NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

104 N° 4 1982

Du droit de l'histoire au droit de Dieu: sur la résurrection de Jésus

Jean-Yves LACOSTE

p. 495 - 531

https://www.nrt.be/fr/articles/du-droit-de-l-histoire-au-droit-de-dieu-sur-la-resurrection-de-jesus-949

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Du droit de l'histoire au droit de Dieu : sur la résurrection de Jésus

La théologie de la résurrection repose fondamentalement sur une articulation maîtresse : l'articulation de l'historique et de l'eschatologique.

Dans la résurrection de Jésus, l'eschaton touche l'histoire humaine de façon singulière. Alors que, jusqu'au Christ, le mode de l'autocommunication de Dieu est essentiellement celui de la promesse et du signe, et que l'eschaton y est avenir eschatologique, il devient par la résurrection de Jésus celui de l'effectivité et de la présence. Le Père qui relève son Fils d'entre les morts pose le geste eschatologique par excellence : à la fois celui qui rend tangible l'eschaton à l'expérience apostolique et celui qui donne une figure décisive et non ambiguë à l'espérance des hommes. La révélation de Dieu, dans l'Ancienne Alliance, créait le possible et n'eschatologisait le présent qu'en lui donnant pour horizon le futur messianique ; mais le Dieu qui se manifeste dans la résurrection de Jésus fonde dans l'histoire une présence, réelle et anticipatrice à la fois, des derniers temps. Il n'accomplit pas ainsi un acte qu'un autre peut relayer dans une histoire de salut, mais l'acte dernier qui clôt une économie pour en instituer une autre. Il n'est possible désormais de parler de l'eschatologique qu'en référence à et dans la lumière de la résurrection de Jésus.

Mais l'eschaton ne peut se communiquer que dans l'horizon d'une histoire. Ceci signifie peut-être, et presque trivialement, que rien, même l'eschaton, ne survient aux hommes qui ne trouve place dans le déroulement de leur histoire et ne se laisse interpréter selon la légalité de cette histoire [1]. Comme il n'est pas d'expérience humaine qui ne s'intègre à l'historicité fondamentale qui marque l'être de l'homme, ce qui advient toujours — et chaque fois selon un mode à préciser, tout événement n'étant pas uniformément historique, mais chacun se présentant dans la singularité de sa provenance et de son sens — historiquement. Ce qui se passe arrive dans l'histoire pour y faire de l'histoire. Quand l'eschaton donc, dans la croix et la résurrection de Jésus, s'approche dernièrement des hommes, ce ne peut

1. Remarques précieuses dans E. POUSSET, *La Résurrection*, dans *NRT*, 1969, 1009-1044 ; du même auteur, *Croire en la Résurrection*, dans *NRT*, 1974, 147-166 et 366-388.

être que comme *événement eschatologique* [2]. La révélation de Dieu est révélation aux hommes, et son salut, salut des hommes : survenant dans leur histoire, et selon elle.

Réciproquement sans doute, si l'eschaton ne peut manquer d'être modalisé par l'histoire où il se communique, l'historique ne peut manquer non plus d'en subir cette transvaluation qui affecte l'histoire quand elle devient révélatrice de Dieu, et qu'on peut nommer une eschatologisation. S'il est a *priori* banalement vrai d'énoncer que l'eschaton n'advient nécessairement que comme événement dans une histoire, s'il n'est pas autre que l'événement, il est pourtant un événement autre. On pourrait craindre assurément qu'à penser d'emblée l'eschatologique, dans la résurrection de Jésus, comme événement, et l'événement selon les catégories de l'histoire, on n'y réduise l'intervention eschatologique et peut-être sans analogie de Dieu à de l'historique pur et simple. Il est vraisemblable que toute la théologie de la résurrection de Bultmann est suscitée par une inquiétude de cet ordre. Selon Bultmann, en effet, l'historique ne peut faire foi, n'étant que de l'historique ; la question de Lessing est certainement présupposée chez lui : des faits historiques, contingents par définition, ne peuvent comme tels être fondement d'une béatitude éternelle non plus que fondements d'une foi. Dans une théologie où le seul fait brut (et tellement brut qu'il n'est qu'un pur point historique sans épaisseur) est la croix de Jésus, l'événement eschatologique de la résurrection n'est pas commis à l'historicité. Aussi bien l'historique ne peut-il en son ordre produire autre chose que du miraculeux, et le miraculeux n'est-il pas digne de foi. L'historique ne peut que contraindre, par la facticité qui est son domaine, les libertés, et donc ne peut qu'évacuer la foi. Et l'eschatologique inversement ne peut tomber sous le coup de l'empiricité ; il y a ainsi entre l'un et l'autre non pas articulation, mais exclusion : les requêtes de l'historicité nient la spécificité de l'eschaton, en l'abaissant au rang banal d'un événement miraculeux, et l'eschatologie ne peut s'inscrire dans les cadres de l'historicité sans se dénaturer. La position extrême de Bultmann, telle qu'elle est exprimée dans *Neues Testament und Mythologie,* a de fortes chances d'être totalement aporétique. Quand le seul moment de l'histoire du salut qui touche à l'historicité est le pur *Das* de la croix, et que la résur-

2. Une terminologie assez proche est employée par I. BERTEN ; cf. *Fait historique et réalité eschatologique,* dans *Lumière et Vie* 107 (1972) 63-64. Mais Berten renonce à parler de fait historique à propos de la résurrection, et se contente de parler de « frange historique », comme le fait B. KLAPPERT (cf. *Diskussion um Kreuz und Auferstehung,* Wuppertal, 1967, et cf. *infra,* note 21).

rection n'en est que la droite interprétation croyante [3], il semble que la genèse et le développement de la foi chrétienne soient proprement incontrôlés. Et si la catégorie de la résurrection est la totale méta-historicité d'un fait eschatologique affranchi de toute historicité, son appartenance paraît glisser franchement de l'histoire du salut (dont le concept, il est vrai, n'est pas bultmannien) au mythe : un événement eschatologique qui est autre que l'histoire, en quelque historicité par ailleurs qu'on puisse le penser, est-il encore quelque chose, ou bien plutôt un mythe fondateur enté sur l'ambiguïté de la croix ? En situant ailleurs qu'en une histoire, en refusant même de donner rapport à l'histoire, à l'avènement de l'eschaton, et en refusant de penser l'existentiel qui est l'appropriation du sens de la croix en relation avec l'historique, Bultmann se condamne à ne le situer nulle part — ou bien, dans l'événement de parole de la prédication, où la résurrection de Jésus, sans histoire pour l'accueillir, tourne en mythe kérygmatique [4].

Le déséquilibre de la méditation bultmanienne, où l'accent porté massivement sur l'eschatologique dans la résurrection en élimine jusqu'au moindre contour historique, et jusqu'à la moindre pertinence historique, certifie bien que l'équilibre d'une pensée de la résurrection réside en articulation, et non en dissociation, de l'historique et de l'eschatologique. La question qu'il convient certainement de poser est celle d'une double accentuation : vérité de l'événement, mais advenue en lui de l'eschaton ; et : vérité eschatologique du fait, mais dans les catégories de l'événementiel et dans l'horizon de l'histoire. Ou bien, *événement* eschatologique et événement *eschatologique*. Notre questionnement, pour respecter les dimensions intégrales de la résurrection de Jésus comme autocommunication de Dieu aux hommes, devra donc faire droit et au respect de l'histoire et au respect de l'eschaton. D'où le plan de la présente étude : il s'agira d'abord d'élucider comment l'eschaton est, dans la résurrection de Jésus, modalisé par l'histoire où il se donne, et qui est horizon nécessaire à la révélation de Dieu ; il sera alors en un

3. « La croix et la résurrection ne font qu'un, elles sont ensemble un seul événement ' cosmique ' par lequel le monde a été jugé, et nous a été donnée la possibilité d'une vie authentique. Mais alors la résurrection ne peut pas être un miracle qui fait foi, dont le constat et l'assurance pourraient convaincre ceux qui cherchent si vraiment la croix a la signification eschatologique et cosmique qu'on lui attribue » (« Neues Testament und Mythologie », dans *Kerygma und Mythos I = Interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955, p. 178) ; la résurrection « est un *événement eschatologique*. C'est pourquoi, précisément, elle ne peut être un miracle qui fasse foi ». (*ibid.*, p. 179) ; « la foi en la résurrection n'est rien d'autre que la foi à la croix comme événement de salut » (*ibid.*, p. 180).

4. Sur le traitement théologique récent de la résurrection dans le protestantisme de langue allemande, cf., pour son information et d'excellents schémas d'analyse, J. Rohner, *Bulletin de théologie protestante*, dans *RSPT* 55 (1971) 509-550.

second temps possible de demander comment en réciprocité l'histoire est modalisée par l'eschaton qui y instaure le nouvel éon de l'Esprit et de l'Eglise.

— I —

On peut formuler doublement le problème du rapport à l'histoire de la résurrection de Jésus. Il est possible premièrement de s'interroger sur l'histoire dans laquelle introduit la résurrection : l'acte eschatologique de Dieu ressuscitant Jésus n'est pas en effet un pur éclair de transcendance dans le monde, ni un événement laissant inentamé le cours de l'histoire et le sens de l'historicité ; il est acte inaugurateur d'une histoire, comme instituteur du nouvel horizon dans lequel se déploie, ou du moins peut se déployer, dans l'espérance du Royaume et, comme mode de sa venue définitive, de la résurrection de tous, l'existence des hommes après la résurrection de Jésus. Un événement nouveau fonde ici une histoire nouvelle et un nouveau temps, histoire de l'Eglise et temps de l'espérance. Il faut pourtant prendre garde qu'une histoire neuve ne naît effectivement de la résurrection de Jésus que pour autant que le rapport et la transition avec les temps qui la précèdent peuvent être sérieusement pensés. Il n'est possible de méditer la transfinalisation de toute histoire humaine à partir de la résurrection que s'il est réciproquement possible de la situer dans l'historicité commune, antérieurement à toute donation de sens théologique. Seul en effet un événement relevant de l'histoire, auquel en tout cas le savoir de l'historien puisse poser la question de sa spécificité, peut être dit créateur d'histoire — c'est même une définition possible d'un événement « historique », d'être formateur d'histoire dans l'histoire. S'il doit y avoir transition du temps avant la résurrection au temps après, de l'ancien au nouvel éon, il doit y avoir simultanément cohérence ; avant donc de questionner la logique du nouvel éon venu par la résurrection de Jésus, il convient de demander quel droit le concept commun de l'histoire et de l'historicité des événements fait à la résurrection. Sans réponse à cette question préalable, le soupçon naîtrait aisément que ce nouvel éon pourrait n'être qu'une histoire rêvée et une couche de sens théologique ajoutée à une histoire restant néanmoins telle quelle.

LE SALUT DANS L'HISTOIRE

Il serait certainement ruineux pour la pensée théologique d'aborder le problème de la résurrection de Jésus en procédant d'emblée

à la contredistinction de l'histoire du salut et de l'historicité commune, et de croire que ses questions n'ont à être posées que dans le cadre paisible et théologiquement assuré de celle-là : là seraient le sens et les réalités de la foi, ici une empiricité sans pertinence théologique. Là le mystère, ici une rationalité mondaine inapte à l'abriter. Ou bien, même en assurant la cohérence de l'une et l'autre histoire, il est encore possible de disqualifier l'historicité profane comme incapable, ce qui est d'ailleurs exact en partie, de laisser en elle paraître les dimensions intégrales du mystère, dont elle ne recueillerait que de maigres concessions à l'empirique. Mais en fait, pour autant que le concept d'histoire du salut n'est pas la fiction idéologique, de pieuse idéologie, par laquelle le théologien masquerait les aspérités et les non-sens de l'histoire réelle en leur donnant figure d'un enchaînement cohérent, sensé et finalisé, mais que l'histoire du salut est la même histoire selon une plus vaste, ou plus précise, herméneutique, aucun événement ne ressortit à l'histoire du salut qui n'appartienne de droit à l'histoire tout court. Ni pour le théologien, ni pour l'historien, il ne peut y avoir ici de domaine réservé : la compréhension théologique de l'histoire, avec le concept d'histoire du salut qu'elle produit, ne se fonde pas sur autre chose, même si elle en parle selon ses propres thématisations, que ce dont parle l'historien, comme inversement rien de ce dont parle l'historien n'est véritablement indifférent à la compréhension chrétienne de l'histoire, ni absent du champ global de l'histoire du salut. Assurément, la résurrection de Jésus est le temps majeur de l'histoire comme histoire de salut ; assurément, seul le savoir théologique a compétence et connaissance systématique qui élucide le mystère de Dieu qui s'y communique à l'histoire. Et il est bien vrai que l'hypothèse d'une résurrection, formulée dans le cadre de l'histoire commune hors de toute interprétation théologienne, ne peut donner lieu qu'à une projection assez plate du mystère qui ne peut plus alors, selon les catégories de la connaissance historique, être perçu que comme un fait illégal, quelles qu'en soient les conséquences sur le cours ultérieur de l'histoire. A considérer ainsi l'appauvrissement de sens subi par la résurrection, si elle doit être aussi un objet de la connaissance historique commune, la tentation de mettre hors jeu cette historicité commune, et avec elle les procédures de l'historien, pour ne considérer la résurrection de Jésus que dans le seul horizon, certainement nécessaire à sa pleine intellection, de l'histoire du salut, peut sembler légitime. La totalité du sens de l'événement n'étant déployée que quand il est situé dans la seule lumière correcte de la foi, et dans le seul enchaînement de raisons satisfaisant de la théologie systématique, et tout le métier de l'historien ne pouvant **a priori lui permettre d'accès qu'à un sens infirme (il ne pourra ainsi**

connaître la résurrection comme — ce qui est le fondement de la foi chrétienne — résurrection du Fils par le Père) ou énigmatique (ainsi le fait du tombeau vide, livré à toute interprétation possible), l'instance historique peut, avec apparence de bonne raison, être crue non pertinente, et seule pertinente l'instance théologique.

Mais ceci cache une méprise sur le concept même de l'histoire du salut. Celle-ci n'est pas en effet autre que l'histoire commune ; elle n'enchaîne pas d'autres événements que ceux que connaît l'histoire commune, et si elle doit être plus qu'un subterfuge théologique, c'est précisément parce qu'elle n'est pas matériellement, factuellement, différente de l'histoire profane. L'histoire du salut peut être énoncée comme la vérité de l'histoire — mais sa vérité historique, non sa vérité méta-historique. Car si les faits de l'histoire du salut devaient constituer une pure méta-histoire, nous serions introduits dans une idéologie de type gnostique : il y aurait encore cohérence entre des événements de salut, mais dans un ordre de réalité absent du monde et de son histoire. La réalité d'un événement théologique — d'un événement pour la théologie, chargé de sens théologique, et non pas produit par la théologie — affirme donc être événement pour toute histoire, et secondairement seulement événement selon la correcte herméneutique du savoir qui peut en comprendre tout le sens.

On ne veut pas préjuger ainsi de ce que l'histoire pourra dire de la résurrection de Jésus, au moins en ce premier temps de nos analyses. Principiellement seulement, nous posons que, si la résurrection de Jésus est pleinement l'événement eschatologique autour duquel tourne l'histoire du salut, et que cette histoire ne soit ni légende ni construction gnostique d'une méta-histoire, mais histoire effectivement connaissable même en dehors de son sens sauveur, alors cet événement appartient aussi en droit, de quelque manière, à l'histoire commune, alors il est événement à qui la question de son site dans l'historicité peut être posée avec pertinence. Ce n'est pas une question oiseuse que celle de l'historicité des faits composant l'histoire du salut chrétien, indépendamment de leur appropriation théologique — ce n'est certes pas la question qui donne accès à leurs incidences dogmatiques, mais c'est en tout cas la première question de la théologie fondamentale. Il y a un droit exprès de l'historien sur les événements de l'histoire du salut, et il faut ajouter que ce droit est à la fois formellement historien et formellement théologique. C'est le droit propre de l'historien d'éprouver le mode de réalité, quant à ses catégories du réel et de l'historique, d'un événement qui est thématisé dans la théologie chrétienne comme faisant partie d'une histoire — étant à présumer que l'emploi théologique du terme d'histoire n'est pas volontairement équivoque. Mais c'est aussi un

droit proprement délégué à l'histoire par la théologie, parce que précisément elle sait que son usage du concept d'histoire dans la construction du concept d'histoire du salut n'est pas équivoque, et que donc la complète objectivité, antérieure à la complète élucidation de leur portée de révélation, des faits qu'elle lie en une histoire du salut exige qu'ils soient aussi minimalement identifiables et interprétables dans les horizons de l'historicité commune. L'histoire, sans doute, n'est pas maîtresse du sens, et ne peut prétendre à l'être que par perversion ; et qu'un événement du monde soit aussi autocommunication de Dieu dit bien que son interprétation maximale ne peut relever que d'une méditation outrepassant les limites du sens ou de l'être mondain. Mais il est réciproquement faux absolument que la théologie, en étant maîtresse du sens de l'événement, soit aussi maîtresse de sa facticité [5]. Même si l'eschatologie n'est pas une catégorie de l'histoire, mais une catégorie par rapport à l'histoire, le mode pourtant sous lequel l'eschaton parvient à l'histoire ne peut être totalement étranger à l'historicité, ni à l'histoire qui en est écrite.

L'accès à la résurrection de Jésus par l'histoire et les procédures de l'historien n'est ainsi pas une sécularisation indue ni une inadvertance théologique. C'est tout au contraire le projet d'une théologie fondamentale de la résurrection qui l'impose, en se proposant d'élucider, en préliminaire à une théologie dogmatique de la résurrection, l'articulation et la cohérence du logos divin aux raisons du monde, et ainsi d'exhiber le mode non idéologique et non mythique sous lequel la théologie construit ses concepts. La très partielle vérifiabilité profane des énoncés de la théologie est une des conditions de sa scientificité, comme elle est une des raisons de l'accessibilité à tout homme du monde d'un discours parlant au nom d'une révélation. Doit s'y avérer donc que l'accès à Dieu ne s'y fait pas par rupture des conditions mondaines d'intelligence, mais par leur promotion ; la force de la pensée dogmatique n'étant pas de mettre hors jeu le monde, mais d'en élever l'intelligence (au double sens d'un génitif objectif et d'un génitif subjectif), le respect de l'historicité étant ainsi chance d'une venue sérieuse au sens théologique de cette histoire.

LE SALUT SANS L'HISTOIRE : ED. LE ROY

Nous ne pouvons pas ici ne pas considérer l'effort théorique d'Edouard Le Roy, sans doute le plus conséquent et le plus considé-

5. Il est néanmoins possible que le témoignage de la foi vivante de l'Eglise soit la voie unique aboutissant à l'affirmation de la facticité d'un événement. Ainsi le cas de l'assomption de Marie. (Je dois cette remarque au P. F. Dreyfus.)

rable fait pour dissocier la réalité de l'événement de la résurrection de son historicité.

Le point de départ de Le Roy, dans le long texte de *Dogme et critique* [6] consacré à la résurrection, est certainement, comme c'est le cas chez Bultmann, une insistance unilatérale sur le caractère eschatologique de l'événement. Parce que la résurrection est une exaltation, qu'elle est entrée dans la gloire, elle doit échapper alors à la phénoménalité [7]. La gloire de Dieu peut certainement pénétrer dans l'histoire, mais elle ne peut proprement pénétrer l'histoire : il y a assurément événement, mais événement de transcendance seulement, pure et simple méta-historicité. La forme de l'historique et la forme du transcendant s'excluent totalement. Dans cette perspective il serait contradictoire — et c'est cette contradiction non découverte que Le Roy reproche aux apologies classiques de la résurrection par l'historicité vérifiable du fait — d'attribuer le mode historique de manifestation à ce qui non seulement dépasse l'histoire, mais encore ne peut jamais la toucher. Le connaissable historique, qui n'est d'ailleurs ni tout le réel ni tout le connaissable, est limité aux frontières de la phénoménalité, la phénoménalité est gouvernée par le régime naturel de la causalité, et seul le naturel est donc historique. Si l'histoire ne refuse pas la possibilité de l'eschatologique, elle ne saurait en tout cas l'abriter.

Sans doute, l'histoire n'est pas totalement disqualifiée face à la résurrection du Christ. D'une part, elle atteint à la vérité psychologique de la foi pascale des disciples [8]. D'autre part, « elle reconnaît qu'il ne lui appartient pas de prononcer en dernier ressort sur la portée objective » de la foi en la résurrection. Enfin, elle concourt « à dégager l'idée vraie de la résurrection » [9]. Il est donc besoin de l'histoire pour prouver la non-historicité de la résurrection : il est en effet besoin d'une telle analyse de la foi qu'elle ne puisse sans se renier avoir fondement dans l'histoire. « Saisissant la foi comme un mouvement, un progrès, une vie, non comme une adhésion immobile enclose dans une conception arrêtée, elle [l'histoire] prépare à comprendre que l'objet de cette foi ne saurait être je ne sais quelles choses physiques matières d'observation sensible, je ne sais quel événement localisé en un point du temps où tiendrait son contenu total. La résurrection n'est pas simplement un fait qui se serait accompli jadis, qui serait aujourd'hui définitive-

6. Paris, Bloud, 1907.

7. « Si la résurrection est entrée dans la gloire, elle ne saurait être constatée ni définie d'un point de vue phénoménal » (*op. cit.*, p. 169).

8. « Ce que saisit directement l'histoire au sujet de la résurrection, c'est la foi qui l'affirme, ce sont les théories qui interprètent : ce n'est pas ni ne peut être la réalité même du fait » (*ibid.*, p. 192).

9. *Ibid.*, p. 232.

ment passé, qui serait en soi définissable indépendamment de la durée. C'est un fait permanent qui domine les siècles, je dirais presque une loi autant qu'un fait [10]. » Est histoire sans doute le témoignage rendu à l'eschatologique. Mais l'histoire sait, en se délimitant a priori, que la réalité de l'eschaton est radicalement hétérogène à celle de l'historique, et l'histoire ne peut à son égard que professer un apophatisme total.

On ne peut éviter de conclure, à suivre les raisons de Le Roy, que ses analyses procèdent d'un véritable diktat théorique sur les conditions de l'historicité et sur la connaissance historique. La distinction entre le réel et l'historique qui permet d'attribuer la réalité à un événement thématisé comme méta-historique et transcendant par rapport à l'histoire, relève certainement d'un kantisme latent. Il faut en effet à Le Roy une sorte de schème transcendantal de l'historicité pour créer à l'événement de la résurrection ce statut ambigu selon lequel un fait réel, en elle, échappe à toute histoire. Il ne saurait être douteux, assurément, que la réalité de la résurrection est affirmée sans esquive par Le Roy ; nous ne saurions à cet égard accepter la lecture de G. Martelet [11], pour qui « résurrection » serait chez Le Roy une interprétation de la foi des disciples, de façon analogue au « Die Sache Jesu geht weiter » de W. Marxsen. Dans une théorie dualiste du réel telle qu'il la soutient, où tout l'historique est réel, et où il y a du réel, et même de l'événement réel, qui n'est pas historique, la résurrection n'est pas une réalité dégradée [12]. Elle est même peut-être si réelle qu'elle ne saurait sans déchoir se rabaisser à une banale phénoménalité. C'est au fond à une dépréciation de l'historique, comme ne pouvant en son ordre et selon ses catégories accueillir le mystère du Dieu qui se révèle, que Le Roy est conduit. Il est d'ailleurs révélateur que son concept du réel est totalement idéaliste et sublimiste. Ce qui définit en effet positivement la réalité, selon Le Roy, est ce qu'il nomme « fécondité inexhaustible », et définit ainsi : « quand une chose apparaît capable de donner d'autant plus que plus on lui demande, quand elle dépasse irréductiblement toute saisie qu'on en essaie, quand elle est source qu'on ne saurait tarir, présence qu'on ne saurait éviter, elle est jugée réelle [13]. » On conçoit qu'une telle réalité ait médiocrement besoin d'être inscrite dans l'historicité et connue selon ses modes, et que selon la défini-

10. *Ibid.*

11. G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*, Paris, 1972, p. 69, note 25.

12. « En fin de compte, la réalité de ce fait, quant à sa modalité précise, échappe à l'histoire (...) La vérité, c'est que le fait de la résurrection appartient à un ordre de réalité qui dépasse l'histoire » (E. LE ROY, *Dogme et critique*, p. 232).

13. *Ibid.*, p. 158.

tion offerte le méta-historique, ou l'idéal, soit peut-être plus réel que l'historique.

Selon ces présupposés, et ce concept du réel, penser que le concept commun de l'histoire puisse faire droit à la résurrection de Jésus procéderait d'une confusion d'ordres. Nulle historicité n'est pensable pour ce qui relève du mystère de l'autocommunication de Dieu. Il est assez remarquable que, tout récemment encore, la méthodologie historique de X. Léon-Dufour rejoigne sur ce point, avec sans doute de subtiles nuances, ce qui est chez Le Roy théorie. Ainsi ce texte : « ... si je dis ' Jésus est ressuscité ', j'énonce un fait qui est réel pour le croyant que je suis, mais comme ce fait est aussi le mystère d'une existence qui ne cesse pas, il ne relève pas de la science ni de la connaissance historique. En tant que réveil de la mort et en tant qu'exaltation auprès de Dieu, la résurrection n'est pas un fait historique, quoiqu'elle soit perçue par le croyant comme un fait réel (...) De fait, le réel déborde l'historique, et l'" histoire ' s'étend au delà du domaine établi par la ' *science historique* ' [14]. » Mais ceci est un postulat non démontré : sa certitude demanderait que précisément l'histoire puisse pratiquement être disqualifiée devant un événement ainsi réel et non historique à la fois, ce qui est justement interdit par la théorie : la résurrection de Jésus n'est pas un événement historique, puisqu'elle n'est pas un objet proportionné à la connaissance historique, et l'histoire ne reconnaît pas la résurrection, puisqu'elle n'est pas a priori un objet de son champ. Faute d'une vérification de la thèse,

14. Xavier LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal,* Paris, 1971, p. 252-153. Voir aussi, du même, *Présence de Jésus ressuscité,* dans *Etudes* 332 (1970) 593-614. Voir le long article, malheureusement peu accessible, de Gh. LAFONT, suscité par le livre de Léon-Dufour : *L'herméneutique de la résurrection. Réaction à une tentative de Xavier Léon-Dufour,* dans *Scripta Theologica* 3 (1971) 253-300. Selon Lafont, « ... il n'y a pas de coupure radicale entre la foi et la science historique quand il s'agit de Jésus-Christ — la foi jouant ici le rôle de ces facteurs à la fois personnels et intellectuels qui dominent le processus de toute connaissance historique. Il faut cependant aller plus loin dans l'analyse, car il y a une différence importante entre la connaissance historique relative à Jésus-Christ et la connaissance historique relative à n'importe quel autre personnage de l'histoire : il y a une particularité de la connaissance de Jésus-Christ, liée à la nature du témoignage rendu par les apôtres (et l'Eglise après eux) à Jésus-Christ, et à la nature de l'adhésion de foi » (p. 269) ; « Nous sommes ici au point précis qui définit la religion chrétienne : la convergence, à propos de Jésus-Christ, du langage historique et du langage de la transcendance, convergence tellement solide que l'un des langages ne peut pas être validement employé sans l'autre » (p. 270). Lafont distingue trois niveaux épistémologiques de l'événement pascal : « a) le niveau de sa manifestation, c'est-à-dire des phénomènes par où cet événement devient reconnaissable ou peut le devenir, par exemple les apparitions et la découverte du tombeau vide ; b) le niveau du fait même qui est manifesté : le passage effectif de Jésus de la mort à la vie nouvelle ; c) le niveau des dimensions intégrales de ce fait : son auteur, qui est Dieu ; son résultat pour le Christ : la vie nouvelle, à jamais ; son résultat pour les hommes : le salut, la présence du Christ, l'envoi de l'Esprit Saint, etc. » (p. 275).

qui demanderait que la connaissance historique s'affronte effectivement à la résurrection de Jésus, il faut demeurer dans ce cercle. C'est que la théorie du philosophe, comme celle de l'exégète, repose vraisemblablement sur un douteux a priori, selon lequel la théorie historique définirait l'historicité de l'objet, et non l'objet la théorie. La théorie dit, chez Le Roy, que l'eschatologique n'a pas de phénoménalité, ni partant d'historicité. Mais cette thèse repose sur l'autre thèse, pour laquelle le phénoménal, et l'histoire, sont identiques au « naturel ». Il est du coup nécessaire de dire que « la résurrection, introduite dans le monde phénoménal à titre de phénomène particulier, ferait éclater ce monde et le rendrait impossible ou contradictoire en le forçant à violer sur un point précis ses conditions a priori ». Ceci reposant sur une prémisse assez discutable : « sans doute, le monde phénoménal n'est pas un absolu, et l'on peut admettre que le surnaturel intervienne en lui. Mais tout de même il existe, c'est à son rang une réalité, et par conséquent le surnaturel ne saurait avoir en lui un contrecoup localisé — tel que la volatilisation du cadavre — qui en détruirait toute l'économie et la notion même : la grâce n'agit dans la nature qu'en se revêtant de ses formes [15]. » Il est sans doute exact de dire que la grâce n'intervient qu'en modalisant le naturel ; mais de dire que, si le naturel possède sa légalité propre, aucune autre causalité n'y puisse en théorie survenir phénoménalement est une pétition de principe. De même, chez Léon-Dufour, la méthode historique se définit un champ a priori de compétence ; et en définissant son objet comme objet naturel, ou réductible entièrement à ce qui est connu comme légalité naturelle, elle doit alors en principe exclure tout objet aberrant. Dans le texte déjà cité de Léon-Dufour se trouve une bonne indication de la difficulté théorique : « comme ce fait est *aussi* le mystère . . . ». Il faut donc bien comprendre que la résurrection n'est pas seulement mystère, même si elle l'est évidemment et essentiellement. Mais qu'est-ce qui contraint à poser que le mystère n'est pas aussi, réciproquement, communiqué comme fait historique, sinon une restriction de principe de l'historicité ? La fausse évidence que la résurrection, comme réalité pour la foi, ne pourrait avoir commerce avec l'historicité n'est pas démontrée, et elle est parfaitement indémontrable. Effectivement, une fois posée une certaine théorie restrictive de ce qu'est, ou plutôt doit être, un événement historique, et supposé qu'aucun fait empirique ne peut réviser la théorie, alors la résurrection n'est pas événement historique.

15. E. Le Roy, *op. cit.*, p. 167.

RÉSURRECTION : SELON QUELLE HISTOIRE ?

Il convient en fait, pour penser la résurrection de Jésus, mais identiquement pour parvenir à penser toute possibilité événementielle nouvelle, de garder ouverte la notion d'historicité. A penser en effet l'historique selon les conditions transcendantales de possibilité, on risque de n'accueillir comme histoire que le retour de l'identique, ou au moins de l'analogue [16]. En pensant l'historique de façon close selon un ordre apriorique de possibilité, et en induisant celui-ci d'une familiarité avec le déjà advenu (car comment définir l'histoire, sinon par une expérience de l'histoire ?) dont norme est faite ainsi des événements à venir, on se condamne à une histoire de la répétition. Or, le principe de toute connaissance historique réside déjà dans une ouverture ; l'événement qui survient ne survient pas, et n'est pas connu, comme le même que l'événement passé, mais comme nouveauté. De sa nature, la connaissance historique est constituée comme un pari sur l'altérité et sur l'inédit : c'est l'objet même qui définit le savoir qui le recueille, et qui, comme événement du monde, forme ce savoir en savoir historique. Sur ce qui se passe, l'histoire est sans présuppositions ; elle a beau connaître les récurrences causales qui gouvernent toute suite événementielle sensée, elle ne peut pourtant pas sans sophisme thématiser les lois qu'elle découvre dans l'histoire en lois de l'histoire, sans lesquelles rien n'aurait le droit de se produire. Elle est savoir de ce qui arrive, quel qu'il soit et quel que soit le mode de son advenue. Aussi bien serait-il faux de considérer que l'histoire travaille sur du déjà historique, sur un matériau dont le sens et l'organisation soient déjà patents ; elle travaille en réalité sur de l'anté-historique, sur du réel non encore intégré à des enchaînements événemen-

16. La thèse selon laquelle la connaissance historique a pour présupposé l'enchaînement causal sans faille des événements et l'analogie de l'expérience a été formulée le plus précisément par E. Troeltsch : « Le moyen qui rend la critique possible, c'est l'usage de l'*analogie*. L'analogie avec ce qui se passe sous nos yeux (...) est la clef de la critique. Les illusions, (...) les formations de mythes, la tromperie, l'esprit de parti, que nous avons sous les yeux, sont le moyen de discerner également des choses semblables dans ce qui nous est transmis. La concordance avec des phénomènes normaux et habituels, ou du moins plusieurs fois attestés, (...) tels que nous les connaissons, est le critère de vraisemblance pour des phénomènes que la critique peut reconnaître pour s'être réellement produit ou qu'elle peut laisser. La constatation d'analogies entre des phénomènes similaires du passé offre la possibilité de leur attribuer une vraisemblance, en interprétant ce qui est inconnu en l'un par ce qui est connu en l'autre. Cette toute-puissance de l'analogie inclut cependant la similitude du principe entre tous les événements historiques, qui n'est pas à vrai dire une identité (...) mais présuppose à chaque fois un noyau de similitude commune à partir duquel les différences peuvent être saisies et ressenties » (« Ueber historische und dogmatische Methode », 1899, dans *Gesammelte Schriften*, II, p. 729-731 ; cité dans la traduction de F. et J.P. Thévenaz, dans J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, Paris, 1970, p. 188 s.).

tiels cohérents. Qu'un même événement soit réel avant d'être historique, et qu'il soit historique selon l'herméneutique qui en fait son objet et l'insère dans une séquence signifiante qui est son histoire, veut dire que nulle compréhension n'épuise antérieurement à un fait sa possibilité ni sa pleine signification. Le sens n'existe pas, que l'événement ne viendrait qu'avérer, et toute information nouvelle, avec le point de vue qu'elle apporte ou la précision qu'elle donne, amène d'une certaine façon à refaire toute l'histoire à laquelle elle appartient. Sans doute, l'histoire construit, en interprétant les événements déjà donnés, sa précompréhension d'un avenir ; elle ne pourrait prétendre à dire le sens d'un passé sans y discerner des appels d'avenir et, très exactement, des éventualités. Mais l'éventuel, qui est la projection sur l'avenir des significations déjà acquises, ne peut épuiser toute possibilité ni toute détermination de cet avenir : ce sens qui en quelque sorte attend d'être effectué est sens précaire, et voué essentiellement à la correction. L'événement est à l'éventuel ce que le réel est au possible, ou ce que l'effectivité est aux hypothèses.

Appliquée à la détermination de l'historicité des événements, cette dialectique signifie que le travail de l'historien ne peut se constituer autrement qu'en empirisme radical. Une histoire qui ne connaîtrait qu'un certain ordre, ou un certain style, de faits, serait peut-être une histoire régionale valide ; mais en projetant analogiquement sur tout autre événement la forme du déjà connu, et en y limitant le champ de l'historique, elle mentirait à son propre projet. Plus en effet que l'analogue, quel que soit le champ d'analogie retenu, le singulier est la catégorie fondamentale de l'objet historique : en disant que le fait historique est toujours singulier, qu'il a ses raisons et son sens en lui-même avant d'être l'analogue d'autres, s'il l'est, nous posons qu'aucune détermination exclusive sur ce qu'est le réel ne peut précéder l'enquête sur le réel historique. L'empirisme n'est pas en histoire le refus du théorique, le primat du morcelé sur les vastes totalités signifiantes, ni non plus l'abdication des prétentions à l'histoire, qui serait somme des faits en tant qu'ils se lient en suites ordonnées, au profit de la simple chronique d'où est absent, avec la systématisation, le goût de la téléologie. L'empirisme de l'historien signifie l'adoption d'une méthodologie ouverte, où la valeur heuristique des précompréhensions ne peut gêner la reconnaissance de la nouveauté. L'empirisme, comme reconnaissance de la singularité des faits, est ce qui empêche de les affecter a priori dans l'ordre d'une histoire universelle, de les considérer comme des cas particuliers d'une possibilité générale d'histoire déjà, avant le fait nouveau, élucidée et thématisée, et d'exclure théoriquement comme insensé le fait qui surviendrait aber-

rant. Ainsi, dans la radicalité de l'empirisme, aucune théorie de l'événement ne le précède ni ne le norme, et l'histoire s'ouvre à l'inédit.

Sans doute, le programme historique d'un empirisme radical n'est pas un terrorisme désordonné du fait contre le sens, et il serait naïf de croire que l'enquête historique puisse procéder, absolument vierge de présuppositions, sans théorie de son objet. Pas plus en histoire qu'ailleurs on ne comprend assurément sans précompréhension, et l'objet nouveau qui se propose, avec les horizons propres où joue sa singularité, ne peut être reçu sinon dans son intégration à quelque horizon plus général et déjà donné où il a en quelque sorte sa place. Mais il faut concevoir que la compréhension historique de l'événement est toujours seconde et ne précède pas sa simple identification. Si en effet la compréhension ne se peut sans l'exploitation des structures événementielles signifiantes où un fait nouveau est attendu, et sur lesquelles il rejaillit en retour comme nécessaire à leur pleine intellection, comme la Révolution Française permet après coup de mieux comprendre le XVIIIe siècle, elle ne peut être féconde précompréhension qu'en acceptant d'être à son tour récusée par des objets nouveaux qu'elle intègre à son savoir. Ainsi, la bonne théorie de ce qu'est un événement historique est celle qui peut, selon la terminologie poppérienne, être falsifiée. Cohérente et vérifiable quant à l'ensemble des faits considérés et théorisés, elle doit en elle-même accueillir la possibilité du fait qui la contredise, et permettre alors sa réédification en une cohérence plus vaste, si d'une part le réel résiste en un point quelconque à la théorie qu'elle en forme, et si d'autre part elle se prête effectivement à l'épreuve de cette résistance du réel à ses concepts.

On peut concevoir ici que l'élaboration d'une théorie historique qui puisse accepter l'événement de la résurrection est une tâche d'épistémologie historique, mais aussi une tâche théologique [17]. A supposer que la résurrection de Jésus ne puisse ni être intégrée dans l'histoire par les théories existantes de l'historicité (ce qui est sans doute plus ou moins le cas) ni les falsifier et donc mener à la fondation d'une théorie plus vaste qui serait ce que nous avons nommé un empirisme radical, les conséquences sont ruineuses pour l'un et l'autre savoir. Si la résurrection est sans prise sur la théorie et la pratique de l'histoire, dont tout le monde sait en fin de compte qu'elle est le savoir exclusif de la facticité des événements réels, la théologie risque d'être acculée à la distinction peut-être verbale, et dont on a entrevu les conséquences plus haut chez Le Roy, selon laquelle l'événement de la résurrection serait

17. Remarque déjà faite entre autres par R.R. NIEBUHR ; cf. *Resurrection and Historical Reason : a Study of Theological Method*. New York, 1957.

d'une essence événementielle trop fine pour tomber sous les catégories de l'historique. Et la conséquence peut en être une réduction du discours théologique à un pathos sublimiste maintenant l'objectivité et l'extériorité du fait, mais dans la sphère de l'ineffable. Elle peut aussi être une réduction de l'événement à ses significations existentielles, comme chez Bultmann ou encore Ebeling. Mais dans les deux cas on assiste à un inquiétant retour pratique de la théorie de la double vérité : la vérité de l'histoire n'est pas la vérité de la théologie, histoire et histoire du salut ne se recoupent pas. De même, si la théorie historique se contraint, dans ses présuppositions de ce que doit être un événement, à ignorer le fait de la résurrection (et donc avec lui toute survenue d'événements illégaux dans le monde) et, sinon à le comprendre (ce qui n'est possible que théologiquement), du moins à l'identifier, il est à craindre qu'elle ne s'idéologise. L'idéologie est en effet ce discours formellement cohérent, doué d'un certain coefficient de vérifiabilité externe, mais néanmoins structurellement infalsifiable, pour autant que son objet lui est déjà donné, avec les procédures de sa reconnaissance, dans sa seule théorie. Et il est possible que l'histoire, si elle récuse la connaissabilité historique de l'événement effectivement aberrant de la résurrection, tourne en idéologie de l'analogue ; et il est par ailleurs plus facilement possible à l'histoire que son concept du réel soit subrepticement idéologique, que le travail de l'historien peut dans l'écrasante majorité des cas se dérouler dans un champ gouverné par l'analogique et une certaine identité. Le principe d'analogie qui gouverne implicitement ou explicitement toute thématisation de l'historique peut fonctionner, de fait, avec la quasi-certitude d'une loi. Mais de ce qu'il y a surtout de l'analogue dans les événements du monde, il ne s'ensuit pas validement qu'il ne peut y survenir que de l'analogue.

Il apparaît ainsi que, d'une part, l'histoire doit, dans son programme, en se fondant comme empirisme radical, se constituer comme théorie ouverte et non idéologique, et que d'autre part la théologie doit à son égard jouer le rôle d'une instance désidéologisatrice. Une théorie de l'événement historique selon la récurrence de l'analogique sera scientifique dans la mesure où elle pourra être falsifiée pratiquement par l'événement sans analogie de la résurrection ; et elle ne pourra être falsifiée que dans la mesure où son concept de l'historique comme événement analogique à d'autres événements déjà connus du monde ne sera qu'un concept provisoire et descriptif des connaissances acquises, et non pas un schème transcendantal de l'historicité. La théorie n'est donc falsifiable que si son canon est l'empirisme. On voit bien ainsi que ce n'est pas d'abord le fonctionnement d'une théorie de l'historicité

qui pose question, mais son statut. Pour conjoindre la nécessité d'une pensée réflexive du réel historique, qui permet à l'histoire d'ordonner le matériau anté-historique sur lequel elle travaille, à l'autre nécessité d'éviter toute clôture idéologique au concept d'événement historique, et donc pour qu'une précompréhension de l'historicité n'empêche pas la simple identification d'un événement hétérogène à cette précompréhension, toute théorisation doit demeurer ouverte. Mais dans la mesure aussi où l'histoire indéniablement vit heureusement sous le régime d'un tel concept, de droit provisoire mais pratiquement valide de façon presque universelle, de l'historique selon l'analogique, et donc que l'hypothèse d'une falsification de la théorie par un événement aberrant n'est pas de celles que, de l'intérieur de la science historique, l'on formera le plus aisément comme possibilité d'une révision du concept d'événement historique, il est important, pour éviter que ce fonctionnement heureux de l'histoire ne s'assortisse d'une restriction idéologique implicite du champ du connaissable par l'histoire, que la théologie soit ici instance critique.

Il ne peut être à coup sûr qu'épistémologiquement fécond que la théologie maintienne vis-à-vis de l'histoire son concept de l'histoire comme histoire du salut, et ce non comme d'une autre histoire, mais comme d'une autre herméneutique de la même. Ceci ne veut pas dire, comme le théorise Feyerabend, qu'en l'absence d'une épistémologie maîtresse qui assurerait les principes pratiques d'une recherche féconde, toute théorie doive être enseignée comme susceptible, le cas échéant, de fournir des hypothèses justes ou intéressantes sur le réel ; la lecture théologique chrétienne de l'histoire n'est pas une herméneutique primitive capable néanmoins de promouvoir une théorie profane plus soignée et plus exacte. Ceci veut dire en fait que la théologie, comme savoir spécialisé de la manifestation de Dieu dans le monde, est d'une certaine manière de sa définition le savoir des faits historiques aberrants et malaisément interprétables dans une autre histoire que l'histoire du salut. La théologie est ce savoir qui peut, et peut d'ailleurs seul, exhiber la complète cohérence de ce qui, selon le concept commun de l'histoire, est marginal et illégal ; dans une histoire profane du christianisme, l'événement fondateur compréhensible ne peut être que l'appropriation apostolique de la résurrection de Jésus, comme dynamisme fondateur des communautés et de la mission chrétiennes, et la résurrection de Jésus telle quelle ne peut que demeurer un x énigmatique, identifié comme non interprétable dans les catégories de l'histoire commune. L'exclusion théorique de l'illégal dans l'histoire fonctionne donc comme idéologie nécessairement, et seule son exclusion pratique, ouverte et révisable, satisfait à la

scientificité du travail historique. La fonction de la théologie serait donc ici de maintenir ouverte la possibilité de telles illégalités dans la légalité du monde d'une part, et d'autre part de maintenir pour ces événements aberrants la possibilité du sens. Sans doute, le théologien est seul à savoir simultanément que la résurrection de Jésus est événement réel et qu'il est événement suprêmement sensé ; et comme ce sens n'est accessible qu'en considération du mystère de Dieu qui s'y révèle, lequel n'est pas un fait historique, il ne peut espérer que l'histoire commune partage cette seconde certitude. Mais de ce qu'il connaît la résurrection comme historique selon l'historicité du salut, le théologien sait par là même que cette connaissance peut être partagée par le savoir historique pur et simple — il ne connaît au reste pas autrement la résurrection que par l'enquête historique, guidée sans doute et certifiée par la foi en la présence continuée du Christ ressuscité, mais nullement transformée en ses procédures par cette foi. Il sait de la sorte qu'il y a aussi droit pour une connaissance profane de la résurrection, qui n'a assurément rien d'une démarche de foi, dans la mesure où la recherche profane (et même la recherche profane du théologien) menée à partir des apparitions de Jésus ressuscité et de la découverte du tombeau vide ne peut contredire la foi chrétienne au ressuscité. En tenant ouvert le possible, la connaissance théologique contribue ainsi à fonder à propos de l'événement illégal de la résurrection une enquête historique pertinente. Assurément, il est hautement improbable que l'histoire commune puisse d'elle-même élargir son concept de l'historique jusqu'à s'autoriser à abriter comme pleinement historique en son savoir la résurrection de Jésus : les enjeux théoriques, pas nécessairement purs, sont trop considérables pour qu'une telle révision puisse intervenir de l'intérieur même d'une science qui, pour le reste, fonctionne fort bien tout en déclarant oiseuse la question d'une résurrection des morts. Mais la théologie peut et doit montrer que l'événement de la résurrection peut être pensé comme historique, en falsifiant sans doute la théorie commune de l'histoire comme analogique, mais sans sombrer dans une incohérence sans thématisation possible, et ainsi permettre, en engageant ici sur son propre terrain le dialogue avec l'histoire, cette révision de la théorie historique qui seule peut faire droit et à la réalité de la résurrection et à l'exigence de scientificité systématique de l'histoire.

CE QUI ADVIENT, ADVIENT HISTORIQUEMENT : PANNENBERG

La thèse où nous parvenons, selon laquelle la réalité de la résurrection, si elle doit être événement extérieur et positif, et

non un événement purement existentiel ou une pure modification des horizons de la vie humaine, tel que le théorisent les bultmanniens, ne peut être pensée que comme historicité, le concept de ce qui est historique s'en trouvant par contrecoup redéfini, nous conduit dans les parages des positions de Pannenberg sur le sujet [18]. La tentative de Pannenberg est certainement la plus remarquable et la plus conséquente effectuée ces dernières années pour penser radicalement l'historicité de la résurrection de Jésus [19]. Et s'il est exact que, au niveau de son appréhension par la théologie fondamentale, la cohérence et la pertinence d'une réflexion sur la résurrection sont fonction du concept d'histoire qui y est mis en œuvre, alors la méditation de Pannenberg se recommande par sa parfaite cohérence : sa pensée de l'histoire, qui est un historicisme certain, y est le moyen d'accéder à une conception systématique et sans contradiction de la résurrection, excluant tout fidéisme et tout recours à la seule foi en la résurrection.

Le point de départ de Pannenberg est dans un choix épistémologique. Aucune pensée de la résurrection n'étant ouverte hors d'un dialogue critique avec les théories — historiques et théologiques — de l'historicité, la critériologie épistémologique précède chez Pannenberg l'examen proprement théologique de la résurrection. Se trouve ainsi à la base le refus de toute épistémologie dualiste qui accorderait d'une main la réalité de la résurrection, en refusant de l'autre l'historicité. En refusant pertinence à la distinction entre *Historie* et *Geschichte,* entre ce qui serait le foisonnement événementiel du réel en tous ses ordres et ce que pourrait en enregistrer validement le savoir de l'historien, Pannenberg présuppose unicité et globalité de l'histoire. Il n'y a, selon ce monisme, qu'une seule histoire, il n'y a aussi dans le monde que de l'histoire, et tout ce qui est événementiel est aussi, par définition, historique. Ainsi que le commente très justement I. Berten, « dans cette perspective, ce que je ne puis connaître par l'histoire, je ne puis pas le connaître du tout. En d'autres mots, je ne puis connaître que les ' faits historiques ' ; en dehors des faits historiques, rien n'existe pour moi : si Dieu est, ce n'est que dans l'histoire que je puis le connaî-

18. Cf. W. PANNENBERG, « Dogmatische Thesen zur Lehre der Offenbarung », dans W.P. (édit.), *Offenbarung als Geschichte,* Göttingen, 1961 ;*Esquisse d'une christologie,* Paris, 1971 ; *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu,* dans *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 105-118.

19. Sur la théorie de l'historicité de Pannenberg, outre le livre de Berten cité ci-dessous, note 20, cf. Daniel P. FULLER, *The Resurrection of Jesus and the Historical Method,* dans *Journal of Bible and Religion* 34 (1966) 18-24 (très favorable), et H. BURNHANN, *Pannenberg's Argument for the Historicity of the Resurrection,* dans *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972) 362-379 (très critique).

tre (...) Si Dieu s'est révélé, la révélation est un fait historique. Si Jésus est ressuscité, la résurrection est elle aussi un fait historique. Si la résurrection n'est pas un fait historique, je ne puis rien en dire, rien en savoir » [20]. En étant ainsi le lieu et l'horizon de toute connaissance humaine, l'histoire en est donc aussi l'objet ; parce que l'homme est être dans l'histoire, sa connaissance est connaissance de l'historique. Et l'eschaton n'atteint l'homme que modalisé en faits historiques.

C'est en un second temps que Pannenberg intègre, sur l'horizon de cette précompréhension de la résurrection, comme de tout événement possible, événement proprement humain et é/avénement de Dieu y étant pensés dans les mêmes catégories, les affleurements empiriquement reconnus de la résurrection de Jésus. Des faits historiques partiels permettent ici (découverte du tombeau vide et apparitions de Jésus) d'identifier la figure d'un fait historique global qui est la résurrection. L'empirique, ou ce qui est effectivement atteint par les témoignages, ne marque pas en effet la limite de la réalité historique d'un événement, mais celle de sa connaissabilité : un événement peut être dit historique au sens de Pannenberg, c'est-à-dire advenant réellement dans le monde, sans être pour autant intégralement connu par le savoir historique. Il y a, en quelque sorte, des événements historiques anonymes. Dire ainsi que la résurrection de Jésus est un fait historique, revient à dire que l'historicité du tombeau vide et des apparitions de Jésus est pièce, ou indice, d'une structure événementielle plus vaste, qui est la « résurrection de Jésus ». D'une part, l'exégèse historique est convoquée à reconnaître, comme tâche pratique, l'historicité (au sens unique, à la fois profane et théologique, de Pannenberg) des apparitions et du tombeau vide ; d'autre part est effectuée l'induction de ces faits historiques partiels au fait global de la résurrection, identiquement historique. Seul évidemment le concept d'histoire utilisé permet l'induction — il serait sinon tout aussi possible de réintroduire, une fois posées les vérités historiques qui composent la face empirique de la résurrection, une dichotomie du réel méta-historique et de l'historique, et de poser, ainsi que le fait B. Klappert, que la résurrection de Jésus est un événement transcendant possédant une « frange historique » [21]. Mais ce qui est empiriquement

20. I. BERTEN, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Bruxelles, 1969, p. 38.

21. Cf. la thèse 1 de Klappert, dans sa longue préface théorique au recueil publié sous le titre *Diskussion um Kreuz und Auferstehung* (cf. *supra*, note 2) : « La résurrection de Jésus, en tant qu'elle est l'acte propre et créateur de Dieu en Jésus de Nazareth crucifié et mis au tombeau, n'est, par principe, pas accessible aux moyens de la recherche historique. Elle est cependant un fait

constatable et dont on peut écrire l'histoire n'est pas, selon Pannenberg, le point limite où un événement touche à l'historicité, mais l'affleurement à la connaissance historique de ce qui globalement a lieu comme événement historique ; et c'est comme un fait de bout en bout historique que la résurrection de Jésus rejoint, par des faits historiques fragmentaires et empiriquement reconnaissables, notre connaissance.

Ce qui fait alors problème est au fond, par-delà l'identification des apparitions et de la découverte du tombeau vide, l'interprétation de l'événement comme résurrection du Christ. Il n'y a pas en effet identification historique globale du fait, mais seulement de certains de ses composants, d'une marge du fait, et d'en induire la résurrection demande un travail herméneutique. L'interprétation n'est possible, selon Pannenberg, que dans l'horizon d'une précompréhension, laquelle est fournie par l'espérance eschatologique d'une résurrection des morts dans le judaïsme ; et cette précompréhension constitue même l'horizon nécessaire dans lequel, encore aujourd'hui, les faits de Pâques peuvent être compris comme résurrection de Jésus : « la résurrection de Jésus devrait donc être considérée comme un événement historique dans le sens suivant : si la naissance du christianisme — que Paul, sans parler des autres traditions, ramène aux apparitions de Jésus ressuscité — se comprend uniquement à condition de l'envisager dans la perspective eschatologique d'une résurrection des morts, ce qui est ainsi désigné est un événement historique[22] ... » Seul ainsi le recours aux précompréhensions fournies par l'histoire du salut permet à l'histoire commune de reconnaître comme résurrection ce qui autrement ne peut être identifié que comme fait énigmatique, ou au mieux comme événement illégal[23]. Il convient d'ajouter ici qu'une

---

réel dans l'histoire en tant que ce fait est advenu dans un temps déterminé et dans l'entourage de gens déterminés, elle a une 'frange historique'» (trad. I. BERTEN, *Bulletin de Théologie Protestante* [cité *supra*, note 4], p. 537). Klappert, contre Pannenberg, refuse l'historicité, car le présupposé de l'historiquement possible est que l'homme est seul acteur de l'histoire.

22. *Esquisse d'une christologie* (cf. *supra*, note 18), p. 118.

23. « Mais l'univers de pensée apocalyptique garde-t-il encore une valeur pour nous ? On ne peut en tout cas répondre négativement à cette question sans en avoir bien compris la portée. En admettant que les représentations apocalyptiques de la fin du monde soient devenues caduques en beaucoup de détails, il se pourrait que leurs traits essentiels, l'attente d'une résurrection des morts en liaison avec la fin du monde et le jugement dernier, demeurent vrais pour nous (...) Si nous ne pouvions plus partager en aucune manière l'attente apocalyptique, la foi des premiers chrétiens au Christ serait également impossible pour nous » (*Esquisse d'une christologie*, p. 94) ; « la phénoménologie de l'espérance montre qu'il appartient à la nature de l'être humain conscient d'espérer par delà la mort » (*ibid.*, p. 97). — I. Berten commente de façon assez pannenbergienne la première structure de la foi en la résurrection : « l'identification de ce dont les disciples

telle pensée de la complète historicité de la résurrection n'entraîne nullement vers une curiosité historique intempestive concernant la facticité de l'événement hors de la frange qui en est donnée à la connaissance historique. Tout au contraire, l'historicisme conséquent de Pannenberg s'accommode fort bien ici d'une large part d'agnosticisme ou d'apophatisme. Le texte cité plus haut (« ce qui est ainsi désigné est un événement historique ») se continue ainsi : « même si nous ne pouvons rien savoir de plus précis à son sujet ». Globalement historique, l'événement de la résurrection n'est pourtant pas globalement représentable : le droit théorique de l'histoire sur la résurrection comme sur tout ce qui est le cas dans le monde n'entraîne pas que la science historique en connaisse toutes les dimensions, ni tous les moments, comme si l'ensemble des événements historiques était coextensif à l'ensemble des événements connus par l'historien, mais consiste simplement en une détermination du mode d'être historique de ce qui, par ailleurs, n'est connu que fragmentairement. L'empiriquement inconnaissable de la résurrection, sur lequel Pannenberg s'abstient soigneusement de toutes représentations hypothétiques avec une juste sobriété, demeure de l'historique : ce que, dans l'histoire, je ne peux connaître n'en reste pas moins de l'historique.

Se pose enfin la question de la cohérence du concept commun de l'historique avec celui, plus vaste ou tout simplement différent, selon lequel quelque chose comme la résurrection de Jésus est fait historique, ainsi qu'avec celui de l'histoire du salut. Quand il s'agit en effet de déterminer le caractère historique du tombeau vide, et même des apparitions de Jésus, il semble que le concept d'histoire utilisé par Pannenberg ne subisse aucun travail théologique. C'est, et ce n'est que selon la bonne pertinence de l'histoire commune que sont portés ici des jugements d'existence historique. Mais la conclusion à la résurrection de Jésus met par contre en œuvre des rapports aux concepts de l'histoire du salut. Il est néanmoins remarquable qu'à aucun moment Pannenberg n'envisage, au contact de la résurrection de Jésus, quelque chose comme une redéfinition de la nature d'un fait historique. Sans doute, d'une manière assez proche de ce que nous avons développé, considère-t-il l'historicité indépendamment de tout jugement de possibilité porté d'après la légalité des sciences positives de la nature, ou de la simple récurrence de l'analogique dans le monde ; car, si les sciences de la nature composent un savoir du récurrent, l'histoire

ont fait l'expérience avec Jésus les conduit donc à l'affirmation ' Jésus est ressuscité '. Autrement dit, pour exprimer cette rencontre de Jésus, ils font appel à une représentation qu'ils empruntent à leur tradition, c'est-à-dire à la tradition juive, plus particulièrement au courant de cette tradition marqué par la pensée apocalyptique » (*Fait historique et réalité eschatologique* [cité *supra*, note 2], p. 62).

est simplement le savoir de ce qui a lieu, savoir essentiellement du singulier. Un jugement d'impossibilité sur un événement quelconque proviendra ainsi toujours d'une confusion de compétences : le possible, à un temps donné de notre connaissance des lois naturelles, ne prédéterminant pas en fait le réel de l'événement pour toute épistémologie ouverte : « le jugement qui détermine si un événement très inaccoutumé s'est produit ou non est cependant en définitive l'affaire de l'historien, et les données des sciences de la nature ne permettent pas d'en décider d'avance [24]. » Sans doute Pannenberg accède-t-il ainsi à une utopie où l'historicité de la résurrection pourrait être décidée par la seule histoire, sans fécondations théologiques, en même temps qu'il maintient que seule la théologie, selon les catégories de l'histoire du salut, peut interpréter comme résurrection ce qui autrement est énigmatique. Ceci d'ailleurs n'est peut-être pas incompatible, et l'articulation de l'histoire du salut à l'histoire profane se révèle, ici, celle du sens à l'événement : de même que l'histoire est maîtresse de la facticité de l'événement, la théologie est maîtresse de son sens, et même de son nom. La résurrection de Jésus est événement historique : mais ce n'est que dans le site d'une histoire du salut qu'il est identifié comme l'eschaton venu dans l'histoire. L'histoire connaît l'énigme, et la théologie le sens.

HISTOIRE DU SALUT, MYTHE, GNOSE

Historicité de la résurrection de Jésus : cette thèse n'est pas posée ici comme une option théologique sur le mystère qui y est communiqué, mais comme le mode d'une pensée cohérente de la résurrection, quelles qu'en soient par ailleurs les dimensions théologiques intégrales. Il est très vraisemblable en effet que rien ou peu du mystère n'est élucidé quand on a dit qu'il était déployé dans le monde comme se déploie toute nouveauté événementielle du monde, sous la catégorie de l'historique ; que la résurrection de Jésus soit événement historique, si elle s'est réellement produite, ne donne pas beaucoup plus que la précompréhension nécessaire de toute autocommunication de Dieu, en tant qu'elle survient dans des événements du monde. Ce n'est sans doute pas la précompréhension de toute autocommunication de Dieu, qui peut aussi prendre la forme, dans l'existence du croyant, d'un pur acte de transcendance ; mais c'est ainsi que doit être thématisée toute intervention de Dieu dans l'extériorité. Il est ainsi vraisemblable, dans la mesure où le jugement historique d'existence, même con-

24. *Esquisse d'une christologie*, p. 115.

duit par des préoccupations théologiques, est jugement profane, et où il doit pouvoir être porté aussi par un non-chrétien, que tout acte de Dieu dans le monde est de la sorte livré à une appréhension profane : s'il existe en effet une saisie réflexive adéquate de la révélation de Dieu, qui est la méditation ecclésiale du mystère autorisée par l'Esprit, le droit de Dieu à se communiquer ne lève pas ni n'outrepasse le droit du monde à comprendre selon ses catégories.

C'est de cette façon la même autocommunication de Dieu qui est appréhendée profanement et théologiquement. Les deux compréhensions, celle qui s'interprète les traces ou l'émergence empirique de l'événement comme, et seulement comme événement du monde, et celle qui le comprend dans l'histoire de Dieu avec le monde, ne s'opposent pas de telle sorte que la saisie séculière de l'événement apparaisse comme indifférente à sa saisie par la foi, ni oiseuse. Si l'histoire du salut est histoire réelle, elle doit être histoire dont une lecture non théologique, évidemment infirme, est néanmoins possible [25]. Et la question du sens de cette histoire est pourtant question seconde ; de même, analogiquement, que dans la théologie de l'eucharistie la personne du Christ est livrée comme chose, et que la première question théologique doit porter sur le mode d'une présence du personnel sous les apparences du physique, avant que ne soit ouverte la question de la présence eucharistique du mystère pascal — car autrement surgirait le risque de ne penser le don eucharistique que comme présence symbolique de la Pâque de Jésus —, de même en théologie de la résurrection l'herméneutique commune de l'histoire, qui ne garantit sans doute que la banalité d'un événement historique, illégal peut-être, et dont les lignes théologiques sont mises entre parenthèses, est le préliminaire à une herméneutique théologique de la résurrection, qui autrement risquerait d'être mythe théologique.

Le couple d'une élucidation profane et d'une élucidation théologique de la résurrection, qui vérifie la cohérence du mystère comme communiqué dans l'histoire du monde, est exemplaire certainement du fonctionnement de la théologie chrétienne, comme savoir essentiellement non mythologique. Le projet d'une théologie fondée sur la révélation, qui n'est pas ainsi de bout en bout théologie naturelle, déployable de façon exhaustive sous forme de simples philosophèmes, pose en effet une question fondamentale : la pensée qui y travaille est-elle l'effectuation d'un logos qui, tout en échappant au

25. Se poserait aussi la question des cas où la recherche historique parvient à un résultat opposé aux affirmations de la foi. Ceci, à propos notamment de la question des « frères et sœurs de Jésus », est analysé dans F. DREYFUS, O.P. *L'actualisation de l'Ecriture.* III. *La place de la tradition,* dans *Revue Biblique* 86 (1979) 326 ss.

logos de la philosophie, entretient avec lui un rapport rationnel, ou d'un logos qui contredit mythiquement la pensée de la philosophie ? Il semble assurément que la situation d'un savoir constitué à côté de la philosophie, qui est par excellence le savoir raisonnable du raisonnable, et constitué sur les mêmes objets et les mêmes questions (il n'y a pas de question philosophique que la théologie ne pose aussi, et inversement) puisse être double : ou bien mythe, ou bien rationalité distincte. Ou bien la raison est à l'œuvre autrement, fécondée par d'autres principes et d'autres schèmes, ou bien l'autre que la raison s'exerce à thématiser ses rêves, ses logiques et ses folies. La philosophie n'a assurément pas le monopole de la raison : elle n'a que celui de la raison selon l'ordre immanent du monde ; et le mythe n'a pas non plus le privilège de la déraison : mais il est la forme la plus systématique du refus d'un contrôle rationnel. Il est l'alternative peut-être à la rationalité : la tentation de ne pas se remettre aux certitudes rationnelles et à l'ascèse des concepts. La représentation, encore, libre de concept, et se jouant sa propre fête en toute licence.

Que la théologie puisse prendre la forme du mythe, voici ce que, sur les marges mêmes de l'aire chrétienne, la gnose manifeste parfaitement. La théologie gnostique se forme, certainement, comme une rationalisation systématique de l'expérience religieuse, mais cette rationalisation advient comme pensée fermée et improuvable, comme explication cohérente mais sans fondation réelle ou historique autre qu'un pathos religieux irrémédiablement exilé dans la subjectivité : « simulacre de raison » (Ricœur). La force du mythe gnostique est de tout expliquer, mais comme hors d'atteinte de toute vérification : c'est la force de l'idéologie. Assez curieusement d'ailleurs, ce qui se présente comme gnose, comme connaissance, n'est pourtant appropriable que par l'acte de foi le plus nu dans la cohérence de l'invérifiable — la gnose n'a pas de théologie fondamentale, et sa dogmatisation est sans motifs de crédibilité. La mythisation apparaît ici comme un moyen court de rendre compte théologiquement du réel : tout en s'affirmant comme la connaissance par excellence, et même comme, radicalement, la seule connaissance, elle est un impérialisme du mythe.

Il faut bien concevoir alors que la théologie chrétienne en son orthodoxie n'est pas une gnose parce que, et seulement parce que, sa rationalité s'accommode d'une épreuve du réel et d'une vérifiabilité [26]. Alors que la gnose intègre l'événementiel dans l'édifice du mythe, et reconstruit par le mythe l'événement (ainsi des en-

26. Cf., à l'inverse, l'exposé de la croix et de la résurrection comme « symbols which express spiritual truth », dans J.W.D. Smith, *The Resurrection of Christ : Myth or History*, dans *The Expository Times* 72 (1960/61) 370-375.

seignements gnostiques de Jésus, dont le lieu ne peut qu'être postpascal, parce que la facticité historique de la vie de Jésus n'y importe pas), la théologie chrétienne effectue le parcours inverse, de l'événement au mystère ; s'il n'y a pas mythe, c'est au fond que la théologie chrétienne est essentiellement un savoir positif, qu'elle est connaissance de faits objectifs dans lesquels se donne à comprendre la révélation de Dieu : c'est pourquoi il faut maintenir que l'« économique » est le « théologique », et que la théologie spéculative ne dit rien de plus, même si elle le dit autrement, que ne dit l'économie historique du salut. C'est pourquoi aussi la marge floue de la théologie chrétienne n'est pas le mythe, qui en serait perversion radicale, mais la légende, qui est le moyen de faire parler l'économie au-delà de ses propres limites : ainsi le cas des évangiles apocryphes de l'enfance, où la légendarité se substitue, dans les zones d'ombre de l'histoire de Jésus, à une historicité qu'on ne peut y atteindre. Les doctrines les plus spéculatives de la théologie ne peuvent être alors, si elles doivent constituer un savoir non mythologique de Dieu, autre chose que l'évidence même des événements révélants : tout ce que sait la théologie chrétienne se laisse ramener, selon sa théorie et en fait, à l'herméneutique des faits historiques d'une histoire du salut. Elle est à ce titre le contraire d'une gnose, une pensée de l'événement. Et c'est parce qu'il se révèle en événements que Dieu alors n'est pas mythique mais mystérieux, qu'il est réalité dont est possible, selon sa générosité, une certaine expérience. Seule une théologie du mystère de Dieu appréhende sa grâce.

La résurrection de Jésus, donc, n'est événement pour une théologie soucieuse de se garder des pratiques mythopoétiques de la gnose qu'en étant événement de toute histoire : la modalisation de l'eschaton par l'historique assure sa réalité pour nous. Il devient pourtant nécessaire aussi à ce stade de s'interroger sur l'historicité propre à la résurrection. Même en étant événement possible de n'importe quelle histoire, la résurrection de Jésus ne se laisse pourtant pas ramener à l'historicité commune d'un fait parmi les faits du monde ; le droit de l'histoire est respecté, de connaître même l'eschaton selon les catégories de l'historique, mais à condition que soit sauf aussi le droit de Dieu de transvaluer l'histoire en histoire de salut. La question théologique par excellence posée donc à propos de la résurrection est celle du déplacement de sens selon lequel des événements, ordinaires ou extraordinaires, d'une histoire, comme toute histoire seulement humaine, profane, s'ordonnent pour former la série cohérente d'une histoire de salut, c'est-à-dire d'une histoire non plus entre hommes, mais entre Dieu et homme, et où Dieu se communique aux hommes pour changer

la fin naturelle de l'humanité, qui est la mort, en une fin surnaturelle, qui est la connaissance de Dieu et la vie éternelle. Le problème posé est donc celui de la production et de l'utilisation d'un concept d'histoire du salut.

On peut concevoir que soit thématisée comme histoire du salut une simple relecture croyante de l'histoire commune : les mêmes événements seraient transcrits selon leur facticité par l'histoire pure et simple, et intégrés en un second temps dans une interprétation pieuse. Serait à ce compte histoire du salut l'herméneutique juive et chrétienne d'une histoire déjà cohérente et complète avant cette donation d'un sens théologique. Mais on peut aussi concevoir que l'histoire du salut s'articule autour d'événements en eux-mêmes théologiques, déjà comme tels révélants, et dont la facticité événementielle entretient déjà essentiellement un rapport à Dieu qui s'y révèle, même si l'histoire commune, pouvant les identifier comme faits illégaux, ne peut pourtant pas les interpréter selon leur vérité théologique : événements objectivement révélants, composant la trame d'une histoire objective du salut. L'eschaton qui se modalise en un événement unique, la résurrection de Jésus, comme fait historique, se modaliserait selon la diachronie de la révélation de Dieu à Israël en une histoire de révélation. Est à questionner alors le rapport de cette histoire objective du salut à toute histoire non théologique, au reste de l'histoire.

Il est très vraisemblable ici que la méditation de la résurrection de Jésus permet d'élucider cette double historicité, commune et théologique, des événements où Dieu se révèle. La résurrection de Jésus fait en effet partie, comme on l'a montré, de l'histoire commune, mais elle en fait partie comme événement sauveur intégré à l'histoire profane ; si l'historicité commune ne connaît pas d'événements salvifiques au sens de la théologie — salut de Dieu pour les hommes — de par son concept qui la restreint à l'interprétation mondaine de ce qui advient dans le monde, la réciproque, on le sait, n'est pas vraie, et tout événement de salut où Dieu se communique, en dehors de son entretien secret avec l'âme du croyant, est aussi événement du monde. Quelle norme régit alors cette double appartenance à l'histoire, sainte et profane, d'un événement comme la résurrection de Jésus ? La question du sens de l'événement est ici primordiale. Alors que l'histoire commune ne peut connaître un fait tel que la résurrection que sous les catégories de l'illégal et de l'aberrant (et on peut même dire d'après Pannenberg qu'elle peut l'identifier, mais pas le nommer, son nom étant déjà théologique), la résurrection acquiert sa légalité historique référée à d'autres événements, qui fournissent son champ d'analogie ; ce qui survient dans le cours ordinaire de l'histoire

comme un aérolithe inexplicable est événement sensé, si on le restitue à la série des faits qui le préparent, et de ceux qui en surgissent comme de leur cause. C'est assurément un postulat de méthode de toute histoire qu'aucun événement historique n'est totalement insensé : le sens de la résurrection est ainsi dans sa situation au sein d'une économie qui l'explique (elle répond à l'espérance d'une résurrection des morts) et qu'elle explique (elle rend compte de la naissance de l'Eglise), comme le souligne parfaitement Pannenberg. La double historicité de la résurrection permet ainsi de donner à l'histoire commune les horizons adéquats, seuls capables de faire interpréter l'événement, et que fournit la réflexion sur l'histoire du salut. L'histoire du salut ne s'articule donc pas ici à l'histoire commune comme à de l'hétérogène : elle nourrit la compréhension profane du théologique. La séquence d'actes sauveurs où s'inscrit la résurrection de Jésus peut ainsi être considérée, même infirmement, par toute histoire, et cela de façon valide.

Mais réciproquement cette histoire du salut, telle que les Ecritures la consignent, risquerait peut-être, hors la résurrection, d'être une histoire rêvée. L'histoire sainte serait, et ne serait, que la chronique des espérances et illusions humaines, si le centre de gravité où elle s'accomplit et qui atteste son sens n'avait la figure, dans une décisive autocommunication de Dieu, d'un fait historique. Hors la croix et la résurrection de Jésus, assurément, l'histoire du salut pourrait être réduite à une histoire du sentiment religieux. Même si les événements positivement révélants qui composent l'histoire religieuse d'Israël sont actes de communication de Dieu, ils n'accomplissent pas le don définitif de l'eschaton, mais sa promesse seulement ; l'histoire y est tendue vers un terme esquissé, et ainsi demeure partiellement énigmatique. Mais la résurrection, comme ce fait de l'histoire où l'eschaton est sans retour et sans ambiguïté présent, dit donc la jointure vérifiable de l'historicité profane et de l'histoire du salut, de sorte que le salut advienne réellement et sans mythisation aux hommes.

Si donc l'histoire du salut doit être plus que l'histoire des représentations du salut, ce ne peut être que quand la forme humaine d'une telle économie — l'histoire des espérances des hommes — est garantie par une histoire réelle de l'accomplissement de ces espérances, et que l'intervention de Dieu y prend la forme objective d'événements. La résurrection de Jésus manifeste que le concept d'histoire du salut n'est pas un pseudo-concept, puisqu'elle rejoint exactement l'histoire la plus quotidienne et l'historicité profane de l'existence humaine. L'économie du salut chrétien est ainsi **tout, sauf une hiéro-histoire se déroulant dans un imaginal quel-**

conque plus réel que le réel de l'histoire, pour reprendre deux termes chers à H. Corbin : autre interprétation sans doute, droite interprétation selon l'Esprit certainement, mais de la même et unique histoire des hommes, et où Dieu aussi agit et se révèle selon sa grâce.

— II —

Les analyses qui précèdent élucident une première articulation de l'eschaton et de l'historique dans la résurrection de Jésus : la modalisation de l'eschaton par l'historique, selon laquelle l'eschaton, s'il advient parmi les hommes, y doit advenir selon le mode humain de l'événementiel et de l'historique. Doit être pensée encore la question réciproque d'une seconde articulation, qui serait la modalisation de l'historique par l'eschaton. Comment ainsi penser l'événement qui, dans l'histoire même, se propose comme réalité anticipée d'un accomplissement de l'histoire ? La résurrection de Jésus laisse-t-elle telle quelle, pure histoire, l'histoire où elle s'inscrit, ou, étant moment de l'histoire où se donne Dieu, donne-t-elle aussi à l'historique la marque de l'eschatologique ? C'est là la question de la fondation, dans la résurrection de Jésus, du nouvel éon qui serait impensable si l'histoire ne connaissait la résurrection, mais dont la méditation appelle aussi à transgresser les catégories communes de l'histoire.

Le concept d'accomplissement est peut-être au regard de l'histoire le plus problématique qui soit. Autant en effet dans l'expérience commune de l'historicité que dans les théories mêmes les plus audacieuses, l'histoire nous est donnée comme inachevée : elle est peut-être cohérence sensée du passé et du présent, mais demeure ouverte sur le possible, et ainsi recèle l'indétermination. Si toute histoire régionale peut se finir en une totalité bien ordonnée de sens, si en existe ou à tout le moins en est possible une logique systématique comportant sa propre eschatologie, penser la fin de toute histoire serait une pensée contradictoire : une fin raisonnable n'est par définition concevable que de ce sur quoi existe un point de vue global, que d'une totalité fermée. Or, si l'histoire est bien totalité, elle est pourtant de celles, ouvertes ou inachevées, sur lesquelles aucune vue panoramique n'existe Les prestiges d.'une pensée définitive, thématisant dedans l'histoire l'achèvement de l'histoire, ne résistent pas à l'expérience d'un inachèvement qui est le sens même de l'existence historique, et le lieu où les déterminations acquises rencontrent les libertés à l'œuvre dans le monde. Ainsi l'extrapolation des histoires régionales, closes, mais closes dans l'histoire, à la totalité de l'histoire humaine, qui est la tentation de la pensée appliquée à réduire la part de l'indéterminé.

tentation de projeter sur le futur un ordre de détermination qui n'est adéquatement que celui du passé, est-elle proprement ruineuse : de ce qu'il y a du sens dans l'histoire, il semble bien qu'on ne puisse validement induire qu'il y ait du tout de l'histoire un sens qui nous soit intégralement disponible. Aussi de la fin de l'histoire n'est-il possible de former aucun concept, et la réflexion qui s'y essaye est-elle condamnée aux représentations : les eschatologies naturelles ne figurent la fin de l'histoire que sous le mode du mythe, et la réserve nécessaire des libertés humaines et de leur jeu interdit de concevoir aucun sabbat de l'histoire où plus rien ne soit qui mérite le nom d'histoire. La pensée philosophique de l'accomplissement de l'histoire n'est possible que comme une piété de la pensée, et son concept comme faux concept : ce n'est pas en raison de l'indigence des théories que l'histoire leur résiste, mais en quelque sorte par définition. Il n'y a dans l'histoire de théorie de l'histoire que comme in-finie et comme inachevable.

LA FIN, ET L'ACCOMPLISSEMENT

Qu'un événement puisse donc clore l'histoire de façon sensée, est à ce compte l'apparence d'une contradiction. Assurément, la représentation est licite du non-sens, déjà présent dans les violences de l'histoire, et qui pourrait finir toute histoire et toute humanité : le non-sens est une issue toujours ouverte. Mais que de la fin de l'histoire un savoir, et non plus seulement une représentation, soit offert, compose sans doute la grande provocation de la théologie chrétienne aux théories de l'histoire. Dire que la résurrection de Jésus représente, ou plutôt présente, l'avenir absolu de l'humanité, et que tout cet avenir soit strictement figuré par elle, et que nous avons à la connaissance de l'eschaton un accès valide par un fait de notre histoire, sans qu'il s'agisse d'une simple lecture eschatologisante de l'histoire, telles que peuvent en former les images messianiques de la paix, du banquet ou du retour à la patrie, voici qui fait violence à l'histoire de son intérieur même. Car la résurrection de Jésus n'introduit pas seulement dans l'histoire une hypothèse supplémentaire (au sens banal où elle se trouve être aussi une cause historique), mais une affirmation systématique sur le devenir de l'histoire[27]. Parce que la résurrection de Jésus est dans l'histoire, il est possible d'en parler sans mythologie : elle

27. *La théologie de l'espérance* de J. MOLTMANN (Paris, 1970) ne comporte au fond que l'élucidation de cette thèse... « La résurrection du Christ ne représente pas une possibilité dans le monde et dans son histoire, mais véritablement une nouvelle possibilité pour le monde, l'existence et l'histoire (...) La résurrection du Christ ne représente pas un processus possible dans l'histoire du monde, mais le procès eschatologique de l'histoire du monde » (p. 193).

n'est pas une projection sur l'échec de la croix du rêve d'une résurrection des morts. Et d'autre part, parce qu'elle est dans l'histoire plus que de l'historique, c'est-à-dire l'eschaton ou le point de vue dernier, elle permet de parler de l'histoire comme d'une totalité, cette fois-ci, achevable Si en effet seule la connaissance de la fin de l'histoire permet d'en parler comme d'une totalité finie, et si cette connaissance ne peut qu'être le songe spéculatif nécessairement déçu des philosophies de l'histoire, il apparaît ici que la théologie de la résurrection répond à ce qui autrement est irrépondable : en posant avec la résurrection du Fils l'avenir de chaque homme au terme des temps, le Père donne par là réponse à la question du sens de l'histoire. C'est de la réalité anticipée d'un accomplissement de l'histoire qu'est ainsi paradoxalement connue sa possibilité. Ce n'est certes pas la première réponse : l'histoire du salut, ne serait-ce que dans son projet, en organisant de façon cohérente les événements de l'histoire où Dieu se manifeste, a précisément pour fonction d'indiquer l'eschaton, comme salut de Dieu pour les hommes. Mais, avant la résurrection, l'eschaton n'est disponible dans les événements de l'histoire du salut que comme représentation et comme promesse. Et inversement, la résurrection de Jésus donne figure certaine à l'espérance eschatologique : elle en est la réalisation même. Il est alors possible de dire que le sens de l'histoire est de tendre vers ce qui est anticipé dans la résurrection de Jésus, et que l'événement dernier dont la résurrection est la prolepse doit être une résurrection des morts. Que l'histoire puisse avoir effectivement sens, la survenue en son milieu d'un événement eschatologique le dit ; et cet événement détermine le sens dernier de l'histoire, en proposant dès maintenant à la compréhension et à la contemplation l'avenir des hommes.

Dans un monde qui ne sait plus très bien si son histoire est sensée, le témoignage rendu à la résurrection de Jésus doit être reçu comme protestation de sens. Après Auschwitz et la barbarie, la résurrection de Jésus dit toujours que l'espérance a un lieu dans l'histoire et n'est pas utopique. L'espérance n'est pas ainsi la révolte idéelle de l'esprit contre les violences de l'histoire, mais la conséquence juste tirée d'un événement de l'histoire. Il y a certitude historique du sens. De la sorte, on concevra que l'eschaton n'entre pas dans l'histoire comme simple fait historique, mais comme le fait unique qui porte le sens de tous les faits : et il n'y a pas conflit entre une téléologie profane et une téléologie théologique, la théologie se révélant seule, au-delà des significations et des directions partielles accessibles à toute pensée de l'histoire, capable d'en penser l'achèvement. L'eschaton modalise premièrement l'historique en lui assignant fin.

Ce ne peut être qu'une fois posée l'exigence chrétienne de reconnaître, dans la résurrection de Jésus, un sens à l'histoire, qu'il est possible de bien concevoir ce que peut être un accomplissement de l'histoire. L'accomplissement de l'histoire, si on doit le penser à partir de la résurrection, n'est pas la césure qui couperait le monde en une histoire et une eschatologie, de sorte que rien après la résurrection ne serait identique ou analogue à l'existence humaine avant la résurrection, et que l'expérience commune des chrétiens serait désormais celle seulement de l'eschatologique, et non celle de l'eschatologisation de l'histoire. Est accomplissement la transfinalisation de toute histoire après le Christ. L'histoire n'est pas accomplie au matin de Pâques dans le sens où toute existence serait après le Christ définitivement installée dans l'eschatologie, serait donc ainsi déjà existence ressuscitée, et où le sens de l'existence humaine ne serait plus d'être situation dans l'histoire où s'accomplit le rapport à Dieu, mais d'être un rapport sabbatique à Dieu. Contre ceci proteste l'expérience quotidienne, mais proteste aussi toute saisie juste de la fonction de la résurrection de Jésus, laquelle n'institue pas l'eschaton comme régime unique de l'existence humaine, mais l'anticipe, et de la sorte autorise toute expérience de l'historique à être aussi, dans la foi au Christ, une expérience de l'eschaton. Il faut distinguer soigneusement ainsi la prolepse eschatologique de la résurrection de Jésus, qui donne voie à une expérience de l'eschaton dans l'histoire, de la résurrection eschatologique de tous où se finiront les temps de l'histoire ; si rien ne peut être dit ni fait de plus que la résurrection de Jésus, qui est réalité indépassable de toute eschatologie chrétienne, et qui n'est donc pas simple esquisse sur laquelle fonder une spéculation sur l'eschaton, mais la seule connaissance en même temps que la réalité de l'eschatologie, il demeure que le Royaume eschatologique, visible en Jésus ressuscité, n'est dans l'existence des hommes qu'une réalité voilée ou signifiée, issue de la vie ecclésiale et sacramentelle. Dire donc que l'histoire par la résurrection de Jésus est désormais accomplie veut dire que, une fois donné par la résurrection un sens à cette histoire, qui est de tendre vers la résurrection ultime de tous, est aussi instituée une possibilité définitive d'existence en rapport à l'eschaton : tout ce que l'histoire peut dire et porter est effectué dans la résurrection de Jésus, rien ne manque alors à la pleine intelligibilité de l'histoire, et la vie humaine peut alors se dérouler dans une historicité tendue vers l'eschaton. Aucune nouveauté ne peut de la sorte modifier le visage de l'histoire sur laquelle ouvre la résurrection de Jésus. Elle est ainsi dans l'histoire l'événement définitif et le dernier mot que ne fera que **récapituler la résurrection de tous au dernier jour.**

DANS LE TEMPS ET VERS L'ESCHATON

De même que la résurrection de Jésus prend forme d'un événement portant accomplissement et transfinalisant objectivement l'histoire pour la rendre définitivement sensée et ordonnée à la résurrection de tous, de même elle se trouve redéfinir l'historicité de l'existence des hommes. Le rapport de l'homme au temps ne demeure pas identique, quand le temps a abrité l'eschaton.

Que l'homme puisse avoir une expérience de l'éternité, voici ce qui n'a pu être qu'une hypothèse, jusqu'à ce qu'en Jésus Dieu se soit donné du temps pour l'homme. Et que l'existence de l'homme puisse se dérouler selon le mode propre à Dieu et selon la logique de l'eschaton, voici la difficulté théorique que seule résout la résurrection de Jésus. D'une certaine façon, il est vrai que dès avant la résurrection il est possible de se référer à Jésus comme à la présence eschatologique de Dieu dans le temps ; la résurrection ne modifie pas notre rapport au Verbe Incarné, mais s'inscrit plutôt dans la logique de sa mission de salut. En tant donc (et c'est la vérité du scotisme) que l'incarnation du Fils est le sommet de la création et l'accomplissement, pensable hors de l'horizon d'une rédemption, de l'économie de Dieu, elle est le lieu où l'homme dans son temps peut contempler l'éternité de Dieu. Mais en tant que l'incarnation est ordonnée au salut, et donc, selon la logique de l'amour crucifié dès avant la fondation du monde, à la croix, la résurrection, comme attestation de la victoire sur le péché des hommes, est le lieu où l'homme peut se rapporter à l'eschaton, non plus seulement comme à la gloire de Dieu, mais comme à la gloire de Dieu qui en Jésus-Christ sauve le monde. La possibilité pour l'homme de se rapporter existentiellement à l'eschaton manifesté dans la résurrection de Jésus est en effet logiquement subordonnée à la rédemption. C'est l'homme sauvé par la croix qui peut se fonder existentiellement sur le ressuscité.

Avant la résurrection, l'historicité fondamentale de l'être humain peut être déterminée comme celle d'un être dans le temps qui est identiquement être pour la mort. Même si l'espérance d'une résurrection fait, dans l'histoire d'Israël, surgir l'hypothèse d'un nouvel horizon, où l'être pour la mort serait en sa vérité un être pour la vie au travers de la mort, cette espérance se heurte nécessairement à la seule empirie, qui est celle de la mort. Contre l'expérience de la mort, l'espoir d'une résurrection n'est qu'une hypothèse religieuse. Et quand, au temps des Macchabées, la croyance en la résurrection s'affirme comme la réponse théorique au scandale pratique causé par la mort ignominieuse des justes,

cette espérance n'a pourtant pas de lieu historique où s'avérer. Or, en établissant en Jésus que la mort n'est pas limite absolue, sa résurrection fait plus que de poser un cas : elle offre la possibilité d'une nouvelle détermination humaine d'existence, non plus utopique mais réelle, qui lève l'être pour la mort ; de la sorte, le monde ne se présente plus comme clôture réglée par la mortalité, mais comme un monde ouvert sur l'eschaton et déjà travaillé par les forces de l'eschatologie. Quand l'eschaton n'est plus la limite impensable du monde, mais qu'il y est à l'œuvre comme événement, alors la résurrection, d'abord réalité singulière de l'entrée du Fils dans la gloire du Père, devient l'horizon de toute vie humaine référée à Jésus. La résurrection établit premièrement que l'existence humaine est en ses dynamismes ontologiques, comme existence regardant Dieu, vie pour la résurrection : et il est secondement possible de se l'approprier comme possibilité existentielle. Ce qui s'institue alors dans la foi à Jésus est un rapport neuf et heureux à l'existence, dans lequel la mort n'est pas levée, mais déplacée, et où le seul horizon proprement humain de la vie est celui d'une résurrection. L'existence humaine se fonde ainsi dans la foi au Christ comme existence pascale, et la résurrection de Jésus apparaît comme le principe d'un tournant eschatologique du monde et de l'existence. Ce qui est en jeu est ainsi cette transmutation selon laquelle l'espérance ne joue plus contre le réel, mais est la dimension même en laquelle le réel abrite l'homme ; la réalité passée de la résurrection de Jésus est alors pour chaque présent le style nouveau de l'existence dans l'espoir et la sécurité de l'avenir.

En posant la question de l'appropriation par le croyant de la résurrection de Jésus, qui devient ainsi l'horizon existentiel nouveau, est posée aussi la question du rapport entretenu par l'homme avec la résurrection du Christ, comme événement passé déterminant l'existence présente. La possibilité en effet de vivre pour la résurrection repose sur l'adhésion de foi au ressuscité ; même s'il faut considérer que la résurrection eschatologique de tous est possibilité indépendamment de son adoption comme horizon d'existence, il reste que la résurrection de Jésus, en transfinalisant a priori toute histoire, ne change le mode de mon existence individuelle, ne transfinalise et n'eschatologise la vie quotidienne, que dans la foi au Christ. Une dernière modalisation de l'historique par l'eschaton sera donc la fondation du lieu existentiel où s'acquiert l'horizon nouveau de la vie pour l'eschaton. L'appropriation croyante n'est pas en effet accidentelle et essentiellement indifférente à l'événement ; et si le témoignage apostolique n'est pas l'objet de la foi en la résurrection, laquelle ne touche pas ultimement, comme le vou-

drait Marxsen, la foi de Pierre [28], mais le Seigneur ressuscité, c'est néanmoins dans ce témoignage que la résurrection est connue et communiquée. Certainement, le fait brut doit pouvoir être accessible, en sa simple facticité d'événement rompant la légalité du monde, en dehors de l'attestation croyante : c'est là l'affirmation centrale d'une théologie fondamentale de la résurrection. Mais il est alors fait totalement énigmatique, et dépourvu de signification salvatrice pour moi. Son sens plénier, qui est celui de l'événement transfinalisant toute existence après lui (et d'une certaine façon d'ailleurs toute existence avant lui, ce qui est une des significations de l'affirmation de la descente du Christ aux enfers), n'est pourtant accessible que dans la foi apostolique qui le connaît exactement comme événement trinitaire de salut. Ceci nous mène donc à poser que, outre la connaissance factuelle de la résurrection, qui est motif de crédibilité à référer aux prétentions prépascales de Jésus, la foi en la résurrection touche un événement interprété [29].

Il est certes banal de dire que tout événement dont histoire est faite nous parvient au travers d'interprétations. Mais ce qui advient ici n'est pas la mauvaise médiatisation de l'événement par l'interprétation apostolique, mais la mise en place de la seule herméneutique adéquate et exhaustive de l'événement ; la foi des témoins constitue la médiation nécessaire, dans la mesure où elle est interprétation pneumatique, et ainsi interprétation homogène : réception de la résurrection dans le même Esprit qui redonne vie

28. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh, 1968 (trad. anglaise : *The resurrection of Jesus of Nazareth*, Philadelphie, 1970) : « la seule chose qui soit historiquement accessible est la foi de Simon, non au sens d'un événement intérieur (elle est aussi à ce compte hors de notre atteinte), mais dans sa fonction formatrice pour l'Eglise (...) A la question de ce qui peut être établi par enquête historique, on ne peut que répondre : la foi de Simon comme constitutive de l'Eglise, et l'assertion de l'Eglise primitive que cette foi était fondée sur la vie de Jésus » (p. 99). Cf. la recension de l'ouvrage de Marxsen dans X. Léon-Dufour, *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament*, dans *RSR* 57 (1969) 588-594 ; réponse détaillée à Marxsen dans L. Scheffczyk, *Auferstehung Prinzip Christlichen Glaubens*, Einsiedeln, 1976, p. 102-128, 163-168.

29. Cf. A. Gesché, *La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*, dans *Rev. Th. de Louvain* 2 (1971) 257-306. « Aussi bien, plutôt que se demander, d'une manière trop unilatérale ou trop crispée, si la résurrection est un événement christologique *ou* apostolique, conviendrait-il davantage d'y reconnaître, dans l'unité d'une même expérience qui en est le lieu — expérience factuelle et expérience scripturaire — un événement *à la fois* « christologique », car il est vrai qu'il survient à la personne de Jésus et concerne sa fonction de sauveur, et « apostolique », car il est vrai que cette identification et qualification du Christ comme Seigneur ressuscité a été accomplie par un groupe de témoins qui ont vécu un rapport nouveau avec Jésus, rapport qui n'était plus tout à fait celui d'avant, et qui ne pouvait être nouveau que parce que quelque chose s'était passé. Aussi me semble-t-il qu'il ne devrait faire aucune difficulté théologique à dire que l'événement pascal est rigoureusement un *événement interprété*. En donnant aux deux mots, aussi bien pris séparément que mis ensemble, tout leur **poids de réalité » (p. 303).**

au crucifié. La situation des récits dits de la résurrection dans des textes qui ont le statut de confessions de foi narratives établit bien que le lieu approprié d'une adhésion au simple fait de la résurrection est l'acte de foi et la confession de la foi : c'est-à-dire que la foi en la résurrection connaît plus, en connaissant selon l'entier déploiement théologique de l'événement, que ne connaît la simple identification historique de l'événement, et que la médiation apostolique ne forme pas éloignement, mais proximité : la résurrection, paradoxalement, n'est connaissable telle quelle que dans le témoignage apostolique [30].

Mais que la médiation apostolique rapproche au lieu d'éloigner, qu'elle soit le lieu de la connaissance juste de la résurrection, voici qui introduit dans une sorte de perversion de toute structure de témoignage. Si l'événement eschatologique de la résurrection est événement témoigné, ce pourrait apparaître comme une ultime modalisation de l'eschaton par l'historique : l'eschaton, venant à l'histoire, ne pourrait éviter d'être la proie du jeu de nos herméneutiques. Il serait en situation herméneutique, et l'absolu de Dieu prendrait part ainsi au relatif des interprétations humaines. Il faudrait accepter alors de ne rencontrer dans les énoncés sur la résurrection que témoignages, nécessairement pluriels, et renoncer au site de la vérité, comme idéologique. Le point délicat est pourtant ici que l'organisation et le fonctionnement du témoignage apostolique inversent la fonction herméneutique ordinaire du témoignage. Il n'est pas en effet porté témoignage, par l'Ecriture ni par la tradition de l'Eglise, à un fait absent dont les discours et la confession de foi viendraient par évocation ou invocation combler le manque, mais à ce qui est essentiellement présent. Le témoignage rendu à la résurrection est pneumatique et épiclétique, et dans la mesure où l'effusion de l'Esprit fait partie des traits intégraux de la résurrection de Jésus, où elle semble la sceller, la modalisation par l'eschaton du temps de la confession du ressuscité est une pneumatisation et, puisque l'Esprit se donne visage en édifiant le corps ecclésial du Christ, une « ecclésialisation » : c'est dire donc que le temps de l'Esprit et de l'Eglise est nécessairement le temps où le passé de la croix et de la résurrection est continument présentifié. En paraphrasant un titre de Gollwitzer, on pourrait parler ici de « présence de la résurrection dans la confession de la foi » : l'Esprit, en garantissant les énoncés de la foi, assure la véritable contemporanéité, et l'expérience chrétienne de la temporalité est ainsi

30. Cf. Cl. GEFFRÉ, « Le témoignage comme expérience et comme langage (à propos de la résurrection du Christ) », dans *Le témoignage*, Actes du Colloque Castelli 1972, Paris, 1972, p. 291-307 ; du même, *Où en est la théologie de la résurrection ?*, dans *Lumière et Vie* 107 (1972) 17-30.

en un de ses traits majeurs expérience d'un passé comme présent, dans la mesure où ce passé est pneumatiquement et apostoliquement étendu à tout le temps de l'Eglise qui confesse le Christ ressuscité. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, il faudrait dire au fond que la présence assure le témoignage, et non l'inverse. L'eschaton ne fait irruption dans le monde par la résurrection de Jésus que pour y assurer sa présence définitive. Témoignage dit ici confession de la présence.

Ceci nous dit sans doute qu'une méditation sur la résurrection de Jésus, comme événement historiquement repérable dans le passé fondant le lieu de sa confession et de sa présence continuée, n'est pas séparable d'une méditation sur l'eucharistie. L'eucharistie est assurément ce sacrement où le Christ ressuscité se rend présent à son Eglise, et s'y rend présent en sa Pâque comme Seigneur crucifié et ressuscité, sous le mode d'une présence objective. Présence du mystère pascal, l'eucharistie crée un mode de temporalité spécifiquement chrétien, où le présent est fait de la conjonction du passé historique de la Pâque et du futur de la parousie, et où il n'est que cette fusion. L'eschaton y modalise ainsi la quotidienneté comme mémoire de l'origine et anticipation de la fin. De la sorte, l'adoration de la présence eucharistique risque d'être le lieu par excellence de la confession de foi au ressuscité, de la même façon que, symétriquement, la présence n'est réelle que si la résurrection est elle aussi événement de réalité plénière. Les deux mystères promeuvent réciproquement leur intelligence ; la théologie de la résurrection aide à comprendre que l'eschaton n'entre pas dans le temps à la manière d'un éclair de transcendance, mais y institue les modes et les horizons de son appropriation dans une temporalité neuve qui est l'histoire de l'Eglise dans la force de l'Esprit ; et la théologie eucharistique permet de percevoir comment Dieu, se donnant dans son Fils incarné du temps pour les hommes, donne à la temporalité humaine capacité d'abriter l'eschaton dans une permanence, et à son présent d'être présence de l'eschaton. L'une et l'autre permettent ainsi d'élucider un concept chrétien de la présence de Dieu, qui ne s'assortit d'aucun retrait, mais qui est don présent aux limites de toute histoire [31].

*

* *

Ainsi, pour schématiser la présente étude :

1. Dans la résurrection de Jésus, effective autocommunication de Dieu et effective autocommunication aux hommes ne sont pen-

31. Cf. les prolongements apportés à cette étude dans J.-Y. LACOSTE, *L'altération : l'autre histoire*, dans *Communio* VII (1982) n° 4, 83-95.

sables que sous la forme d'une conjonction réelle de l'historique et de l'eschatologique Un acte eschatologique de Dieu hors de toute histoire et de toute inscription dans l'historique ne serait qu'un mythe gnostique ou un mythe kérygmatique.

2. Si l'intervention eschatologique du Père ressuscitant Jésus doit être pensée comme conjonction réelle de l'eschaton et de l'histoire, elle ne peut prendre la forme que d'une modalisation de l'eschatologique par l'historique ; cette modalisation a la figure d'un événement historique.

3. La pensée de la résurrection de Jésus comme événement historique impose de questionner la science historique sur ses présupposés et ses méthodes ; l'histoire qui refuse toute clôture idéologique et se constitue en empirisme radical, au savoir ouvert de ce qui advient dans le monde, peut seule identifier comme fait historique la résurrection de Jésus. La pensée de la résurrection de Jésus appelle à une promotion du savoir historique par la théologie.

4. Si l'historique modalise l'eschaton comme événement, l'autocommunication de Dieu aux hommes doit être pensée comme histoire du salut. La résurrection de Jésus, comme événement objectif de toute histoire et comme événement de salut, conduit à poser un concept objectif d'histoire du salut : elle n'est pas l'histoire des représentations du salut, mais la séquence des événements du monde dans la facticité desquels Dieu se révèle.

5. Evénement historique, la résurrection de Jésus ne laisse pas inentamée l'histoire où elle s'inscrit. L'eschaton y modalise l'histoire en lui donnant la forme d'un événement définitif où s'accomplit toute histoire. Cette modalisation représente une transfinalisation de l'histoire humaine en histoire vers la résurrection de tous, de l'existence humaine en être pour la résurrection.

6. Avec la résurrection de Jésus est ouvert l'espace historique et existentiel de sa connaissance et de sa confession. Le témoignage apostolique rendu au ressuscité y est garanti par le même Esprit qui rend Jésus continument présent à l'Eglise. La présence du ressuscité précède ainsi le témoignage qui lui est rendu.

7. La présence eucharistique du Christ en sa Pâque est le lieu exemplaire de la confession du ressuscité. La théologie de la résurrection mène à la théologie de l'eucharistie. L'une et l'autre contribuent à fonder un concept chrétien de la présence de Dieu.

F 31068 Toulouse Cedex JEAN-YVES LACOSTE
31, rue de la Fonderie