

## LA RÉSURRECTION DU CHRIST ET NOTRE RÉSURRECTION

Il y a aujourd'hui une accumulation de publications sur la question de la résurrection. Sans les nommer toutes dans notre étude, nous en citerons quelques-unes. La pensée théologique, sous la pression de la culture ambiante et devant le défi du positivisme, de l'existentialisme et de l'athéisme se voit interpellée. Quelquefois elle n'accepte pas cette interpellation et ne fait que répéter invariablement son témoignage : Le Christ est ressuscité ! Son témoignage retentit alors dans le désert. Quelquefois aussi elle se fait elle-même le porte-parole du défi que la culture adresse à la foi chrétienne, en l'exprimant simplement en langage plus ou moins « théologisé ». Mais alors, puisqu'elle succombe ainsi au défi, elle se renie en tant que pensée théologique. Nous présenterons ici des réflexions systématiques qui s'écartent de l'une et l'autre impasse, mais qui, espérons-nous, valorisent ce qu'il faut valoriser des deux positions indiquées : le ferme attachement au témoignage biblique dans le premier cas, l'épreuve que constitue pour la foi chrétienne sa mise en question fondamentale dans l'autre cas.

Notre étude ne donne que les grandes lignes de ce que nous pensons pouvoir développer davantage à une autre occasion <sup>1</sup>. Elle parlera successivement du lieu, de la base et du sens de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection.

\* \* \*

### *I. Le lieu de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection.*

Quel est le lieu qui est le nôtre lorsque nous parlons de la résurrection ? Ce lieu est un, que nous parlons de la résurrection du Christ seulement ou de notre résurrection seulement (à condition qu'on puisse parler de l'une sans parler de l'autre) ou des deux à la fois.

Selon le lieu qui est le nôtre, nous en parlerons différemment.

<sup>1</sup> Etude présentée devant la Commission théologique de l'Association Nationale des Églises Luthériennes de France, le 12. 5 1969 à Strasbourg.

Thèse : *On ne peut parler adéquatement de la résurrection du Christ et de notre propre résurrection que dans la foi et cela implique : que dans l'Église.*

L'Église est le lieu de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection. C'est dans l'Église que nous parlons de la résurrection, dans la foi. Car l'Église, qui est la communauté des croyants, se définit précisément par la foi.

La thèse doit être explicitée.

1. *Pourquoi parler de la résurrection du Christ et de notre résurrection dans la foi et donc dans l'Église.*

a) Cela tient tout simplement au fait que la résurrection du Christ n'est connue que dans la foi. C'est là un fait incontestable : les seuls témoins du Ressuscité, ce furent les disciples qui ont cru. Il n'y a aucun témoin « incroyant » du Ressuscité.

Ce fait d'évidence peut recevoir deux explications opposées. La première, c'est que le témoignage des disciples est une pure invention de ces derniers, il est un faux témoignage concerté. Cet argument est déjà donné dans Matthieu 27:62ss, 28:11-15 comme l'argument des grands prêtres et des pharisiens. Il a été repris par Reimarus (1694-1768) qui, en plein siècle des lumières et rationaliste lui-même, a été le premier dans l'histoire moderne à poser le problème du Jésus historique comme problème décisif de la christologie<sup>2</sup>. Rejetant la christologie dogmatique, il voit en Jésus un prophète qui se prend pour le Messie mais qui échoue : la mort manifeste son échec. C'est alors que, après sa mort, ses disciples l'ont spiritualisé. Ils l'ont démarqué par rapport au messianisme davidique royal, et en ont fait le Messie-Fils de l'homme de Daniel qui est venu dans l'abaissement et qui reviendra à la fin des temps en gloire. Le christianisme après Jésus est une construction des disciples. Ils avaient pris soin d'enlever le cadavre de Jésus et de le cacher pour pouvoir dire qu'il était ressuscité et qu'il reviendrait bientôt. Mais la parousie n'arrivait pas. Aussi le problème fondamental du christianisme du premier siècle fut-il de venir à bout du retard de la parousie. Les apôtres, Paul et Pierre en particulier, donnèrent pour cela des raisons plus arbitraires les unes que les autres. Mais la chrétienté les a crus. C'est ainsi que le christianisme s'est perpétué jusqu'à ce jour. Il repose sur un mensonge des disciples.

On peut citer un autre point de vue, selon lequel la foi des disciples n'est pas comme pour Reimarus une imposture, mais une idéologisation ou mythicisation du Jésus historique. C'est là l'affirmation de D.F. Strauss (1808-1874) dans sa « Vie de Jésus » (1835)<sup>3</sup>. Hégélien, il affirme que le retour au Jésus historique est impossible, puisque le Christ des évangiles est un mythe ; la question du Jésus historique serait-elle possible qu'elle n'en serait pas moins inintéressante, car la signification des évangiles n'est pas historique mais mythique. Jésus représente l'idée mythique — dans un sens hégélien — du dieu-homme, non pas la réalité historique de ce dernier.

<sup>2</sup> Cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*. Tübingen, 2<sup>e</sup> éd. 1913. M. Goguel, *La vie de Jésus*. Paris, 2<sup>e</sup> éd. 1950, cf. en part. le 1<sup>er</sup> ch.

<sup>3</sup> Cf. A. Schweitzer, op. cit., ch. VII et suivants. K. Barth, *La théologie protestante au 19<sup>e</sup> siècle*. Genève 1969), § 19.

Cette idée mythique s'est constituée par la projection de toute l'attente messianique de l'Ancien Testament sur Jésus. Dans les évangiles, l'idée du dieu-homme ne se trouve pas à l'état pur ; elle y est liée à l'histoire de Jésus. C'est là précisément le mythe, cette fusion entre l'histoire et l'idée. Le mythe exprime la vérité religieuse du dieu-homme historiquement.

On le voit : ce qui pour Reimarus est une imposture, est vérité pour Strauss, vérité philosophique. Pour Reimarus la foi repose sur un mensonge, pour Strauss elle est une idéologie. Dans les deux cas, elle n'est pas « couverte » par la réalité du Christ ressuscité. Dans les deux cas elle n'est pas la « foi ».

D'où l'autre explication : la foi, loin d'être le produit de l'homme, est l'œuvre même du Christ ressuscité en l'homme. Si la résurrection du Christ n'est connue que dans la foi, c'est que la foi est précisément le signe du Ressuscité dans ceux qui croient ; elle est la main-mise du Christ vivant sur des hommes que cette main-mise a placés dans son rayon d'action, dans la sphère d'action du Christ ressuscité.

Tout le Nouveau Testament, aussi bien les épîtres que les évangiles, voit dans la foi dans le Ressuscité l'œuvre du Ressuscité. C'est pourquoi on ne peut parler de la Résurrection du Christ que dans la foi.

b) *La foi dans le Ressuscité, œuvre de ce dernier, fait participer le croyant à la vie de la résurrection qui est celle du Christ.* Aussi foi dans le Ressuscité et résurrection du croyant sont-elles liées et l'une implique l'autre.

Il suffit ici de donner quelques références scripturaires<sup>4</sup> : 1 Cor. 15:20 : Christ est les prémices (ἀπαρχή) de ceux qui sont morts (cf. Act. 26:23 ; Col. 1:18 : πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). Nous participons dès maintenant, dans la foi, au Ressuscité, puisque nous avons reçu les prémices du Saint-Esprit (ἀρροβόν, 2 Cor. 1:22 ; Éph. 1:14 ; cf. aussi Rom. 8:11) ; nous sommes ressuscités avec le Christ (Rom. 6:4 ss ; Gal. 2:20 ; Col. 2:12 ss ; Éph. 2:1 et 5 ; 2 Cor 4:10 ss) ; justifiés, nous avons la vie (Rom. 5:18 ; Col. 2:13-15 ; 2 Cor. 5:17ss ; Rom. 8:28ss). Cette vie, déjà réelle, est cependant encore cachée : nous l'avons dans la foi (Rom. 8:19 ss ; 2 Cor. 4:7 - 5:7 ; Phil. 3:11 ss ; Col. 3:3). Dans les écrits johanniques, l'insistance porte sur la réalité présente de la résurrection, de la vie éternelle (Jean 3:18 ; 5:24 ; 6:47 ; 11:25 ; 14:19 ; 1 Jean 3:14) sans que la perspective eschatologique futuriste soit oubliée (Jean 5:28 s ; 6:39-40, 44 ; 17:24 ; 21:22 ; 1 Jean 2:28 ; 3:2 s ; 4:17...). Pour ce qui est des synoptiques, ils contiennent implicitement les mêmes affirmations fondamentales.

Parler de la résurrection du Christ, c'est ainsi parler en même temps de la résurrection de ceux qui vivent dans la foi au Christ. La christologie rejaillit sur l'anthropologie, sur l'anthropologie « chrétienne », c'est-à-dire sur l'homme « en Christ ». La résurrection du Christ place celui qui croit, dans la sphère de la vie du Ressuscité.

c) *L'Église est le lieu de la foi au Christ ressuscité et de la vie nouvelle, parce que le Christ, dans le Saint-Esprit, y est présent.*

<sup>4</sup> Cf. art. ἐγγίω, Th. W. N.T., t. II (Oepke) et ἀνίστημι, op.cit., t. I (Oepke).

Ce rapport Christ - Église ne nécessite pas d'être fondé ici. Il ressort des désignations de l'Église comme peuple *de Dieu*, corps *du Christ*, temple *du Saint-Esprit*.

Mais l'affirmation que l'Église est le lieu de la foi doit être comprise dans les deux directions suivantes : premièrement, l'Église est cela en tant qu'elle est la communauté de la foi, dans tout le temps de l'Église ; elle est le lieu où la foi est transmise dans le temps, le lieu où le Christ vivant est lui-même, dans le Saint-Esprit, l'auteur de la tradition de la foi. Deuxièmement, l'Église est cela de manière évidente dans son culte, là où le Christ se donne à elle dans la Parole et les sacrements. Là la foi et par suite la vie nouvelle, la vie de la résurrection, sont créées et renouvelées, en un mot continuellement transmises par le Christ dans le Saint-Esprit.

Ainsi, on ne peut parler de la résurrection du Christ et de notre résurrection que dans la foi et donc dans l'Église, parce que c'est seulement dans la foi et donc dans l'Église que le Ressuscité est reconnu et que la vie du Ressuscité est reçue. Pour le dire en une formule : on ne peut parler de la résurrection du Christ et de notre résurrection qu'à partir du troisième article.

*2. Parler de la résurrection du Christ et de notre résurrection en dehors de la foi et donc de l'Église, c'est en parler inadéquatement.*

Cela est évidemment le corollaire de ce qui vient d'être dit. Encore faut-il montrer quel est ce parler inadéquat, car il existe.

Nous avons déjà parlé de Reimarus et de Strauss. Le premier a abordé la résurrection du Christ comme historien : la résurrection s'est muée en un fait sans réalité historique, en un mensonge des disciples. Le second a abordé la résurrection du Christ comme disciple de l'idéalisme hégélien : la résurrection s'est muée en une idée. Nous sommes là en présence de deux approches tout aussi inadéquates l'une que l'autre.

La théologie contemporaine se distance expressément de ces deux approches comme inadéquates, au nom de l'affirmation que nous avons faite qu'on ne peut parler de la résurrection que dans la foi et donc dans l'Église. C'est ce que veut montrer un rapide survol de l'histoire de la théologie contemporaine. J'y retiens trois moments essentiels et qui s'inscrivent sur une même ligne, même s'il y a des différences souvent notoires entre eux ; je les caractériserai très schématiquement.

Martin Kähler (1835-1912) publie en 1892 un petit écrit intitulé *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, dans lequel il apparaît comme un précurseur de toute la *Formgeschichte* dont nous paillerons plus loin. Cette importance de Kähler pour la *Formgeschichte* fait que cet écrit, qui était resté sans grand écho, a été redécouvert de nos jours<sup>5</sup>.

Kähler s'en prend aux « Vies de Jésus » (du 19<sup>e</sup> siècle) dans lesquelles il décèle un a priori positiviste — il vise seulement le positivisme, qui était la philosophie régnante de son temps, mais on peut facilement étendre ce qu'il

<sup>5</sup> Réimpression dans la « Theologische Bücherei ». Munich, 1956.

dit au rationalisme. Ces « Vies de Jésus » veulent présenter le Jésus réel, le Jésus historique. Or, dit Kähler, « le Jésus historique des biographes contemporains de Jésus nous cache le Christ vivant » (p. 16). Comment, demande-t-il, rendre compte historiquement d'une réalité qui est supra-historique (*übergeschichtlich*, p. 19) ? C'est à cause du caractère supra-historique de Jésus que les évangiles ne sont pas des sources pour une « Vie de Jésus », mais des témoignages rendus à Jésus en tant que le Christ. Ils voient Jésus à partir de la fin, c'est-à-dire à partir de sa résurrection et de sa glorification, et de là ils décèlent dans le Jésus historique déjà le Christ de la foi (p. 18). Les évangiles sont alors des témoignages : « Le Christ véritable, dit Kähler, c'est le Christ prêché, et le Christ prêché, c'est le Christ cru » (p. 44). Nous n'avons accès au Jésus historique que par le Christ de la foi, c'est-à-dire par le Ressuscité, et le Jésus que nous rencontrons alors n'est pas le Jésus historique mais le « *geschichtliche biblische Jesus* » ou Christ. Kähler distingue ici entre l'« historique » et le « *geschichtlich* » : l'« historique » relève de l'histoire positiviste qui n'atteint pas le Christ véritable ; la « *Geschichte* », c'est l'histoire dans le sens biblique, c'est-à-dire l'histoire qui est « *übergeschichtlich* » (supra-historique) comme dit Kähler, l'histoire qui ne peut être saisie que par la foi et qui, conséquemment, est objet du témoignage de la foi, objet de prédication. Le vrai Jésus, c'est celui qui est annoncé par la prédication apostolique, non un Jésus historique abstrait de cette prédication de la foi et donc de la « *Geschichte Übergeschichte* » qui est celle de Jésus, le Christ.

La *Formgeschichte*<sup>6</sup> vient ensuite et se substitue à l'approche positiviste des textes bibliques, tout en étant une méthode historique.

La *Formgeschichte* ou histoire des formes part du fait que les évangiles, particulièrement les synoptiques, ne sont pas des sources historiques au sens positiviste. Ils sont l'aboutissement d'une tradition de foi — qu'elle parte du Jésus terrestre ou du Ressuscité, peu importe ici — de la communauté primitive. Les évangélistes sont avant tout des collecteurs d'unités littéraires que la tradition avait déjà formées ; ils ont pu eux-mêmes marquer ces unités de leur sceau propre. Ce qu'il importe de voir ici, ce sont ces deux choses : 1. que la *Formgeschichte* ne s'attache pas à dégager le « noyau historique » de cette tradition, vu que ce noyau n'est plus reconnaissable avec précision, 2. quelle reconnaît dans cette tradition une tradition « kérygmatisque », c'est-à-dire que les motifs qui ont présidé au façonnement des récits sont des motifs kérygmatisques de la première communauté.

Il est clair en effet que la matière qui nous est rapportée par les évangiles a eu une vie entre — mettons — l'an 30 et la rédaction la plus ancienne de nos évangiles vers l'an 70. Quelle est cette vie ? Elle est étroitement liée au devenir de la jeune Église. Les paroles, les actes, la vie et la mort de Jésus tels qu'ils étaient connus des disciples étaient peu à peu modelés par la jeune Église. Car les chrétiens se savaient appelés à la mission, à la prédication : ils annonçaient l'évangile. Le but de cette annonce était de constituer le peuple messianique, soit par la prédication missionnaire, soit

<sup>6</sup> Cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919 ; 4<sup>e</sup> éd. Tübingen 1961. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921. 3<sup>e</sup> éd. Göttingen, 1958.

par la prédication cultuelle visant la communauté déjà constituée, soit par l'enseignement donné aux néophytes. Dans cette prédication, il fallait tenir compte des situations, des destinataires de cette annonce, de l'opposition à laquelle elle se heurtait, bref il fallait actualiser. Tout cela a influé sur les récits et a contribué à les former, à leur donner leur forme.

On parle ainsi, à propos des évangiles, de « *Gemeindetheologie* » (théologie de la communauté chrétienne primitive). Cela ne signifie pas autre chose que ce que Kähler avait déjà affirmé, à savoir que ces textes ne sont pas des récits historiques pour historiens positivistes, mais des témoignages de la foi de la communauté primitive et des évangélistes.

Jürgen Moltmann<sup>7</sup> est le troisième moment qu'il faut citer ici. C'est le chapitre 3 de sa « *Theologie der Hoffnung* », sur l'a résurrection du Christ et plus particulièrement le § 6 qui nous intéresse ici »; ce paragraphe porte le titre significatif: « La question historique de la résurrection du Christ et le caractère problématique de rapproche historique de l'histoire (*Geschichte*) ».

La question historique implique, dit Moltmann, une présupposition (*Vorverständnis*) philosophique de ce qui est historique. Cela ressort déjà de ce que nous avons dit plus haut à propos de la *Formgeschichte*, à savoir qu'elle est bien une approche historique, mais non positiviste. La notion d'histoire, depuis la Renaissance, « s'est constituée grâce à d'autres expériences de l'histoire que l'expérience de la résurrection de Jésus d'entre les morts » (p. 157); dans cette notion il n'y a pas de place pour le Ressuscité (p. 160), disons, schématiquement, que cette notion moderne est la notion positiviste de l'histoire, basée sur le principe d'analogie. Avec cette notion on n'aura jamais accès à la résurrection, parce que celle-ci implique une notion différente de l'histoire, une notion qui est précisément constituée par cette résurrection du Christ. « La résurrection, écrit Moltmann, n'est pas une possibilité dans le monde et son histoire, mais elle est une nouvelle possibilité de monde, d'existence et d'histoire » (p. 162). « La résurrection du Christ ne vise pas un processus possible dans l'histoire du monde, mais elle vise le processus eschatologique avec l'histoire du monde » (p. 162s). Il s'agit donc de définir une nouvelle notion d'histoire à partir de la réalité, comprise dans la foi, de la résurrection, et cette nouvelle notion d'histoire, loin de se légitimer par rapport à d'autres compréhensions de l'histoire comme la compréhension positiviste, leur demandera de se légitimer devant elle ou plutôt elle les jugera dans leur erreur et les assumera dans leur vérité. En d'autres mots, « il ne faut pas adapter la théologie de la résurrection à une notion existante de l'histoire, mais il faut définir, en confrontation et opposition avec les conceptions existantes de l'histoire, une nouvelle conception de l'histoire qui parte des possibilités et espérances portées par la « résurrection du Christ » (p. 163).

Les premiers témoins, saisis par le Ressuscité, en ont parlé dans la foi, c'est-à-dire conformément à l'essence de l'événement et de l'histoire dont il relève et dont on ne peut parler que dans la foi. La résurrection du Christ est un « événement créateur d'histoire, à partir duquel toute autre histoire s'éclaire, est mise en question et est transformée » (p. 163).

<sup>7</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. Munich, 2<sup>e</sup> éd. 1964.

Ainsi parler de la résurrection du Christ et de notre résurrection en dehors de la foi et donc de l'Église, c'est inadéquat en ce sens que c'est impossible. En en parlant en dehors de la foi et donc de l'Église, on ne parle pas de la résurrection du Christ ni de notre résurrection, mais d'autre chose. Le langage de la résurrection, c'est le langage de la foi, et le lieu de ce langage, c'est l'Église.

\* \* \*

## II. *La base de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection.*

Le lieu de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection, dont nous venons de parler, n'est pas la même chose que la base de cette foi et de notre résurrection.

Thèse : *Le recours à ce qui constitue la base de la foi dans le Ressuscité et de notre propre résurrection est nécessaire pour en établir la vérité, c'est-à-dire pour établir la vérité de cette foi et de notre résurrection.*

La foi dans le Ressuscité et notre propre résurrection n'ont pas leur vérité en elles-mêmes. Si cette affirmation peut paraître phénoménologiquement contestable — de ce point de vue en effet le fondement d'une certitude n'est pas préalable à cette certitude mais est donné dans cette certitude elle-même —, Reimarus et Strauss montrent qu'une foi (une certitude) peut être autre chose que la foi véritable, qu'elle peut être un mensonge cru ou une idée érigée en système. Nous avons dit qu'une telle foi n'est pas « couverte ». D'où la nécessité de ce recours à la base ou au fondement de la foi *et* de la résurrection.

Deux points pour expliciter notre thèse.

1. *La base de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection n'est pas simplement le témoignage scripturaire.*

a) *Le témoignage scripturaire ne vaut pas par lui-même, mais par Celui qui l'inspire et auquel il rend témoignage.*

On peut rappeler à ce propos la distinction classique entre le principe formel (l'Écriture) et le principe matériel de la foi (le contenu central de l'Écriture, disons le Christ).

La seule référence au principe formel de la foi conduit à un formalisme qui est un légalisme : l'Écriture est alors « loi ». Ce n'est que par la référence au principe matériel de la foi, en relation indissoluble au principe formel, que l'Écriture est « évangile », témoignage inspiré par le Christ et témoignant du Christ. C'est dire que la phrase sur « l'autorité souveraine de l'Écriture Sainte » si chère à la tradition calviniste, est insuffisante. Prise en elle-même, elle présente la foi chrétienne non comme foi en Christ, mais comme foi en un livre, et elle fonde alors la bibliolâtrie. Tout fondamentalisme, quel qu'il soit, de quelque théologie confessionnelle particulière qu'il se revête, doit ainsi être rejeté.

Cette distinction entre principe formel et principe matériel, entre l'Écriture et le Christ de l'Écriture, ne veut pas minimiser l'importance de l'Écriture. Nous ne connaissons le Dieu de Jésus Christ que par elle. Là est sa dignité unique. Mais Celui qui inspire son témoignage et auquel elle rend témoignage est plus grand qu'elle, et lui seul « couvre » son témoignage.

b) *Le témoignage scripturaire est le témoignage de la foi* (précisons à propos de notre sujet : des disciples ou de la communauté primitive). *Or, la foi n'est pas sa propre base.*

Ce que nous avons dit à propos de Kähler, de la *Formgeschichte*, de Moltmann, nous rend cette affirmation évidente, à savoir que le témoignage scripturaire est un témoignage de la foi. C'est là une affirmation incontestable : les témoins sont des croyants.

Mais la question qui se pose, est celle-ci : comment entendre ce fait, qu'est-ce que la foi ici ? C'est là une question décisive, car contrairement à Kähler et plus nettement à Moltmann, la *Formgeschichte*, là où elle a conclu une alliance avec la philosophie de l'existence de Martin Heidegger, a une notion de la foi telle que le témoignage scripturaire concernant la résurrection apparaît comme le produit de cette foi. La foi est ici sa propre base.

Cela est vrai pour R. Bultmann, représentant éminent de la *Formgeschichte* dans son union avec la philosophie de Heidegger. Il écrit, dans sa « Théologie du Nouveau Testament »<sup>8</sup> à propos de la résurrection de Jésus : « La communauté a dû surmonter le scandale de la croix ; elle l'a fait dans la foi de Pâques » (p. 47). Selon Bultmann la mort de Jésus était un scandale pour les disciples, une pierre d'achoppement à laquelle leur foi en Jésus devait se heurter et où elle risquait de se briser. En fait, dit-il, si la mort de Jésus a été une épreuve décisive pour les disciples, cette épreuve s'est terminée non par la défaite de la foi des disciples, mais par son triomphe. Comment expliquer ce renversement, puisque pour Bultmann aucun fait qu'on pourrait dire « objectif » n'est intervenu entre l'épreuve de la foi marquée par la mort de Jésus et le triomphe de la foi tel qu'il s'exprime dans la foi en la résurrection ? Le fait qui est intervenu, selon Bultmann, entre les deux, c'est que les disciples ont dégagé le *sens* de la mort de Jésus et ont exprimé ce sens dans la foi en la résurrection. Ils ont compris que la venue de Jésus est, déjà en elle-même, l'événement eschatologique. C'est là le véritable contenu de la foi pascale que les disciples proclamaient : Dieu a fait Messie le prophète Jésus de Nazareth (p. 45). Au contact de ce kerygma, la foi est créée en l'homme, et celle-ci est la résurrection de l'homme<sup>9</sup>.

On le voit, l'affirmation que le témoignage scripturaire est témoignage de la foi signifie pour Bultmann qu'il atteste non pas le Christ mais la foi de la communauté en Christ. Cela va d'autant plus de soi que pour Bultmann, la résurrection en tant que fait objectif est impossible. Mais ce n'est pas sur cette « évidence », selon lui, qu'il base son argumentation. Bultmann, en réalité, se désintéresse du fait de la résurrection, car non seulement il est de l'ordre de la foi, mais encore son sens s'épuise dans le fait d'être une affirmation

<sup>8</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 3<sup>e</sup> éd. 1958.

<sup>9</sup> La résurrection est comprise existentiellement, dans le sens de la philosophie de l'existence de Heidegger.



de la foi. Peu importe qu'il y ait un « extra nos » du Christ, une objectivité ou transcendance du Christ, peu importe le « was » (quid) de la foi, l'important c'est la foi elle-même, le « dass » (quod) de la foi.

La faille de Bultmann est claire : Faute de fonder la foi dans le Ressuscité (et on peut ajouter : faute de fonder notre propre résurrection) dans la réalité de la résurrection du Christ, Bultmann encourt inévitablement la critique de faire de la résurrection une construction de la foi de la communauté et de l'affirmation de notre propre résurrection une philosophie (une conception heideggerienne de l'existence).

Mais la foi n'est pas sa propre base. Nous avons dit plus haut que la foi est l'œuvre même du Christ ressuscité en l'homme. Le témoignage scripturaire, qui est témoignage de la foi, ne se « supporte » pas lui-même ; son « support » ou sa « couverture » est en dehors de lui, sinon il aurait sa vérité en lui-même. Mais qui serait le garant de cette vérité ? D'où

2) *La base de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection, c'est, pour la première chrétienté comme pour nous, la réalité de la résurrection du Christ.*

a) Par là est posé le *problème historique de la résurrection du Christ*. Si, comme nous l'avons dit, le témoignage du Nouveau Testament et en particulier les évangiles (les synoptiques pas plus que le quatrième évangile) ne sont pas des sources au sens positiviste, il n'est cependant pas possible d'écarter la question de la réalité historique de la résurrection de Jésus. Car faute de poser cette question, on n'échappe pas, dans le meilleur des cas, à une pétition de principe qui affirme sans fonder.

α) Le problème ainsi posé dépasse celui de la résurrection de Jésus.

C'est tout le *problème du « Jésus historique et du Christ de la foi »* qui est soulevé. Car le problème historique de la résurrection de Jésus n'apparaît qu'à celui qui prend au sérieux le problème dit du « Jésus historique ».

Ce problème n'apparaît ni vraiment à Kähler ni surtout à Bultmann. Il y a en effet une ligne directe de l'un à l'autre, car tous deux fondent leur manque d'intérêt pour le Jésus historique sur le fait que les évangiles sont des témoignages de la foi et présentent le Jésus historique à la lumière de la résurrection. Il y a une « lecture » de la vie de Jésus à partir de la résurrection qui fait que le « Jésus historique » n'est pas saisi en dehors du Ressuscité. Pour Bultmann plus particulièrement, il y a toutes sortes de récits rapportés dans les évangiles au « Jésus historique » qui sont des projections de la foi dans le Ressuscité sur la vie terrestre de Jésus. La scène de la confession de Pierre par exemple est un récit post-pascal projeté en arrière dans la vie terrestre de Jésus, de même que l'histoire de la transfiguration. Le récit du baptême de Jésus qui a comme support historique le baptême de Jésus par Jean, est, pour toute l'interprétation qui est donnée de ce fait brut, légendaire. La légende a plaqué sur le Jésus historique la foi de la communauté primitive pour qui Jésus était le Messie, le Christ. Cette foi a fait, si on peut dire, réécrire à la communauté primitive la vie de Jésus telle qu'elle s'était effectivement déroulée.

Voyant ainsi tout à la lumière de la foi de la communauté, Kähler et

Bultmann passent à côté du problème historique, aussi bien à propos du Jésus historique qu'à propos de la résurrection de Jésus.

Les *post-bultmanniens*, ressentant la faille de la théologie de Bultmann comme déjà de Kähler, sont attentifs à fonder le *kèrygma* dans le Jésus historique (C. Bornkamm, E. Käsermann, H. Conzelmann...). Pour Bultmann, le Jésus historique (il le définit par sa prédication eschatologique et éthique) est la pré-supposition du *kèrygma* et donc de la foi de la communauté ; pour les *post-bultmanniens*, il en est la base, le fondement. Pour citer l'un d'eux, assez représentatif d'eux tous, l'Américain James M. Robinson<sup>10</sup>, il ne s'agit pas de reprendre la « *Leben-Jesu Forschung* » à la manière du 19<sup>e</sup> siècle, à partir de présupposés positivistes ; il s'agit au contraire, en termes heideggeriens, d'ancrer le *kèrygma* de la première chrétienté dans une existence historique kérygmaticque, ceci afin de fonder ce *kèrygma*. Robinson, on le voit, ne dépasse pas Bultmann en ce qui concerne la compréhension de la foi de la première communauté ; il le dépasse cependant en la fondant explicitement dans celle de Jésus.

Il faut aller plus loin encore et dire, en prolongeant les lignes tracées par Robinson, que le Jésus historique ne devient pas seulement le Christ à partir de la résurrection, mais qu'il est déjà le Christ. *Le Jésus historique est déjà en tant qu'historique, le Christ de la foi*. Nous affirmons l'identité de Jésus avec le Christ. Cette affirmation implique celle de la *conscience messianique de Jésus*.

Cette affirmation de la conscience messianique de Jésus, donc du fait que Jésus n'a pas seulement été déclaré Christ par la foi de la communauté primitive mais qu'il était le Christ et se savait l'être, est nécessaire si on veut fonder la foi dans le Christ. C'est dire que si on veut échapper à l'idéalisme aussi bien de Strauss que de Bultmann (même sil ne s'agit pas dans les deux cas du même idéalisme), la conscience messianique de Jésus doit être postulée.

Il est évident que ce n'est pas à cause de la nécessité de cette affirmation que nous allons la faire. Ce n'est, en effet, pas à cause de la nécessité de la chose que la chose sera. Mais l'argumentation précédente doit nous rendre attentifs à la portée du problème.

Or, il faut voir ici que la reconnaissance du fait que les évangiles sont des témoignages de la foi ne s'oppose en aucune manière à reconnaître à ces témoignages non seulement la valeur de témoignages de la foi de la première chrétienté, mais encore la valeur de témoignages rendus au Jésus historique lui-même, même s'ils sont « surchargés » par la foi de la première communauté. Rien ne s'oppose à dire que les évangiles « verkündigen erzählend und erzählen Geschichte verkündigend » (témoignent dans le mode du récit et racontent dans le mode du témoignage)<sup>11</sup>. Car comment admettre, tout en acceptant ces « surcharges », que ce qu'ils disent de Jésus ne provient pas de ce dernier lui-même ? Faudrait-il attribuer une plus grande part dans l'évangile à la communauté qu'à Jésus ? « Les idées messianiques des premiers

<sup>10</sup> J. M. Robinson, *Le kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, Genève 1961.

<sup>11</sup> J. Moltmann, *op. cit.*, p. 170.

disciples furent-elles en effet plus puissantes dans leur vie et dans leur pensée que la réalité historique de celui qu'ils appelaient leur Maître? »<sup>12</sup>

C'est dire que les témoignages de foi que sont les évangiles sont fondés dans le Jésus historique qui était le Christ. C'est son « image », l'image de Jésus comme le Christ telle qu'elle s'est imposée aux disciples que les évangiles présentent. Et cette image est telle qu'il faut affirmer la conscience messianique de Jésus. Celle-ci se dégage d'une part des paroles de Jésus, d'autre part de tout son comportement, en particulier de son chemin de croix.

De ses paroles. Prenons seulement Luc 4:16ss dont la substance se retrouve dans les autres évangiles synoptiques. Il y a ici deux thèmes étroitement liés : le thème de l'aujourd'hui du temps du salut, et le thème du « moi » de Jésus qui manifeste sa conscience d'être envoyé. Jésus se sait revêtu de puissance, parce que Dieu agit par lui. Sa seigneurie, son autorité, tient à sa relation d'obéissance au Père.

De son comportement, principalement de son chemin de croix. La croix est la grande pierre d'achoppement pour tous ceux qui aimeraient affirmer la conscience messianique de Jésus. Car ne manifeste-t-elle pas l'échec de sa conscience messianique ? Rappelons la phrase déjà citée de Bultmann : « La communauté devait surmonter le scandale de la croix ; elle l'a fait dans la foi pascale ». Cette manière de voir les choses est-elle juste ? Car n'est-ce pas ici la foi de la communauté qui est l'auteur de la messianité de Jésus ? En fait, le Jésus des évangiles apparaît comme le « Christ biblique », pour reprendre la formule de Kähler par laquelle, malgré toute la proximité dans laquelle il se trouve de Bultmann, il se distingue nettement de lui. Le Christ biblique, c'est le Christ qui se comprend à la lumière de l'Ancien Testament. Depuis son baptême, Jésus comprend sa messianité comme un chemin de croix, comme un service qui le conduira à la mort. Cela ressort nettement de Matthieu 3:13ss et en particulier de la voix qui, lors du baptême, se fait entendre à Jésus : il s'agit là d'une reprise assez claire d'Ésaïe 42:1 et aussi du psaume 2:7, de telle sorte que cette voix annonce implicitement à Jésus qu'il est le Messie en tant que serviteur de Yahvé. La réponse de Jésus à Jean-Baptiste appelle sans doute une interprétation dans le même sens : « il est convenable que nous accomplissions ainsi toute la justice »<sup>13</sup>. Cette justice à accomplir, qui est une avec l'amour pour les pécheurs, peut être vue préfigurée dans Ésaïe 53 qui nous semble constituer l'arrière-plan de tout ce passage et de l'épisode auquel il renvoie. Jésus se sait appelé à être le serviteur de Yahvé. Il faut alors dire que la croix est la confirmation ultime de la messianité de Jésus. En prenant le chemin de croix, Jésus démontre qu'il n'est pas le Messie créé par l'attente des hommes, mais celui qui fait seulement la volonté du Père. La croix est l'aboutissement de son obéissance à Dieu ; elle n'est pas l'échec de sa messianité<sup>14</sup>.

Ainsi, le Jésus historique est déjà le Christ ; le Christ, ce n'est pas seulement le Ressuscité. Cette affirmation, décisive pour le « Jésus historique », l'est aussi pour la question de la résurrection.

<sup>12</sup> R. Prenter, *Connaître Christ*. Neuchâtel, 1966, p. 76.

<sup>13</sup> Cf. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel, 1958, p. 61 s. Voir aussi *Un seul Seigneur, un seul baptême* (Conseil Œcuménique, Foi et Constitution), Genève 1960, p. 47 s.

<sup>14</sup> A. Schlatter, *Das christliche Dogma*. Stuttgart. 1911, pp. 315 ss.

β) *Il y a une continuité entre le Jésus-Christ terrestre ou historique et le Ressuscité.* Le rapport entre le Jésus historique et le Ressuscité peut être défini comme parallèle à celui entre la promesse et l'accomplissement.

La mort de Jésus est indéniablement une rupture, même si elle est l'aboutissement, comme nous l'avons dit, de sa mission. Sans suite, toute la vie, tout le ministère de Jésus, auraient été désavoués. Ces derniers, qui se terminent par la mort de Jésus, appelaient une confirmation : la conscience messianique de Jésus, telle qu'elle supportait toute sa vie et sa mort, demandait à être confirmée. Il faut parler ici, avec W. Pannenberg<sup>15</sup>, du caractère *proleptique* de la conscience messianique du Jésus terrestre. Par là Pannenberg entend dire que « la prétention de Jésus, selon laquelle Dieu lui-même est agissant par lui, est l'anticipation d'une confirmation qui interviendra seulement dans l'avenir » (p. 52/53). En cela, la prétention de Jésus se rapproche de la parole prophétique. Les prophètes annonçaient de la part de Yahvé des paroles qui devaient être confirmées par leur accomplissement ultérieur. De même, la prétention de Jésus appelait une confirmation ultérieure. Cette confirmation n'était pas encore constituée par les actes de Jésus, ses miracles ou ses signes : ceux-ci ne sont pas une confirmation décisive, mais ils appellent eux-mêmes une telle confirmation. Ainsi « toute l'activité de Jésus suppose-t-elle que sa prétention devra être confirmée ultérieurement par Dieu » (p. 59/60). On peut dire que Jésus était conscient de cette nécessité : ses annonces non seulement de la passion mais encore de la résurrection (dans lesquelles rien ne nous oblige de voir des *vaticinia ex eventu*) montrent qu'il attendait cette confirmation.

Le caractère proleptique de la conscience messianique de Jésus ne crée pas la confirmation de celle-ci, ne crée pas la foi en la résurrection de Jésus. Les textes sont unanimes à montrer le désarroi des disciples à la mort de Jésus. La promesse qu'impliquait la conscience messianique de Jésus ne les a pas rendus capables d'attendre l'accomplissement annoncé. Cependant, on tire en général de ce fait plus qu'il ne faut ; par peur de faire de la résurrection une simple affirmation des disciples qui ne pouvaient pas croire qu'avec la mort de Jésus tout était fini, donc par opposition à l'explication psychologique de la foi à la résurrection (par exemple celle de Goguel), on accentue la discontinuité, la rupture : la résurrection est alors ce qu'il y a d'absolument nouveau, de proprement inattendu, le miracle absolu. Elle est en effet un acte nouveau. Mais les textes ne justifient pas pour autant le désarroi des disciples, mais y voient bel et bien de l'incrédulité. Qu'on pense seulement au récit de disciples d'Emmaüs qui est certes tardif, mais qui contient des thèmes qui se retrouvent dans les autres évangiles : « O hommes sans intelligence et dont le cœur est lent à croire tout ce qu'ont dit les prophètes. Ne fallait-il pas que le Christ souffrît et qu'il entrât dans sa gloire ? » (Luc 24:25s). Le reproche contenu dans cette phrase montre que le désarroi et l'incrédulité des disciples, loin d'aller de soi, étaient contraires à tout ce qu'ils savaient de Jésus, étaient contraires à la foi que Jésus avait suscitée en eux.

Certes, sans la résurrection, la foi des disciples n'aurait pu que mourir.

<sup>15</sup> W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh, 2<sup>e</sup> éd. 1966, pp. 47 ss.

En cela, la résurrection était un acte nouveau. Mais en raison du caractère proleptique du ministère terrestre de Jésus, sa mort pouvait laisser les disciples dans l'expectative, dans la disponibilité à un acte de Dieu. Car la réalité de la résurrection, ils l'avaient déjà connue dans leur communion avec le Jésus historique. C'est ce qui ressort par exemple du récit de la transfiguration dans lequel il n'est pas nécessaire de voir avec Bultmann un récit post-pascal antidaté. Cela ressort aussi de l'évangile de Jean pour lequel la résurrection de Jésus n'est rien d'autre que la *manifestation* de la gloire du Jésus terrestre, pour lequel donc le Ressuscité est déjà caché dans le Christ terrestre. Il est vrai que l'évangile de Jean doit être lu, pour ce qui est du Jésus terrestre, à la lumière de la résurrection. Cette dernière éclaire toute la vie terrestre de Jésus. Pareillement le récit de la transfiguration reçoit à partir de la résurrection tout son sens. Mais cela n'empêche pas que le Jésus Christ terrestre était déjà, lui le terrestre, celui qui, de par sa communion unique avec le Père, le Dieu vivant, était transparent, par anticipation, au Ressuscité. Ne manifestait-il pas la réalité de la « vie » de Dieu, de ce que le Christ johannique appelle la vie éternelle et de ce que Paul appelle la vie nouvelle en ressuscitant littéralement des hommes spirituellement morts à une vie nouvelle, à une vie en Dieu <sup>16</sup>.

Ainsi, le caractère proleptique du ministère de Jésus, s'il n'établit pas la résurrection, l'annonce et l'appelle.

γ) Il reste le *problème historique précis de la résurrection de Jésus*.

Ce problème « historique » concerne les textes, les traditions qui rapportent le fait de la résurrection de Jésus. Nous n'avons accès au fait « historique » de la résurrection de Jésus que par les textes. Il faut établir leur valeur de témoins <sup>17</sup>.

Le texte le plus ancien, c'est *1 Cor. 15:3-11*. La première épître aux Corinthiens a été écrite en 56/57, donc avant les évangiles. Mais l'ancienneté de ce récit (15:3-11) est beaucoup plus grande encore : Paul cite ici une παράδοσις, une tradition qu'il a reçue de la première communauté (v. 3) ; de plus il fait mention de *l'apparition du Ressuscité* dont il a été lui-même le bénéficiaire (v. 8) : s'agissant de l'apparition du chemin de Damas (Act. 9), elle peut être datée de l'an 33, trois ans après la mort de Jésus ; on fixe en effet un écart d'environ trois ans entre la mort de Jésus et la conversion de Paul. Selon Gal. 1:18 ss, Paul est allé trois ans après l'apparition du Ressuscité devant Damas à Jérusalem, où il rencontra Pierre et Jacques. Il est possible qu'il ait reçu à ce moment-là la formule de confession qu'il rapporte comme παράδοσις dans 1 Cor. 15:3-7. Cela nous mènerait donc en 36/37. En fait, l'analyse de 1 Cor. 15:3-7 permet de déceler une certaine coupure après le v. 5 : du v. 3 au v. 5, il y a des propositions dépendant directement de παρέδωκα (j'ai transmis)

<sup>16</sup> Cf. à ce propos Th. Süß, dans le n° du *Semeur* consacré à sa pensée, 1966/67, n° 4, p.73.

Du même, «Phänomenologische Theologie». In *Neue Zeitschrift für syst. Theologie und Religionsphilosophie*, 1963, n° 1, en part. p.41.

<sup>17</sup> Cf. pour la suite H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*. Göttingen, 3<sup>e</sup> éd. 1964.

et introduites par ὅτι ; aux v. 6 et 7 d'autres propositions sont ajoutées à ces v. 3-5, et ceci de manière lâche, par une série de ἔπειτα (εἶτα). Les deux groupes de versets (3-5 et 6-7) rapportent des apparitions, mais vraisemblablement la παράδοσις la plus ancienne ne comportait que les v. 3-5. On arrive alors — c'est Harnack qui en 1922 a proposé pour la première fois cette hypothèse généralement admise aujourd'hui — à ceci : dans les v. 3-7 il y a deux couches, l'une plus ancienne, l'autre plus récente. Sur la base de cette constatation, on peut essayer de dater chacune des deux couches. Pour ce qui est de la deuxième (v. 6-7), il est certain que le *terminus ad quem* est la visite de Paul à Jérusalem, trois ans après sa conversion. Car ces apparitions rapportées ici concernent toute la communauté de Jérusalem (les 500, Jacques, tous les apôtres) : il faut donc admettre que Paul ait reçu le témoignage de ces apparitions au plus tard à ce moment-là<sup>18</sup>. Cela permet et exige même, pour les raisons de style indiquées, de dater les v. 3-5 plus tôt : il n'y a alors d'autre solution que d'admettre, avec Grass et d'autres que Paul a reçu cette formule ancienne de l'Église de Damas où il a passé le premier temps après sa conversion. C'est dire que cette formule était déjà utilisée comme formule de confession en l'année de la conversion de Paul, trois ans après la mort de Jésus. On voit là non seulement la très grande ancienneté de la formule, mais aussi sa très grande proximité par rapport aux événements qu'elle atteste. Aussi les indications qu'elle donne et qui sont d'ordre historique en reçoivent-elles un crédit et une crédibilité, historiquement parlant, très grands. Du point de vue strictement historique, l'idée qu'il s'agirait ici de légendes est tout à fait improbable et est à écarter. L'affirmation selon laquelle Jésus est apparu après sa mort est historiquement bien fondée<sup>19</sup>.

Les *textes des évangiles* ne parlent pas seulement, comme 1 Cor. 15, des apparitions du Ressuscité, mais encore du tombeau vide. Ils sont postérieurs à 1 Cor. 15, Marc, le plus ancien, étant d'avant 70.

À propos du *tombeau vide*, l'affirmation de son caractère légendaire est fréquente ; cette thèse se rencontre en particulier dans l'école de la *Formgeschichte*. Celle-ci aborde en effet un récit historique avec la question : comment ce texte est-il devenu ainsi, quels sont les motifs qui sont à sa base ? On étudie alors un tel texte à partir des motifs qui ont pu le façonner de telle ou telle manière : motifs apologétiques (en particulier lutte contre la polémique juive anti-chrétienne), catéchétiques-théologiques (nécessité d'être réaliste) etc. On noie ainsi le fait rapporté dans les motivations qui le font présenter avec telle ou telle pointe, voire même on remplace le fait par les motivations de telle sorte qu'il devient une pure construction, avec un substrat historique plus ou moins douteux ou tout simplement absent. Dans une telle manière de voir les choses, on absolutise manifestement les motifs qui ne peuvent certes être niés, mais qui sont peut-être secondaires par rapport au fait lui-même qui est rapporté. Pour Grass par exemple, le récit du tombeau vide est selon toute probabilité une légende, sans plus. Grass concède certes que ce qui lui permet de contester la réalité du tombeau vide, a une base très faible, mais il se déclare partisan d'une critique

<sup>18</sup> Grass, op. cit. p. 95.

<sup>19</sup> W. Pannenberg, op. cit., p. 87. H. Grass, op. cit., p. 96.

radicale, au nom de laquelle il faut considérer comme improbable ce qui n'est pas sûr (p. 184).

Il y a des raisons historiques — les seules que nous considérons pour l'instant — qui plaident en faveur de l'authenticité du tombeau vide. Elles reviennent à dire <sup>20</sup> que non seulement les contemporains des disciples ne pouvaient pas comprendre la proclamation de la résurrection de Jésus autrement qu'en supposant que le tombeau était vide, mais encore que les disciples n'auraient pu, après la mort de Jésus, annoncer sa résurrection à Jérusalem, si son sépulcre n'avait pas été vide. C'est là un argument historique certainement fort. On peut y ajouter que la polémique juive n'a jamais fait intervenir l'argument que le tombeau de Jésus contenait encore son corps. Elle a parlé d'enlèvement du corps de Jésus; à ce propos le texte de Matthieu en particulier qui parle de la garde qui était montée autour du sépulcre, contient en tout cas un aspect apologétique très net. La polémique juive n'a jamais contesté que le tombeau était bel et bien vide. On ne peut comprendre cela sans admettre qu'il l'était vraiment. « Du côté chrétien comme du côté juif on connaissait le fait du tombeau vide » <sup>21</sup>. C'est là une affirmation historique qui s'oppose à tous les négateurs du tombeau vide. Comme dans le domaine de l'histoire factuelle il n'y a que des probabilités, nous affirmons, sans penser que la résurrection de Jésus soit prouvée par-là, la très grande probabilité historique du tombeau vide.

Entre les différents textes des quatre évangiles, il y a des différences qui ne touchent pas au fait du tombeau vide mais à plusieurs points du récit. Ces différences ne peuvent cependant mettre en question la conclusion historique indiquée. A propos des apparitions par exemple, Marc et Matthieu les situent en Galilée, Luc et Jean à Jérusalem. Ces différences ne touchent pas au fait lui-même des apparitions, fait déjà attesté par 1 Cor. 15.

Ainsi historiquement non seulement les apparitions de Jésus mais aussi le tombeau vide sont bien attestés.

b) Il faut alors demander : *quelle est la « réalité » de la résurrection de Jésus ?* Cette question implique celle de la réalité de notre propre résurrection.

α) En tout état de cause, il ne s'agit pas d'une simple *revivification*. Là-dessus les témoignages sont unanimes. La résurrection de Lazare par exemple est de l'ordre de la revivification, celle de Jésus ne l'est pas.

Il faut bien peser l'implication de cette affirmation pour ce qui concerne le corps physique de Jésus. Dans la résurrection de ce dernier, il ne s'agit en tout cas pas premièrement du destin de son corps physique. Ceci vaut aussi pour les évangiles. La simple résurrection physique ne décrit pas adéquatement la résurrection de Jésus.

La résurrection de Jésus est, sans aucun doute possible, plus qu'une revivification physique ; la question est de savoir si elle est en même temps moins.

<sup>20</sup> Cf. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*. Gütersloh, 4<sup>e</sup> éd. 1958, p. 487 s. cf. aussi H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*. Heidelberg, 1966.  
W. Pannenberg, op. cit. p. 101.

β) Pour *Paul* qui ne fait pas état du tombeau vide, la question qui se pose est celle-ci : comment le Ressuscité lui apparaît-il dans ses apparitions ?

Notons d'abord qu'il faut distinguer chez *Paul* entre apparition du Ressuscité et d'autres expériences d'ordre visionnaire qu'il a<sup>22</sup>.

À propos de l'apparition du Ressuscité, *Paul* en parle ainsi: « j'ai vu (ἐώρακα) le κύριος, (1 Cor. 9,1; cf. 1 Cor. 15,5 ss , ὡφθῆη) ; il a plu à Dieu de révéler (ἀποκαλύψαι) son Fils en moi » (Gal. 1,16) ; dans Act. 26,19, il parle à propos de l'apparition de Damas de vision céleste (οὐράνιος ὄπτασία).

À propos des autres expériences visionnaires, *Paul* en parle dans des termes proches, voire semblables. Dans 2 Cor. 12.10ss il mentionne ses visions et ses révélations du Seigneur (ὄπτασία καὶ ἀποκαλύψεις) et raconte qu'il fut quatorze ans plus tôt, ravi jusqu'au troisième ciel, qu'il fut enlevé dans le paradis et qu'il entendit des paroles ineffables. Nous savons par d'autres textes que *Paul* avait des révélations ; dans Gal. 2:1 il raconte qu'il est monté à Jérusalem (κατὰ ἀποκάλυψιν ; Act. 16:9 parle de la vision (ὄραμα) de *Paul* à Troas...

*Paul* distingue pourtant très nettement entre ces deux sortes de visions (qui peuvent d'ailleurs être liées à des auditions). Celle de Damas est une vision unique : *Paul* la caractérise dans 1 Cor. 15:7 de dernière christophanie ; c'est la vision du Ressuscité. *Paul* n'a vu le Ressuscité qu'une fois. Les autres visions et révélations étaient différentes de cette vision du Ressuscité devant Damas. Il s'agit là pour *Paul* d'une vision objective, c'est-à-dire d'une vision dont le contenu a une réalité objective ; c'est la même chose de dire qu'il s'agit d'une apparition.

Le contenu de la vision, c'est le Ressuscité, non pas le Ressuscité terrestre dont parlent les évangiles, mais le Ressuscité glorieux, c'est-à-dire celui dont les évangiles disent qu'il est monté au ciel. Cela ressort de ce que *Paul* dit du *corps du Christ ressuscité*.

C'est un σῶμα τῆς δόξης (Phil. 3:21). Ce texte laisse entendre que le corps que nous aurons lors de la résurrection des morts sera le même que le corps du Christ glorifié. Le rapport que ce texte établit entre le corps glorifié du Christ et le corps de notre propre résurrection permet d'étendre ce que *Paul* dit dans 1 Cor. 15, 35-53 à propos de *notre* corps céleste, de notre corps de résurrection, au corps de la résurrection du Christ. Le corps de la résurrection, tel est le thème de ce passage. *Paul* se sépare ici à la fois du réalisme vulgaire du judaïsme pour lequel le corps de la résurrection est le corps physique — terrestre restauré (cela revient à la revivification), comme aussi du dualisme gnostique pour lequel le corps est la prison de l'âme (il s'agit ici de la conception grecque de l'immortalité de l'âme)<sup>23</sup>. Le corps de la résurrection, c'est un σῶμα πνευματικόν.

Le terme σῶμα (appliqué aussi bien à l'homme terrestre qu'à l'homme céleste) définit une unité structurelle entre les deux conditions, terrestre et céleste. Il y a identité du moi, identité personnelle : c'est moi qui ressuscite, c'est Jésus qui est ressuscité. Mais il n'y a pas identité de la condition. Σῶμα désigne chez *Paul* l'homme dans sa totalité, la personne. La condition terrestre

<sup>22</sup> Cf. H. Grass. op. cit., pp. 186 ss

<sup>23</sup> H. Grass, op. cit., p. 152.



est caractérisée par la *σάξ*: celle-ci est détruite dans la mort ; pour elle il n'y a pas de résurrection qui serait autrement une simple revivification. Mais le *σῶμα* qui est la structure ontologique de l'homme, demeure, demeure en Dieu, Le *σῶμα*, Dieu le recrée dans une nouvelle condition. Le *σῶμα ψυχικόν*, c'est la personne terrestre, mortelle ; le *σῶμα πνευματικόν*, c'est la personne céleste, la personne que Dieu revêt de la condition céleste en la faisant participer à son éternité.

Le Christ ressuscité, qui est le Jésus, crucifié ressuscité, c'est le Christ pneumatique.

Paul parle de la résurrection du Christ en même temps que de notre propre résurrection. Les deux choses sont indissociablement liées. La réalité de la résurrection du Christ, ce qu'est sa résurrection, cela apparaît dans notre propre résurrection, sans pour autant se confondre avec elle. Inversement notre propre résurrection, signe de la sienne, permet de signifier celle-ci. C'est pourquoi il est indispensable d'évoquer à propos de la résurrection du Christ ce qui est dit de notre résurrection. C'est ainsi qu'il faut lire 1 Cor. 15 et d'autres textes pauliniens. Ce qui est dit ici de notre résurrection est non seulement fondé dans la résurrection du Christ, mais décrit en même temps sa résurrection.

La résurrection est arrivée et elle doit encore se manifester. Cela est vrai du Christ, cela est vrai du chrétien. Paul décrit la résurrection comme le changement (*ἀλλάσσω*) du corps terrestre en corps céleste. Il est probable que cette conception de la transformation, de la métamorphose, est aussi implicitement présente dans 1 Thess. 4:13 ss où Paul dit à propos des vivants qui ne seront pas morts lors du retour du Christ (v. 17) : « nous serons tous ensemble enlevés (*ἀρπαγησόμεθα*) avec eux (les morts) sur les nuées, à la rencontre du Seigneur dans les airs, et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur ». L'enlèvement sur les nuées est une image qui a vraisemblablement le même contenu que « changement ». La résurrection, c'est le changement de notre corps mortel ou déjà mort en corps céleste. 2 Cor. 5 : 1-10 montre que ce corps est préparé pour nous dans le ciel. Notre corps terrestre est détruit dès cette vie et dans la mort (2 Cor. 4:16), mais pour Paul cette destruction comporte pour celui qui est en Christ une croissance de l'homme spirituel ; il y a donc dès maintenant un commencement de transformation de l'homme terrestre en homme céleste, du corps corruptible en corps incorruptible. Cela signifie — et cela vaut pour Jésus comme pour nous — que la résurrection n'est pas seulement un fait nouveau après la mort, mais qu'elle est aussi l'accomplissement et la manifestation de l'homme nouveau qu'il était déjà durant sa vie terrestre. La mort est une rupture, en tant qu'elle est la mort de l'homme terrestre, sa fin en tant que terrestre. Mais la mort est aussi un passage, le passage de l'homme nouveau déjà présent et réel dans l'homme terrestre, à l'état glorieux céleste.

Ainsi, pour Paul, la nouvelle corporité de la résurrection n'a pas besoin de la matière de l'ancienne. Cela signifie que pour lui les tombeaux n'ont pas besoin de se vider lors de la résurrection. C'est dire que la compréhension que Paul a de la résurrection *n'exige pas* le tombeau vide dont Paul ne parle jamais. Si la question du tombeau vide n'est pas tranchée pour autant, il est visible qu'elle n'est pas le fondement de la foi dans le Ressuscité

ni de notre résurrection. Ce fondement, c'est la réalité du Christ pneumatique tel qu'il est apparu aux premiers témoins et à Paul et tel qu'il prépare en nous le  $\sigma\acute{o}\mu\alpha$  πνευματικόν.

γ) Les *évangiles*, surtout Luc, ont des représentations très réalistes de la corporéité du Ressuscité, envisageant une résurrection qui est non seulement spirituelle, comme pour Paul, mais aussi corporelle-physique.

À ce propos deux remarques.

En premier lieu, les *évangiles* excluent l'idée d'une simple revivification, comme nous l'avons déjà dit. Ils affirment tous la différence entre le Jésus terrestre et le Ressuscité (par exemple il peut se rendre invisible...).

En même temps, pour eux — et c'est la deuxième remarque — le corps charnel de Jésus a été assumé par le « corps pneumatique ». Le Ressuscité porte les marques du Crucifié, mais le Crucifié est transfiguré ; il est, comme dit Jean, glorifié. Le Ressuscité, c'est le Crucifié glorifié ou, comme dit encore Paul, élevé en Dieu, monté au ciel selon le langage des *évangiles* et des Actes.

Ainsi, pour les *évangiles*, la résurrection qui est plus que la revivification, n'est pas moins. Le tombeau vide exprime la résurrection physique du Crucifié, les apparitions expriment que cette résurrection se transcende dans une résurrection pneumatique, une résurrection en Dieu. S'il y a tension entre Paul et les *évangiles*, elle établit précisément la réalité de la résurrection contre toute spiritualisation, et la spiritualité de la résurrection contre toute matérialisation.

c) *La notion d'« histoire » impliquée dans l'affirmation de la réalité pneumatique de la résurrection de Jésus et de notre résurrection.*

α) Il faut d'abord nous demander, compte tenu de ce que nous avons dit à propos du Jésus historique qui est déjà le Christ de la foi, quelle notion d'histoire est impliquée dans l'affirmation que Jésus, le Jésus terrestre, est le Christ ou, ce qui est la même chose, dans l'affirmation de l'incarnation, c'est-à-dire de l'envoi de Jésus par Dieu et de sa transparence à Dieu.

Pour répondre à cette question, il importe de noter que la messianité de Jésus définit une relation. Elle n'est pas messianité en soi, mais messianité *pour nous*. Ainsi Käsemann dit <sup>24</sup> : « L'unique catégorie, qui soit conforme à la prétention de Jésus, est — peu importe la question de savoir si Jésus l'a lui-même utilisée et revendiquée ou non — celle que les disciples lui ont alors aussi attribuée, à savoir celle de Messie ». Jésus est le Messie *pour* ses disciples, pour nous. Et cette messianité est reconnue par Pierre, par les disciples, par nous.

Il est dès lors impossible de répondre en soi à la question de savoir quelle est la notion d'histoire impliquée dans l'affirmation que le Jésus terrestre est le Christ. La notion d'histoire qui vaut pour Jésus comme le Christ n'est pas étrangère à la notion d'histoire qui vaut pour l'homme; elle est en tout

<sup>24</sup> E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*. In *Exegetische Versuche und Besinnungen*, J. Göttingen, 1960, pp. 187-213. La citation se trouve à la p. 206.

cas liée à celle-ci. De plus, puisque la messianité de Jésus est reconnue par les disciples, par nous, la question suivante se pose : comment se fait-il que les disciples du temps de Jésus et, par-delà eux, nous-mêmes, reconnaissons en Jésus le Messie, l'envoyé de Dieu ? Telle est la question anthropologique qui est comprise dans celle de la notion d'histoire impliquée dans l'affirmation que Jésus est le Christ ; si on la néglige, cette dernière question ne peut recevoir une réponse correcte.

Si l'homme reconnaît Jésus comme le Messie, comme l'envoyé de Dieu, c'est qu'il *peut* le reconnaître. Il le peut, parce que, pour parler avec Genèse 1, il a été créé à l'image de Dieu, ou, autrement dit, à cause de la participation fondamentale de l'homme à Dieu. Cette participation est exprimée par le *mythe*. Je ne puis ici m'étendre sur cette notion<sup>25</sup> ; j'affirmerai simplement la structure mythique de l'homme. L'homme est un être *mythique* par cette participation à Dieu, il est un être *historique* du fait de la rupture de cette participation<sup>26</sup>. Comme cette rupture n'est pas telle que la participation à Dieu ne demeure pas, bien que d'une manière très obscurcie, nous pouvons dire que l'homme réel, l'homme de la chute, est, en tant qu'il demeure créature de Dieu, un être mythique et en tant que pécheur un être historique ; l'homme est un être à la fois mythique et historique.

Il faut alors dire que l'homme reconnaît Jésus comme le Christ en vertu de sa structure mythique. Ce n'est pas seulement affirmer quelque chose sur l'homme, c'est dire aussi quelque chose sur Jésus comme le Christ, à savoir qu'en lui, le Rédempteur, le Créateur est présent (cf. à ce propos Jean 1 ; Col. 1:16 ; Hébr. 1:1 ss), car la structure mythique de l'homme définit sa participation au Créateur. Il faut alors affirmer que Jésus comme le Christ est un *être mythique-historique*<sup>27</sup>. L'homme, lui, n'est pas un être mythique-historique dans l'unité de ces deux dimensions, mais il est mythique et historique dans l'opposition des deux. Il est mythique par sa participation structurelle-essentielle (ontologique) à Dieu ; il est historique par la rupture de cette participation. Quant à Jésus comme Christ, il est un être mythique-historique non dans l'opposition de ces deux dimensions, mais dans leur unité. Cela veut dire qu'il manifeste la participation fondamentale à Dieu dans les conditions du temps de l'homme, c'est-à-dire dans les conditions de l'existence, de l'histoire, dans les conditions de rupture de cette participation. Il est un être historique du fait qu'il vit dans l'histoire, dans les conditions de rupture de la participation essentielle à Dieu, mais il est dans l'histoire un être mythique du fait que sa participation à Dieu n'est pas rompue. Cependant, la définition de Jésus le Christ comme être mythique-historique doit être précisée si on veut éviter de le réduire à son rôle de prototype (*Urbild*) de l'homme. Il est indéniable que Jésus est cela aussi : il est l'homme originel, *l'Imago dei*, l'homme de la participation essentielle à Dieu — qu'on pense à la théologie des deux Adam de Paul. Mais il faut aussi dépasser cette compréhension purement anthropologique. Jésus comme le Christ n'est pas seulement l'image de Dieu comme

<sup>25</sup> Cf. notre *Nature et histoire*. Leiden 1965, pp. 182 ss.

<sup>26</sup> Cf. la distinction de P. Tillich entre l'essence et l'existence.

<sup>27</sup> Cf. E. Käsemann, op. cit. Käsemann y parle de la mythisation de l'histoire et de l'historicisation du mythe. En Jésus comme le Christ, les deux sont un.

l'homme dans ce sens qu'il est transparent à Dieu, mais il est Dieu lui-même. « Qui me voit, voit le Père » (Jean 12:45; 14:9). Que Jésus comme Christ est un être mythique-historique signifie alors qu'il est non seulement l'homme essentiel dans les conditions de l'histoire, mais qu'il est, dans l'unité de cet homme essentiel, Dieu lui-même dans les conditions de l'existence de l'homme, c'est-à-dire Dieu dans les conditions de la rupture d'avec Dieu. J'en viens alors — et par là je réponds à la question de la notion d'histoire impliquée dans l'affirmation que Jésus est le Christ — à parler à propos de Jésus-Christ d'*histoire mythique* ; on peut parler aussi de mythe historique.

β) Mais cette conception de l'histoire, pour essentielle qu'elle soit, est insuffisante. On peut dire qu'elle est la conception de l'histoire en tant qu'elle est l'épiphanie de Dieu, sa manifestation dans le temps. C'est la conception de l'histoire du premier article, l'histoire étant définie comme l'essence dans l'existence, Dieu dans le temps de la chute. C'est une conception basée sur l'opposition entre l'éternité et le temps. C'est à vrai dire une conception a-historique de l'histoire.

J. Moltmann, dans l'ouvrage déjà cité, a mis en relief la différence entre une religion de l'épiphanie (*Epiphaniensreligion*) et une religion de la promesse (*Verheissungsreligion*)<sup>28</sup>. L'une est statique, elle est une eschatologie réalisée, présentiste (pour elle Dieu est présent dans le temps), l'autre est dynamique, elle est une eschatologie futuriste. L'une est une *eschatologia gloriae*, l'autre une *eschatologia crucis* (pp. 140 ss). Moltmann oppose les deux conceptions ; nous dirons plutôt que la deuxième implique la première, sans qu'il soit possible ici de justifier cette affirmation. Mais ce qu'il importe de relever, c'est que la conception de l'histoire de la « *Verheissungsreligion* » qu'est la foi biblique, c'est la conception de *l'histoire du salut*. Déjà Kähler avait rappelé que Jésus est le Christ biblique, annoncé par l'Ancien Testament. C'est seulement à l'intérieur de cette histoire du salut qui commence avec la promesse faite à Abraham qu'on peut rendre compte de Jésus comme Christ. C'est dire qu'on ne peut passer à côté de l'Ancien Testament si on veut rendre compte du Christ, du Jésus-Christ terrestre comme du Ressuscité. Dieu est un Dieu des vivants et non des morts ; cela devient intelligible dans cette histoire du salut et reste intelligible en dehors d'elle. L'affirmation de 1 Cor. 15:3 est fondamentale : il est ressuscité κατ'α τας γραφάς.

γ) Mais cette conception de l'histoire aussi est insuffisante, car prise en elle-même elle conduit à la conception d'une histoire particulière dans l'histoire générale et ainsi à un certain positivisme de l'histoire du salut. Mais ce positivisme se heurte irrémédiablement au fait de la résurrection. Là l'avenir fait irruption dans le présent. Aussi faut-il en venir à la conception d'une *histoire eschatologique*.

Kasemann dit avec à propos : « On ne parle pas de la participation à la résurrection au parfait, mais au futur »<sup>29</sup>. Et Moltmann enchaîne : « Christ est ressuscité et arraché à la mort, mais les siens ne sont pas encore arrachés à la mort ; ce n'est que par leur espérance qu'ils participent à la vie de la

<sup>28</sup> Cf. J. Moltmann, *op. cit.*, en part. pp. 35 ss, 84 ss ; 140 ss

<sup>29</sup> Cité par J. Moltmann, *op. cit.*, p. 144.

résurrection. Leur résurrection est ainsi présente dans l'espérance et comme promesse. C'est là une présence eschatologique de ce qui est à venir » (p. 146). Avec la résurrection nous sommes au plan d'une « eschatologie de la promesse » (*Verheissungseschatologie*) (p. 148) : « Dieu vient et est présent en tant que celui qui vient » (p. 149). (Ainsi une histoire se fait à partir de sa fin... L'eschatologie, par la critique et l'espérance, tient l'histoire en haleine » (p. 149).

La résurrection est un événement eschatologique. Il y a là une irruption du monde nouveau, du royaume à venir. Cet événement annonce quelque chose, il est un événement ouvert, tendu vers l'avant : E. Bloch, dans *Das Prinzip Hoffnung*<sup>30</sup>, dit que l'avenir est constitutif de l'être de Dieu. Moltmann peut ainsi écrire : « S'il y a quelque chose dans cet événement qui ne s'est pas encore réalisé et qui tend vers un certain avenir, alors on comprend qu'on ne peut parler de cet événement, avec la distance de l'historien, sur le mode d'un récit portant sur un fait accompli, mais seulement sur le mode d'une espérance commémorative » (*auf die Weise einer erinnernden Hoffnung*, p. 171). « Le passé recèle un avenir encore inaccompli. On peut attendre de l'avenir un passé accompli » (p. 172). Dans ce sens, « l'événement de la résurrection du Christ d'entre les morts est un événement qui peut seulement être compris sur le mode de la promesse. Son temps est encore devant lui ; on le comprend en tant que "phénomène historique" uniquement dans son rapport à son propre avenir ; il confère au croyant un avenir dans lequel il doit entrer historiquement. Aussi devra-t-on toujours lire l'histoire de la résurrection dans une perspective eschatologique, à la lumière de la question : que puis-je espérer ? » (p. 172 s.).

Il ne s'agit pas là d'une *eschatologia gloriae* ; il s'agit d'une *eschatologia crucis*. Le Ressuscité place les siens sur le chemin de la croix. « Allez en Galilée », leur dit-il, leur désignant le lieu où son propre chemin de croix a débuté. Citons encore Moltmann : « La foi ne se gagne pas par une démondanisation radicale, mais elle devient un gain pour le monde par un dépouillement chargé d'espérance en direction du monde. En acceptant la croix, la souffrance et la mort avec Christ, en acceptant l'épreuve et le combat pour une obéissance du corps, en s'engageant dans la souffrance de l'amour, la foi proclame l'avenir de la résurrection, et ceci dans la quotidienneté du monde. L'avenir de la résurrection vient vers elle lorsqu'elle prend la croix sur elle. Ainsi eschatologie futuriste et eschatologie de la croix s'interpénètrent » (p. 148).

En conclusion, nous pouvons dire que la conception d'une histoire mythique est celle du premier article, la conception d'une histoire du salut (comprise sous l'angle : promesse - accomplissement, Ancien Testament - Nouveau Testament) celle du deuxième article, la conception d'une histoire eschatologique celle du troisième article. La troisième conception implique et dépasse les deux autres. La notion d'histoire impliquée dans l'affirmation de la réalité pneumatique de la résurrection de Jésus et de notre résurrection est celle de l'histoire eschatologique.

\*\*\*

<sup>30</sup> Francfort 1959.

### III. *Le sens de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection.*

Ce sens tient à ce que nous avons dit sur l'histoire eschatologique.

Thèse : *Le sens de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection est d'ouvrir le passé, le présent et toute la réalité sur l'avenir de Dieu.*

Moltmann définit, dans cette ligne, l'Église comme communauté de l'exode (*Exodusgemeinde*, p. 280). Mais on peut dire d'une manière plus générale que l'homme et toute la réalité sont placés sous le signe du royaume à venir, dans la lumière de l'espérance. C'est là la dimension cosmologique de la résurrection du Christ.

Nous n'explicitons pas ici cette thèse <sup>31</sup>. Nous allons simplement montrer, sous la forme d'affirmations succinctes qui devront faire l'objet de développements plus longs ailleurs, ses implications pour la conception de l'histoire. On peut dire ici trois choses :

1) Le sens indiqué de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection montre l'insuffisance d'une conception existentielle de l'homme, c'est-à-dire d'une conception anthropologique qui voit l'homme selon ses structures fondamentales et qui peut inclure l'affirmation de sa qualité d'être mythique dans le sens de ce que nous avons dit de l'histoire mythique. Cette conception implique, là où elle se suffit à elle-même, une conception existentielle de Dieu, ce dernier étant anthropologisé et devenant le chiffre de l'homme (dans le sens du prototype de l'homme). Elle revient alors à une herméneutique anthropologique ; il s'agit pour elle d'interpréter l'homme à lui-même, à l'aide de la catégorie anthropologique qu'est Dieu. Mais une telle herméneutique ne saurait rendre compte de l'avenir et, du même coup, de l'altérité de Dieu. L'herméneutique n'est pas la dogmatique, si celle-ci n'est pas sans la première. La dogmatique, dans la ligne de ce que nous avons dit, est centrée sur l'affirmation du Dieu qui vient et qui, par suite, brise le cercle de l'homme enfermé sur lui-même.

2) Le sens indiqué de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection fait apparaître l'insuffisance d'une conception de l'histoire du salut qui se veut auto-suffisante. Une telle conception conduit en effet à un positivisme : l'histoire du salut est comprise comme une histoire particulière dans l'histoire humaine générale. Toute théologie unilatérale de l'incarnation, unilatérale parce que non vue à la lumière de la résurrection, mène aussi à un positivisme, comme les théologiens de la mort de Dieu le montrent. La différence entre le positivisme de l'histoire du salut et le positivisme de la théologie unilatérale de l'incarnation réside en ce que le premier définit une réalité spécifique *dans* le tout de la réalité, tandis que le second définit le tout de la réalité comme une réalité spécifique.

3) Le sens indiqué de la foi dans le Ressuscité et de notre résurrection montre la portée d'une conception eschatologique de l'histoire. Elle indique

<sup>31</sup> On trouvera des développements à ce sujet dans notre *La loi, chemin du salut*, à paraître prochainement. Cf. en part. dans la première partie le paragraphe sur l'antériorité de la promesse par rapport à la loi.

que l'avenir est devant et que par la résurrection le passé et le présent (et toute la réalité) sont ouverts sur l'avenir, qu'en conséquent l'histoire décisive est toujours en avant.

De là découlent trois conséquences éthiques :

a) La solution aux problèmes du temps n'est pas dans un retour au passé. Le traditionalisme qui plaide pour le maintien, voire la restauration d'une situation historique révolue, conduit à la crispation, parce que ce maintien ou cette restauration s'avèrent illusoires. Mais la crispation est aux antipodes de l'espérance. La notion de « tradition » doit être définie à la lumière de ce que nous avons dit sur l'histoire eschatologique. La tradition est une tradition vivante qui traverse l'histoire et qui pointe en avant.

b) La solution aux problèmes du temps n'est pas dans la soumission à ce qu'on peut appeler l'esprit du siècle. Les tenants de l'esprit du siècle sont mus, si on peut actualiser Gal. 4:3, par les éléments du monde. Une telle attitude de noyade dans le présent conduit à la confusion. La notion de « siècle » ou de « temps présent » doit être placée sous le signe de l'histoire eschatologique. Le siècle ou le temps présent n'a son avenir qu'en avant de lui.

c) La solution aux problèmes du temps ne peut apparaître qu'à l'espérance, une espérance vécue à la suite du Christ Jésus sur le chemin de l'obéissance qui est le chemin de la croix. Selon Gal. 5:5, « pour nous, c'est de la foi que nous *attendons*, par l'Esprit, l'espérance de la justice ». Depuis Abraham, en Jésus-Christ, Dieu est un Dieu qui vient.