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 », 1,1). Avant cet événement, Paul n'avait pas 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 celles que l'on trouve 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 de celui 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 légitimer vis-à-vis des autres apôtres : « Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu le Seigneur ? » (1 Co 15, 10.)

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 « 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'élançais 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 établit dans les Actes une autre christologie du mystère pascal. Ac 9, 1-19, Ac 22, 6-21 et Ac 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, à ceci près qu'il assimile son apparition à celle des Douze tandis que 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, ne l'ayant pas connu directement.

Autre point de divergence : pour Paul, sa mission vient du Christ lui-même ; Luc, au contraire, montre que c'est Ananie qui lui communique sa mission de la part du Seigneur. Tout le travail rédactionnel et théologique de Luc dans ces récits « ecclésiologiquement réflexes<sup>47</sup> » 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 divergence 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 Étienne. 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 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 qu'elles sont 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 naissantes, car le mot lui-même renvoyait à la mort scandaleuse du Messie. Parmi les cinq récits d'apparitions officielles, trois de nos Évangiles les situent comme leur sommet : Matthieu, Luc et Jean, car Marc n'a pas de récit d'apparition. Ces trois récits se diversifient en deux types, dont l'un est localisé 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, et ses plaies permettent de le reconnaître. Puis Jésus se sépare de ses disciples une fois que sont fournies les pièces à conviction montrant 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, du coup, laisse entendre que la période des apparitions est révolue 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. Matthieu a aussi sa structure ternaire, calquée sur Ex 3 ou Jr 1,

---

<sup>47</sup> H. KESSLER, *op. cit.*, p. 252.

décrivant les rencontres de YHWH : présentation (« Tout pouvoir m'a été donné... », Mt 28, 18), mission (« Allez de toutes les nations... », Mt 28, 19), promesse (« Je suis avec vous... », Mt 28, 20). 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 tendant à être absorbé par le rapport à l'Église.

De sorte que les deux types de récits 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<sup>48</sup>. Ces récits « ecclésiologiquement réflexes », émanant de milieux chrétiens divers, manifestent ainsi comment l'Église 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<sup>49</sup>). Sa redécouverte a parfois conduit à trop le détacher de la prédication du Royaume. Mais la réforme liturgique du concile a aidé à articuler ce mystère et cette prédication dans l'ordonnancement 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'Église de Vatican II, *Lumen gentium*, situant le ministère de l'Église dans le dessein du Père de sauver tous les hommes en Christ.

---

<sup>48</sup> Ch. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 1997.

<sup>49</sup> La source patristique mérite une étude pour elle-même.