INTRODUCTION

La recherche de l'identité de Jésus est le thème central en christologie. Qui est Jésus et quel chemin pour le dire ? Depuis pratiquement deux mille ans, différentes formes d'expression et divers degrés de réflexion ont été tentés sans pour autant épuiser le sujet. Si nous trouvons déjà quelques ébauches de réponse très variées dans le Nouveau Testament, dont « le Christ, c'est ce Jésus-là que je vous annonce » (Ac 17,3), et si des synthèses christologiques impressionnantes ont été faites de tous temps, la question de l'identité de Jésus ne cesse de se renouveler. Les dernières décennies ont vu émerger deux modes d'accès à l'identité de Jésus Christ. Il s'agit de la christologie d'en haut et de la christologie d'en bas[1]. Toutes deux, en tant que manières spécifiques de dire Jésus Christ, s'appuient sur l'Écriture (Jn 1,14 ; He 5,7) et ont un lien avec la doctrine promulguée par le concile de Chalcédoine (451). En effet, Chalcédoine affirme que Jésus Christ est vrai Dieu et vrai homme en une personne, c'est-à-dire qu'en la personne de Jésus on note la présence de deux natures divine et humaine.

Si assez souvent la recherche de l'identité de Jésus a été posée en termes d'alternative à partir de la christologie d'en bas ou de la christologie d'en haut, aujourd'hui d'autres voies, dont celle de la christologie narrative, sont envisagées pour appréhender le mystère de Jésus. La christologie narrative est celle à laquelle se sont essayés Joseph Moingt et Jürgen Moltmann dont nous analyserons les christologies. Dans cette introduction nous parlerons successivement du choix du sujet et des auteurs, de l'objet, des limites, du cadre et de l'hypothèse de notre travail, des sources et de la méthode, du plan que nous suivrons et des difficultés rencontrées.

1. Choix et intérêt du sujet

Jésus ayant été raconté et transmis dans des récits qui sont parvenus jusqu'à nous, la question christologique ne peut plus être abordée hors de cette situation de langage qui en est

[1] La christologie d'en haut commence avec la deuxième personne de la Trinité, avec le divin Verbe préexistant. C'est une méthode qui procède de façon descendante jusqu'à l'incarnation, c'est-à-dire jusqu'à l'événement où le Verbe, le Logos, est devenu homme en Jésus Christ. Il s'agit d'une approche christologique qui met l'accent sur la divinité de Jésus Christ et attire l'attention sur la manière dont le Verbe fait chair a souffert et est mort pour nos péchés, puis est ressuscité des morts et est retourné à la droite du Père. Quant à la christologie d'en bas, elle part de la figure humaine de Jésus et débute soit par la considération générale de ce que signifie être une personne humaine, soit par la reconstitution du personnage historique de Jésus. Ce genre de pensée christologique procède de façon ascendante avec une réflexion sur l'union singulière de Jésus à Dieu durant sa vie terrestre. Christologie d'en bas, elle est caractérisée par l'accent qu'elle met sur l'humanité de Jésus Christ.

le berceau et la porte d'entrée[2]. D'où notre choix d'analyser les essais de christologie narrative entrepris par Moingt et Moltmann afin d'en évaluer l'apport respectif. Aujourd'hui, pour conjurer la sortie de la religion de notre monde et rendre le Christ pertinent, les voies de l'avenir nouveau de notre foi ne seront trouvées qu'en allant au-devant des aspirations de ce monde et qu'en revenant puiser à la source évangélique où tout avait commencé. Comment accéder à la connaissance de Jésus Christ et accueillir son message ? Il s'agit d'interpréter les récits en lien avec les événements que nous vivons en ce monde. Moingt et Moltmann dans leurs projets de christologie narrative défendent l'idée qu'un rapport constitutif existe entre christologie et récit. Ils montrent que l'identité de Jésus, problème central de christologie, est inséparable de l'itinéraire suivi par Jésus lui-même. Par conséquent, il convient de revenir à cet itinéraire pour en tirer une christologie et en dégager les interprétations qu'il propose.

Nous avons choisi de parler de l'identité de Jésus à partir de la démarche de christologie narrative, car nous espérons, si possible, apporter notre contribution à la question dont l'actualité est aujourd'hui encore incontestable. L'abondante littérature en tous genres est la preuve de cette actualité et de la complexité de la personne de Jésus de Nazareth. L'intérêt que présente l'approche de christologie narrative est d'opérer un retour aux sources afin qu'elles-mêmes en disent le sens. En effet, les disciples de Jésus ont reconnu en l'homme de Nazareth le Fils de Dieu, Messie et Sauveur. Moingt et Moltmann reconnaissent que le travail des évangélistes est emblématique, le (re)lire suscite des réécritures des christologies capables de répondre aux désirs d'autres temps et d'autres cultures.

Les recherches entreprises par chacun de ces théologiens sont aussi intéressantes dans la mesure où elles constituent une tentative de redire la pertinence de la foi au Christ et à son Dieu dans le contexte d'un monde sécularisé, de restaurer le croire des chrétiens en formulant, par la voie narrative, l'identité décisive du Christ. Le chemin de la christologie narrative consiste non pas à opposer christologie d'en haut et christologie d'en bas, mais à les intégrer dans une démarche globale qui vise à comprendre qui est Jésus Christ. L'identité narrative est celle dont les évangiles sont une relecture de ce qu'a dit, fait et été Jésus comme l'ont compris ses disciples[3].

---

[2] Voir A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus*, dans *Revue théologique de Louvain*, 30 (1999), p. 153-179, surtout p. 153-154. Voir également la suite de cet article : A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus*, dans *Revue théologique de Louvain*, 30 (2000), p. 336-356.

[3] Voir A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus*, p. 153.

2. Objet, hypothèse, cadre et limites du travail

Qui est Jésus de Nazareth et comment le dire ? Nous entreprenons une étude qui porte sur les œuvres christologiques de Moingt et Moltmann à partir principalement de deux ouvrages : *L'homme qui venait de Dieu* pour le premier et *Jésus, le messie de Dieu* pour le second[4]. En étudiant ces œuvres, nous voulons vérifier l'hypothèse selon laquelle la narrativité est capable de faire surgir un discours pertinent sur Jésus Christ et son Dieu. Du coup, c'est une relecture critique de ces deux œuvres christologiques que nous nous proposons de faire ici afin d'en évaluer la portée du point de vue de la christologie narrative. L'approche de la christologie narrative étant généralement présentée comme une alternative aux anciennes christologies d'en haut et d'en bas dans la recherche d'identification de Jésus Christ, le but est d'évaluer à la longue l'apport concret et les faiblesses des œuvres étudiées et par là les possibilités et limites éventuelles de la christologie narrative. Par ailleurs, il s'agit d'évaluer si la perspective qu'ouvre la christologie narrative, celle de dire l'identité de Jésus à partir de son histoire fondée sur les sources sans opposer les christologies anciennes d'en haut et d'en bas, a été honorée.

Jésus Christ ne pouvant être reconnu que progressivement en parcourant l'itinéraire que lui-même a suivi grâce à un mouvement de retour au récit évangélique et biblique, l'important est de fonder sur l'histoire racontée de Jésus la vraie connaissance de sa signification, à savoir que Dieu s'est révélé, a agi et a parlé en cet homme. Il ne s'agit pas de lire le récit du point de vue de l'incarnation pour y voir l'histoire du « devenir-Fils de Dieu de Jésus Christ », mais de le lire, à partir de l'humanité de Jésus, comme un récit qui raconte le dévoilement du « devenir-Fils de Dieu de l'homme Jésus de Nazareth ». La relecture critique que nous entreprenons ne vise cependant pas à reconstruire la christologie narrative qui n'est encore qu'un vaste chantier, mais projette d'évaluer la manière dont nos auteurs s'en sont servis et l'ont mise en œuvre pour avancer encore plus dans la connaissance de Jésus Christ.

Nous nous proposons non pas d'étudier toutes les œuvres christologiques de nos auteurs, mais de n'examiner principalement que la christologie contenue dans les deux ouvrages ci-dessus cités. Jésus Christ l'homme qui est Dieu et le Dieu qui est homme étant l'objet commun des recherches christologiques, pouvons-nous réconcilier l'image dogmatique et historique du Christ avec l'image évangélique de Jésus sans admettre en même temps que

[4] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* (coll. Cogitatio fidei, 176), Paris, Cerf, 1993 et J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, (coll. Cogitatio fidei, 171), trad. Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf, 1993.

l'unité de la christologie ne se ressent qu'au sein d'une pluralité des méthodes, Jésus demeurant encore aujourd'hui une personne complexe et énigmatique ?

3. Sources et méthode de travail

Les principales sources consultées pour l'élaboration de cette thèse sont variées. Elles sont constituées des deux ouvrages de base dont l'un est de Moingt et l'autre de Moltmann : *L'homme qui venait de Dieu* et *Jésus, le messie de Dieu*. Nous ne manquerons pas de mentionner dans cette liste des sources *La sainte Bible*. Un autre groupe de sources est constitué de divers écrits de nos auteurs qu'il s'agisse d'ouvrages ou d'articles[5]. Une autre catégorie des sources est constituée de différentes études disponibles consacrées à nos auteurs (à Moltmann principalement), d'ouvrages et articles d'intérêt général relatifs à la théologie, à la christologie narrative.

Prenant en compte la complexité du thème de notre étude et le fait qu'elle porte sur deux théologiens, nous avons choisi la méthode analytique et comparative. À terme elle nous permettra de relire de manière critique les christologies de Moingt et Moltmann, et d'ouvrir de nouvelles perspectives de recherches. Comme nous l'avons déjà indiqué, le présupposé que nous nous appliquerons à vérifier consiste à soutenir qu'un rapport étroit existe entre christologie et récit où elle se donne à lire. Il s'agit de montrer qu'une véritable christologie présuppose un retour aux récits évangéliques pour écouter l'histoire de Jésus Christ qui y est racontée, car les récits, en répondant à la question fondamentale « qui est Jésus ? », dictent le chemin de cette identité et invitent à une reconnaissance progressive de Jésus en parcourant l'itinéraire que lui-même a suivi et qu'il a fait suivre à ses disciples pour que ceux-ci reconnaissent en lui le vrai Dieu et l'homme véritable.

4. Plan du travail

Les *Essais de christologie narrative chez Joseph Moingt et Jürgen Moltmann*, tel est le titre choisi pour notre thèse. Celle-ci est constituée de trois parties : la première divisée en quatre chapitre, porte sur la christologie de Moingt ; la deuxième, divisée elle aussi en quatre chapitres, traite de la christologie de Moltmann ; la troisième, comportant deux chapitres, est une partie de synthèse à partir de deux premières. La première partie consacrée à Moingt,

[5] Toutes les informations sur ces livres et articles sont données dans la bibliographie à la fin de notre thèse.

retrace, dans le premier chapitre l'itinéraire théologique de cet auteur. Nous découvrirons aussi comment s'est constituée l'histoire du discours chrétien et pourquoi la réflexion sur la personne du Christ doit partir directement des évangiles.

Dans le deuxième chapitre sur la christologie traditionnelle, il sera question de voir comment notre auteur se positionne devant cette christologie et de montrer pour quelle raison il insiste sur la nécessité d'une relecture de la christologie traditionnelle. Il s'agit de déconstruire la christologie traditionnelle, celle du Verbe incarné, en vue de reconstruire la christologie à partir des récits évangéliques, sa source principale. Il conseille vivement de revenir au Jésus des évangiles pour en faire la base de toute christologie. Le troisième chapitre parle de l'événement pascal de la mort et de la résurrection de Jésus. Cet événement constitue le site originel de la christologie et de la foi au Christ. Non seulement la résurrection est le fondement de la christologie, elle est, comme le croit Moingt, un événement de révélation et la clé de compréhension de l'histoire et de l'avenir de cet homme.

Le quatrième chapitre évalue la christologie de Moingt. Nous y discutons la pertinence de son projet christologique, mais aussi les limites de son approche. La difficulté de tenir une christologie narrative enracinée dans les évangiles et la totalité du donné traditionnel de la foi est perceptible dans la proposition christologique de Moingt, étant donné qu'il a opté pour la christologie d'en bas, l'opposant fréquemment à la christologie d'en haut.

La deuxième partie de la thèse, sur Moltmann, est elle aussi constituée de quatre chapitres. Dans le premier chapitre de cette partie, qui est le cinquième de l'ensemble du travail, nous tenterons de faire une description succincte du cheminement et de la pensée théologique de Moltmann pour aider à mieux intégrer la suite. Avec ce chapitre, nous tenterons de comprendre pourquoi la christologie de Moltmann est une christologie en devenir ; une christologie qui chemine dans l'histoire et qui interprète le chemin parcouru par Jésus dans la perspective de l'eschatologie.

Le sixième chapitre donne l'avis de Moltmann sur les christologies traditionnelles d'en haut et d'en bas. Le Christ ne pouvant être compris que progressivement, ces christologies ne disent pas tout sur lui. Dans le cadre d'une christologie eschatologique, ces anciennes christologies d'en haut et d'en bas ne sont pas à rejeter, mais à dépasser en les intégrant dans un ensemble plus grand qui prend en compte la totalité de la vie de Jésus et toute l'histoire de Dieu avec son peuple.

Le septième chapitre étudie l'événement eschatologique de la résurrection du Crucifié. Celle-ci est pour notre auteur le symbole eschatologique à travers lequel l'avenir de la résurrection de tous et la vie éternelle, la destruction de la mort et la création nouvelle, ont

déjà commencé. Point de départ d'un monde nouveau, la résurrection est un acte trinitaire qui fait de Jésus Christ, le premier de la création nouvelle et le terme d'un projet de Dieu. Le huitième chapitre, est une évaluation de la christologie de Moltmann en vue de faire ressortir son apport ainsi que ses limites.

Dans la troisième partie nous cherchons à discerner la manière dont nos auteurs comprennent l'articulation, en Jésus de Nazareth, du divin et de l'humain afin d'élaborer des christologies capables d'avoir du sens pour nos contemporains. Derrière le titre de cette partie se cache la question de la pertinence de la narrativité en christologie. Dans le neuvième chapitre, sur la considération de l'histoire racontée de Jésus comme nouveau paradigme christologique, nous y apprendrons comment l'accès à l'identité de Jésus nécessite, en opérant un retour à l'Écriture, de changer de langage et de se mettre à l'écoute du monde. Le dixième chapitre sur le Jésus des récits évangéliques cache une question, celle de savoir quel Jésus ils donnent-ils à voir. S'il est possible de venir à Jésus à partir des vues des christologies d'en haut ou d'en bas, n'est-il pas plus aisé et logique de l'appréhender en partant de l'articulation de Jésus pré-pascal et post-pascal ?

5. Difficultés

Ce travail a rencontré des difficultés et présente des limites. Comparer plusieurs auteurs peut s'avérer une tâche complexe. Celle-ci l'est encore plus dans la mesure où Moingt et Moltmann sont l'un catholique et l'autre protestant réformé, du coup leur rapport à l'Écriture et à la tradition de l'Église n'est pas le même. Une difficulté d'évaluation de leurs œuvres va se faire sentir en ce sens que, au moment où elles étaient écrites, la théorie d'une christologie de forme narrative n'était pas encore élaborée. Les deux nous ramènent à l'Écriture, chacun tente de proposer une théologie basées sur une christologie plus proche de la Bible et conforme au sens de l'histoire. Moingt part de la question ontologique, celle que Jésus pose à ses disciples sur son identité et interroge toute l'histoire de Jésus à partir de sa résurrection. Moltmann quant à lui, part de la question fonctionnelle de Jean-Baptiste à Jésus sur celui qui doit venir et inscrit l'histoire de Jésus dans l'ensemble de l'histoire des promesses entre Dieu et son peuple. La résurrection de Jésus joue aussi un rôle déterminant, mais reste une étape dans sa vie qui va de la naissance à la mort-résurrection en passant par son ministère public.

Malgré une affinité certaine entre les deux ouvrages étudiés, *L'homme qui venait de Dieu* n'a pas cité une seule fois *Jésus, le messie de Dieu* ni sa version originale *Der Weg Jesu*

Christi parue dès 1989. Une autre difficulté et non des moindres, c'est que hormis les quelques chroniques et recensions, il n'existe quasiment pas d'autres études sur ces œuvres surtout en ce qui concerne *L'homme qui venait de Dieu*. Qu'à cela ne tienne car il s'agit d'une opportunité qui s'offre à nous d'en être pionnier et en espérant que d'autres études suivront.

PREMIÈRE PARTIE

POUR VOUS QUI SUIS-JE ? LA THÉOLOGIE DU RÉCIT DE JOSEPH MOINGT

Cette partie de quatre chapitres est consacrée à l'analyse de la christologie de Joseph Moingt. Réfléchissant à la question de Jésus à ses disciples, Moingt tente de proposer sa contribution à la diction de l'identité de Jésus sur base de son histoire racontée dans les récits évangéliques. Le constat est que l'Église primitive, après avoir proclamé la résurrection du Christ, a vite fait de revenir à la figure historique de Jésus et au souvenir du crucifié. L'effectuation de ce retour à l'histoire racontée de Jésus donne à cette histoire une portée théologique qui fait d'elle un nouveau paradigme pour une christologie responsable. Pour éviter de perdre une partie de son propre fondement, la christologie s'engage sur le terrain des récits évangéliques.

Comment comprendre cette pertinence de l'historique pour le théologique, pour le cas de Jésus, comme y invite Moingt ? Nous parlerons successivement de l'itinéraire théologique de Moingt (1er chapitre), Joseph Moingt et la christologie traditionnelle (2e chapitre), la place centrale de la résurrection en christologie (3e chapitre) et de l'intérêt et limites de la christologie de Moingt (4e chapitre).

Chapitre 1. L'itinéraire théologique de l'auteur

Le père Joseph Moingt est depuis plus d'un demi-siècle habité par une même passion : la quête de Dieu. Il s'était fixé pour tâche de repenser la foi chrétienne dans un monde sécularisé et emporté par le progrès de la science. Cette quête se poursuit encore aujourd'hui et il a déjà engrangé les fruits des recherches sur divers plans notamment théologique, anthropologique et philosophique. Son itinéraire théologique a connu un temps de rupture entre deux périodes somme toutes fécondes. Ce que nous allons essayer de montrer dans les sections qui suivent en parlant du chemin du premier Moingt, de l'advenue du second Moingt et de son œuvre christologique à partir de l'année 1993[6].

1.1. Le chemin du « premier Moingt »

Joseph Moingt[7] est entré dans la Compagnie de Jésus en 1938, mais sa formation a été vite perturbée par la guerre ainsi que par cinq années passées dans les camps de prisonniers. Arrivé après la guerre à Lyon-Fourvière (1948) comme étudiant en théologie, il y est resté trois ans. Pendant ce temps une option théologique claire l'habite déjà et motive ses recherches : il se soucie de l'étude des Pères de l'Église. Des événements[8] importants survenus à l'époque peuvent avoir été déterminants dans ce choix. Car, c'est à partir de ce moment qu'il a commencé à étudier les Pères et a préparé son mémoire sur Clément d'Alexandrie. Le projet du père de Lubac de publier ce mémoire dans la revue *Recherches de science religieuse* dont il était directeur ne fut réalisé que par son successeur à la tête de celle-ci, le père Leclerc. Le mémoire fut publié sous le titre « La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie »[9]. L'option patristique de Moingt se confirme avec la préparation pendant trois ans, soit de 1952 à 1955, de sa future grande thèse. Celle-ci a porté sur la théologie trinitaire de Tertullien et a été publiée en 1966[10].

---

[6] 1993 est l'année de la parution de *L'homme qui venait de Dieu*, ouvrage que nous étudions.

[7] Nous devons l'essentiel de cette partie à une présentation de l'auteur élaborée par Bernard Sesboüé dans un ouvrage récent. Voir B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e^ siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, éd. Desclée de Brouwer, 2007.

[8] Moingt « a vécu la période de la crise à Fourvière, la mise à l'écart des quatre professeurs et la parution de l'encyclique *Humani generis* » ; B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e^ siècle et l'avenir de la foi*, p. 38.

[9] Voir J. MOINGT, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie (I, II, III)*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 37, n° 2, 3 et 4 (1950), p. 195-251, 398-421 et 536-564. Dans la même revue et l'année suivante encore J. MOINGT, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie* (IV), dans *Recherches de Science Religieuses*, t. 38/4 (1951), p. 82-118.

[10] Voir J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien. T. 1. Histoire, Doctrine et Méthodes ; t. 2. Substantialité et individualité ; t. 3. Unité et Processions*, (coll. Théologie, 68-70), Paris, éd. Aubier, 1966, 1091 pages. Thèse écrite à l'Institut Catholique de Paris, sous la direction du futur cardinal Jean Daniélou.

Nommé professeur de théologie dogmatique, il revient à Lyon-Fourvière pour y assurer successivement les cours sur la *Trinité*, la *Pénitence* et l'*Incarnation*. Sa formation s'est surtout faite à partir de la lecture des Pères et a fini par déboucher sur une tâche proprement dogmatique. L'objectif poursuivi dans son enseignement consistait à « revenir aux sources de la théologie en étudiant les Pères dans le texte et en accumulant à leur sujet d'innombrables analyses. Plus encore que ses prédécesseurs, il voulait donner du discours chrétien (…) une lecture spéculative. Ces analyses devenaient la trame de son enseignement en dogmatique »[11].

L'ambition spéculative et systématique habitait Moingt dans tous ses enseignements. Son objectif avoué était de rendre compte de la logique du développement du dogme. Il entendait montrer par là comment le langage de la foi s'était constitué passant de l'Ecriture, de la foi primitive, celle des apôtres -récapitulée dans le texte initial du Credo- aux formulations de la foi actuelle. S'expliquant lui-même sur son itinéraire il a dit : « ayant donc étudié avec grande minutie, avec ferveur aussi, non seulement les actes des conciles 'christologiques', mais plus encore tous les textes des Pères de l'Eglise et écrivains ecclésiastiques, grecs et latins, qui avaient élaboré la doctrine, combattu les 'hérétiques', participé à ces conciles, expliqué leurs définitions, du II^{e} au VII^{e} siècle, et également les auteurs scolastiques qui, de Boèce à Thomas d'Aquin et au-delà, ont ajouté à ces définitions des explications conceptuelles, des développements philosophiques, et ont reconstruit l'objet du dogme de façon théorique et systématique, je faisais mon cours sous la forme (inspirée de Hegel !) d'une 'logique de l'histoire' du dogme propre à procurer une intelligence de la foi pour aujourd'hui »[12].

C'est sur la question du développement du dogme qu'ont été construits ses cours. Il entendait démontrer ou prouver comment une affirmation doctrinale de l'Église d'aujourd'hui appartenait à la foi primitive des apôtres. Moingt ambitionnait de montrer que l'étude des Pères était riche d'intuition et féconde dans la mesure où ceux-ci faisaient partie d'un tout et étaient capables d'entretenir le dialogue avec tous les âges de la réflexion chrétienne. Tout en ne voulant pas sortir du cadre d'un enseignement de type très classique[13], le « contenu de ses cours était constitué par un ample exposé du développement de chaque grand dogme, tel que celui-ci s'est effectué au cours de l'histoire sur le fondement du témoignage des Ecritures. Il

[11] B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^{e} siècle et l'avenir de la foi*, p. 39.
[12] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 7-8.
[13] L'enseignement à l'époque se divisait en deux parties. La première traitait du *Verbe incarné* et s'attachait essentiellement au mode d'union de la divinité à l'humanité de Jésus. La seconde concernait la *rédemption* et explicitait les modalités selon lesquelles la mort du Christ déployait ses effets de salut dans l'histoire. L'essentiel du travail, dans les deux cas, consistait à rendre compte des apports de la tradition, considérée généralement comme le développement harmonieux d'une doctrine s'enrichissant de siècle en siècle ; voir B. REY, *L'homme qui venait de Dieu. Notices bibliographiques*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 78 (1994), p. 181.

s'agissait de parcourir le lent et long passage de la foi originelle, de la foi des apôtres et du Credo dans ses expressions théologiques et techniques »[14].

C'était une manière de faire qui n'arrêtait pas d'émerveiller ses étudiants étant donné qu'elle apparaissait à leurs yeux comme une nouveauté qui, au niveau de la méthode, faisait de la théologie quelque chose de concret. Ainsi, comme s'exprime Sesboüé, « la méthode se donnait comme but de proposer une histoire intelligente et intelligible de la foi. Elle montrait comment les générations successives des croyants avaient lu l'Écriture et avaient compris le lien interne qui va de l'Ancien au Nouveau Testament. (…), la tradition et le magistère s'interpénétraient de manière vivante... Cet enseignement était celui d'un véritable maître et fondé sur une érudition prodigieuse, une lecture de première main des œuvres patristiques »[15] qu'il a semblé bien maitriser après une étude menée avec grande minutie.

Moingt s'inspirait de la méthode dialectique de Hegel[16] tout en veillant à donner à ses cours un contenu original et authentiquement chrétien comme l'exigeait l'enseignement de l'époque. Le modèle hégélien a d'ailleurs inspiré nombreux autres théologiens. Par des démonstrations rigoureuses Moingt faisait une lecture délibérément spéculative de la tradition avec un grand esprit d'ouverture et d'initiative, il montrait comment le langage de la foi se mettait en place et se constituait au fur et à mesure dans la succession du temps[17]. L'étude des Pères a été d'un grand apport en ce sens que ceux-ci ne constituaient pas un domaine clos sur lui-même, mais, comme nous l'avons déjà dit, s'intégrait dans un tout. La lecture spéculative de la tradition se faisait de telle manière que le corps de la thèse était constitué d'une argumentation patristique développée sur le point en question[18].

À cette époque la nouveauté de l'enseignement de Moingt portait non sur le fond -qui devait par ailleurs rester très classique-, mais sur la façon de l'aborder, sur le procédé méthodologique. À Lyon-Fourvière, après avoir enseigné le cours sur la *Trinité,* Moingt s'est vu attribuer un nouveau cours dont l'intitulé n'était autre que le *Traité du Verbe incarné,* c'est-à-dire le cours de *Christologie*. L'objet de ce traité consistait en un commentaire et en une justification de l'enseignement de l'Église, il se résumait dans « le commentaire de la

[14] B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi*, p. 40.
[15] B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi,* p. 42-43.
[16] Voir G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, éd. Aubier, 1991. C'est à Hegel que revient le mérite d'avoir restitué à la raison sa dimension historique, lui permettant de reconnaître l'expression religieuse comme son propre contenu et un moment de sa propre histoire.
[17] Voir B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi,* p. 42.
[18] Sesboüé a bien expliqué cette démarche méthodologique : « l'énoncé de chaque *thèse*, dont le professeur gardait le genre littéraire classique, était daté et repris de l'affirmation majeure d'un Père de l'Église ou d'un concile. Il représentait un 'moment' historique concret de ce développement… L'Eglise devait alors trouver le moyen de répondre à la difficulté : elle le faisait par le travail des Pères relisant inlassablement l'Écriture et se portant de plus en plus sur le terrain de la réflexion rationnelle qui lui était imposée par la philosophie…. Cette interprétation dialectique de la progression des énoncés de la foi était extrêmement intelligente» ; B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi,* p. 41.

formule dogmatique : 'le Christ est une seule personne en deux natures' »[19]. C'est sur cette définition dogmatique du concile œcuménique de Chalcédoine (451) que portait tout l'enseignement christologique de l'époque.

Le traité du Verbe incarné n'avait pour ambition de parler ni de la résurrection du Christ ni de sa mort rédemptrice ni de son histoire. Il ne cherchait pas non plus à prouver soit la divinité, soit la filiation éternelle du Christ. Le théologien recourait à l'Écriture tout simplement « pour y puiser quelques arguments à l'appui de ses 'thèses' ; son domaine réservé était la tradition de l'Église, l'histoire du dogme, les enseignements du magistère, la doctrine des auteurs scolastiques, tout particulièrement du docteur commun, saint Thomas d'Aquin, et les explications théoriques apportées par les théologiens contemporains 'autorisés' »[20]. Puisque le contenu du cours était bien déterminé, le professeur de christologie se contentait de dispenser fidèlement son enseignement suivant cette ligne déjà tracée. C'est dans cette situation que le premier Moingt évoluera.

Ayant envisagé de rédiger une dogmatique sur la base des différents cours donnés à Lyon-Fourvière, et ainsi de ponctuer les résultats de cette première période, il ne put le faire. Il renonçait à ce projet estimant non satisfaisante la manière de rendre compte d'une tradition en restant enfermé dans la seule « tradition catholique ». Il redoutait par là l'unilatéralité d'un point de vue sans l'ouvrir à une confrontation avec d'autres regards. Son passage de Lyon à Paris en 1968 et un changement dans son statut d'enseignant le conduisirent aussi à un changement de perspective. Et c'est l'avènement du second Moingt.

1.2. L'advenue du second Moingt

À Paris Joseph Moingt enseigne à l'institut catholique et y fait l'expérience d'un nouveau rapport de la théologie à la philosophie, d'une ouverture de la théologie aux sciences humaines et d'une attention à porter aux grandes dogmatiques non catholiques. La nouvelle question qui l'habite porte désormais sur « la manière de rendre compte d'une tradition, en général et particulièrement dans le domaine de la foi »[21]. Une nouvelle œuvre va progressivement voir le jour. Le changement de lieu, de statut de son enseignement et la direction de 1968 à 1997 de la revue *Recherches de science religieuse* -avec notamment le lancement d'une série de colloques sur des questions brûlantes de la théologie- lui ont permis

[19] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 7.
[20] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 7.
[21] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 8.

cette ouverture d'esprit, cette évolution et cet enrichissement. Moingt s'inscrit dans un nouveau chemin qui est celui-là même de l'histoire de la théologie contemporaine.

En effet, entre le premier et le second Moingt on peut observer une rupture qui n'était que le « reflet de la rupture survenue dans le discours théologique »[22] même surtout à partir de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Il s'agira de substituer la « christologie » aux anciens traités du « Verbe incarné » et de rendre compte de l'effort théologique qui veut répondre autrement que par une réinterprétation scolastique ou néo-scolastique de la théologie dite traditionnelle aux difficultés soulevées depuis l'époque de la crise moderniste. La nécessité d'un nouveau mode d'approche du mystère chrétien se fait de plus en plus urgente. Il faudra faire écho aux manières de penser que le développement de l'histoire, de l'exégèse, des sciences et des courants philosophiques récents a engendré. Vatican II entérine cette ouverture et demande à l'Église d'entretenir une étroite solidarité avec le monde d'aujourd'hui tant sur le plan théologique que pastoral[23]. Le concile invite aussi les théologiens à « changer de langage, à se tenir plus près de l'Évangile, à parler pour les 'simples fidèles', à se mettre à l'écoute du monde incroyant »[24].

Pour Vatican II l'Église a l'obligation d'interpréter les signes des temps, autrement dit elle a « sans cesse, le devoir de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte que, d'une manière adaptée à chaque génération, elle puisse répondre aux questions permanentes des hommes sur le sens de la vie présente et de la vie future, et sur leurs relations réciproques… Le genre humain vit aujourd'hui un âge nouveau de son histoire, caractérisé par des changements profonds et rapides qui s'étendent peu à peu à l'ensemble du globe»[25]. Sans qu'il ne perde sa valeur transcendante, le message évangélique a besoin d'être sans cesse actualisé et doit rester lié à l'histoire. L'histoire devient le lieu incontournable de médiation pour permettre d'articuler le discours théologique à la modernité. Désormais la théologie va être conduite à s'interpréter dans son histoire dans la mesure où le discours théologique a une histoire et, plus encore, dans la mesure où son objet, entendu la révélation qui culmine dans la figure de l'homme Jésus, ne peut être perçu à son tour que comme un processus historique.

---

[22] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 10.
[23] Voir *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps « Gaudium et spes »*, dans *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latin, tables biblique et analytiques et index des sources*, Paris, éd. du Centurion, 1967, p. 207-348. Vatican II invite fermement toute théologie à faire de l'étude du « Livre saint » son « âme » ; voir *Dei Verbum*, n. 4.
[24] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 9.
[25] *Vatican II. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*, n° 4, p. 212.

Il est important, dans le domaine de la foi, de prendre en compte son historicité. « Il ne s'agit pas seulement de comprendre la théologie dans son histoire, mais d'évaluer en quoi le fait que la révélation a lieu dans l'histoire retentit sur la conception même que la théologie peut se faire de Dieu, à la fois dans sa relation avec le créé et dans sa propre vie immanente »[26]. La foi a donc besoin d'être confrontée avec la culture sécularisée et doit pour cela donner une place prépondérante au thème de l'historicité et de l'histoire. C'est ici que semble être situé le lieu de convergence des questions que se posent les hommes d'aujourd'hui et des réponses que des théologiens pourraient éventuellement leur apporter.

Le second Moingt s'inscrit volontiers dans cette nouvelle dynamique estimant que le renouvellement de la théologie passe par là. Il en parle en termes de découvertes et d'évolutions. Il dit en outre : « enfermé dans la tradition de l'Église catholique, je n'avais pas appris que la mise à distance est la condition première d'une écriture de l'histoire. Je n'avais pas non plus suivi d'assez près, pour le même motif, l'évolution culturelle récente, en philosophie, surtout en sciences de l'homme, mais aussi en théologie, notamment non catholique, qui m'aurait permis de prendre cette distance et de questionner autrement la tradition »[27]. Il s'est rendu compte que les conditions de la foi aujourd'hui poussaient à reconsidérer la tradition et à aller directement à l'Évangile pour y chercher les réponses aux questions. Il y a dans ce texte tout un programme à respecter pour accéder aux nouveaux besoins de la réflexion théologique. Rendre compte de la tradition, dans ce nouveau contexte, oblige à sortir de tout « enfermement mortifère » dans la tradition catholique, prendre distance par rapport à celle-ci pour l'interroger autrement. Au-delà de la tradition il y a l'Évangile, lieu d'où peut provenir la réponse aux multiples questions des croyants.

Dans ce sens l'objectif de la théologie ne devait plus rester le même, car plutôt que de commenter et de justifier l'enseignement de l'Église, l'élargissement des regards au-delà de la tradition, appelée à devenir une réalité dynamique et non figée, conduira à « rendre compte de la foi au Christ par-devant la rationalité critique de notre temps »[28]. Ceci veut dire que, puisque le thème de la recherche théologique appartient à une tradition toujours vivante et

---

[26] A. DARTIGUES, *L'histoire comme lieu théologique de la modernité. Effet de modernité dans la théologie des années soixante aux années quatre-vingts*, dans P. GISEL et P. EVRARD (dir.), *La théologie en postmodernité. Actes du 3e cycle de théologie systématique des Faculté de théologie Suisse romande*, (coll. Lieux théologiques, 29), Genève, éd. Labor et Fides, 1996, p. 112.

[27] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 8.

[28] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 9. Dans le même sens, concernant le caractère interprétatif des formulations dogmatiques, Claude Geffré dit : « il faut renoncer à l'illusion d'une vérité-adhésion ou d'une vérité-adéquation qui supposerait un objet immuable et un sujet connaissant invariant… La vérité chrétienne n'est donc pas un noyau invariant qui se transmettait de siècle en siècle sous la forme d'un dépôt figé. Elle est un advenir permanent livré au risque de l'histoire et de la liberté interprétative de l'Église sous la mouvance de l'Esprit » ; C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, (coll. CFI, 120), Paris, éd. du Cerf, 1983, p. 87.

toujours en train de se former, cette recherche s'appliquera à ce thème en relisant toute la tradition qui le porte et en prenant en compte le développement culturel, anthropologique et scientifique du monde d'aujourd'hui. Plus concrètement, pour l'actualisation d'un thème théologique dans son expression, il convient de savoir la raison qui a poussé à en venir à une telle expression, de se demander « ce qu'elle cherchait à mettre en valeur, mais au prix de quels déplacements et de quels oublis, et si ce thème ne serait pas aujourd'hui mieux compris en étant rattaché à des racines patristiques et scripturaires plus anciennes, elles-mêmes analysées à l'aide des nouvelles méthodes de l'exégèse et de l'historiographie »[29].

C'est à Paris que Moingt commence à enseigner la christologie au sens dit moderne. Un nouveau débat a vu le jour grâce aux apports des études scientifiquement menées sur l'histoire de Jésus. Dès le XIX[e] siècle un constat d'écart a été fait entre, d'une part, ce que la science historique et la prédication des apôtres affirment, et d'autre part, ce que le dogme en a déduit. Ce débat se déroule selon les propres mots de Moingt « sous l'horizon culturel de l'éclipse de la croyance en Dieu ». La recherche christologique, pour être bien menée, était appelée à s'orienter dans cette direction de façon à mesurer cet écart et à pénétrer à fond ce déclin. Ce qui obligeait de « se tenir au courant des questions d'exégèse qui alimentaient ce débat, et des productions théologiques récentes, notamment protestantes et allemandes qui cherchaient de nouveaux langages pour parler du Christ sur fond d'athéisme »[30].

À cet égard, le développement des sciences historiques, pour le cas qui nous concerne, celui de la christologie, a conduit les théologiens désireux d'en tenir compte à revoir la présentation systématique classique du thème de l'incarnation. Étant donné que la vérité de Jésus s'exprime dans le récit de son histoire, on n'a plus besoin de poser le concept de Verbe incarné pour la compréhension de ce récit. Lorsqu'apparaît au XIX[e] siècle le nom de *christologie,* en remplacement des traités classiques de *Verbo incarnato,* celui-ci devient le signe d'une réelle « 'déconstruction', qui n'est pas une destruction, mais une reconstruction -, il est vrai, de fond en comble : la christologie nouvelle ne partira plus 'd'en haut', du présupposé de la génération éternelle du Verbe, mais 'd'en bas', de l'histoire de Jésus de Nazareth »[31]. Comme cette histoire est consignée dans l'Évangile et non dans la tradition de l'Église, c'est de celui-ci qu'il faudra désormais partir pour dire qui est Jésus.

---

[29] A. DARTIGUES, *L'histoire comme lieu théologique de la modernité*, p. 120.
[30] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 9.
[31] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 223-224. Moingt utilise le terme « déconstruction » qu'il emprunte à Paul Ricœur, qui emploie « ce mot dans sa préface au *Jésus* de Bultmann pour caractériser la 'démytologisation' entreprise par ce dernier comme le type d'herméneutique propre 'à un âge postcritique de la foi', qui ne consiste plus à édifier un sens spirituel, mais à déstructurer la lettre, comme 'un forage sous le sens littéral lui-même' » ; R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, trad. S. DURAND-GASSELIN, et collab., Paris, éd. Payot, 1968, p. 17, Préface de P. Ricœur. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 223, note 2.

Moingt évoque les difficultés à rendre effectif ce nouvel apprentissage afin de mener à terme la publication d'une christologie. Puisqu'il ne doit plus ni croire ni parler du Christ en recevant simplement la tradition de l'Église, la plus grande difficulté ne consistait pas, selon lui, à vouloir rendre raison de la foi à l'Évangile, mais à rendre compte de cette foi au regard des enseignements du dogme. C'est pour cette raison qu'il a attendu plusieurs années avant de mettre ses idées au clair et entreprendre la publication d'une christologie capable de tenir compte du changement de la langue, de la problématique et même de l'arrière-plan culturel. Puisqu'on ne peut plus parler du Christ de la même façon qu'il y a un demi-siècle, il faut, selon Moingt, chercher de nouveaux langages pour le dire sur « fond d'athéisme » ; il faut « avoir appris à douter pour faire de la bonne théologie » ; il faut, pour l'annoncer à notre monde, tenir compte des grands changements culturels survenus ; il faut parler de lui dans l'horizon de la mort de Dieu, car, aujourd'hui, la foi la plus affermie ne peut éviter de se poser la question : où donc est Dieu[32] ?

Sans oublier le passé, Moingt est très conscient qu'il ne suffit pas de répéter ni même de commenter la christologie traditionnelle, et qu'il ne suffit plus de dire que le Christ est une personne en deux natures. La conception qu'il donne de la vérité est que celle-ci n'est pas assimilable à un dépôt sacré qui serait transmissible comme un simple héritage. Il renonce à répéter des vérités toutes faites et pense que l'homme se trouve toujours dans la situation d'avoir à chercher la vérité, et qu'il lui faut pour cela accepter de mettre les croyances reçues à l'épreuve des interrogations, des expériences et des découvertes de chaque époque. Il est important que le théologien commence par mettre, le premier, sa foi en question, c'est-à-dire par douter. Le Dieu de la Bible reste toujours à découvrir, le texte des Écritures, bien qu'il soit matériellement le même, est chaque fois lu à partir du présent dans l'histoire de l'humanité et dans le vécu de chaque personne.

Le remarquable travail de synthèse de 725 pages, portant sur Jésus-Christ et qui s'intitule *L'homme qui venait de Dieu*, tente de prendre en compte tous ces défis et prétend être un essai de théologie narrative. Dans cet essai l'auteur renonce à vouloir expliquer Dieu en partant des dogmes. Il y tente plutôt une démarche nouvelle qui veut retrouver à partir du Nouveau Testament une christologie primitive, celle qui a précédé les formulations des conciles de Nicée et Chalcédoine. Il fait une christologie qui ne connaît pas une préexistence éternelle du Christ au sens d'une génération intradivine qui aurait eu lieu avant tous les siècles. Pour lui,

[32] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 10s.

on peut reconnaître en Jésus le Fils éternel du Père mais à condition qu'on dise qu'il le serait devenu en tant qu'il incarnait le destin d'amour de Dieu.

Pour éclairer sa réflexion sur Dieu, sur la personne de Jésus et sur la place que prendra le Christ dans la foi de l'Église, Moingt s'en remet d'abord à l'histoire. Il considère que Dieu ne peut être cherché que sur les chemins des hommes, en scrutant la Bible ainsi que les récits évangéliques, en interrogeant les textes fondateurs du christianisme et la tradition chrétienne. C'est en cela qu'il demande de « rejoindre la foi de l'Église, mais par le chemin de l'histoire qui a conduit Jésus à la mort et à la résurrection »[33]. L'œuvre christologique de Moingt est d'une richesse inestimable et nécessite d'être étudiée en profondeur. Notre étude sera centrée sur *l'homme qui venait de Dieu*, mais cela n'empêche pas de faire une brève présentation de l'ensemble de l'œuvre, celle inaugurée en 1993 et qui s'étale sur un peu plus de dix ans.

1.3. L'œuvre christologique de Moingt à partir de 1993

En plus de *L'homme qui venait de Dieu*, premier volume de l'œuvre « christologique », trois autres volumes forment un ensemble sous le titre de *Dieu qui vient à l'homme*[34]. L'ampleur et l'unité du projet ne sont pas moins complexes et, dès le début de cette aventure intellectuelle, Moingt avait pris conscience des changements qui s'imposaient dans l'approche de la foi chrétienne[35]. Pour lui il y a une exigence de méthode à observer. Dans *L'homme qui venait de Dieu*, il commence par appliquer cette méthode à Jésus de Nazareth dont il faut découvrir l'identité en allant par des nouveaux chemins. L'objectif poursuivi est de reconstituer l'identité de Jésus sur la base d'un retour aux seuls récits évangéliques. Pour lui, dans le contexte de la culture occidentale contemporaine, on ne pourra retrouver la trace de Dieu, perdue depuis longtemps, qu'en se mettant sur les pas de l'homme de Nazareth. Jésus seul peut révéler Dieu, et non une méditation métaphysique quelle qu'elle soit.

---

[33] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.

[34] Ces trois volumes sont les suivants :

- J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I. Du deuil au dévoilement*, (coll. CFI, 222), Paris, éd. du Cerf, 2002.
- J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II. De l'apparition à la naissance de Dieu. 1. Apparition*, (coll. CFI, 245), Paris, éd. du Cerf, 2005.
- J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T.II. De l'apparition à la naissance de Dieu. 2. Naissance*, (coll. CFI, 257), Paris, éd. du Cerf, 2007, de 469-1206 p. Ce dernier volume est étroitement lié au précédent. Ce qu'entend souligner le fait de la pagination continue. C'est un seul chapitre, le quatrième, et couvre plus de 700 pages.

[35] Il dit : « il faut avoir appris à douter pour faire de la bonne théologie, j'entends vraiment croyante… L'objectif de la théologie ne pouvait plus être simplement de commenter et de justifier l'enseignement de l'Église, c'était plutôt fondamentalement de rendre compte de la foi au Christ par devant la rationalité critique de notre temps » ; J. MOINGT, L'homme qui venait de Dieu, p. 8-9.

1.3.1. *Dieu qui vient à l'homme*

En présentant le projet de *Dieu qui vient à l'homme*, Moingt veut garder la même perspective, il s'agit de se situer en continuité par rapport à *L'homme qui venait de Dieu*. Toutefois, dans *Dieu qui vient à l'homme,* c'est la question de Dieu qui constituera l'objet des recherches. Nous noterons cependant, qu'à la différence de *L'homme qui venait de Dieu*, qui partait de l'homme Jésus et de la problématique contemporaine dans une perspective de théologie fondamentale et qui visait à poser les fondements d'une réflexion proprement dogmatique sur Dieu et sa révélation en Jésus Christ, *Dieu qui vient à l'homme* prend son départ du point de vue de Dieu et du déploiement de son mystère dans la « chair du monde »[36]. C'est une tentative qui consiste à penser jusqu'au bout l'historicité de la révélation chrétienne et cette nouvelle matière est traitée en trois volumes.

1.3.1.1. *Du deuil au dévoilement de Dieu*

Le premier tome de la série est intitulé *Du deuil au dévoilement de Dieu*. Ce volume est constitué de deux chapitres : « le deuil de Dieu » et « dévoilement de Dieu dans le corps du Christ », tandis que deux autres volumes couvriront à leur tour deux chapitres. De prime abord l'auteur pose une question cruciale, celle de son problème avec Dieu. Comment rendre compte de sa foi en termes de savoir ou de connaissance raisonnée ? Ici Moingt veut faire de la théologie « comme il en est de tout ce que nous affirmons avec certitude, sur la base de l'expérience ou de raisonnement ou, de préférence, des deux à la fois, quand cela est possible… Répondre de ma foi par-devant le discernement critique de la raison »[37]. Il s'agit d'apporter quelque chose à la réflexion contemporaine sur le rapport de Dieu à l'histoire.

Moingt situe le problème avec Dieu dans la tentative de rendre la foi rationnelle, c'est-à-dire de l'exprimer dans un discours qui pourrait être universellement communicable et d'en indiquer les motifs. Ceci ne veut pas dire que l'on s'attende à recevoir des preuves rationnelles de Dieu. Le Dieu dont il est question est celui qui se révèle dans l'histoire et qu'on ne peut comprendre autrement que par le chemin de l'histoire. « … on ne le trouve pas à la façon d'un objet dont on constate le lieu ou le non-lieu ; on le rencontre à la façon d'un interlocuteur historique de l'homme dont on éprouve la présence ou l'absence. Présent ou

[36] L'expression « chair du monde » est empruntée au philosophe M. Merleau-Ponty qui en fait une orientation caractéristique de sa pensée. Voir à cet effet J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II. De l'apparition à la naissance de Dieu. 1. Apparition*, p. 28.
[37] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I. Du deuil au dévoilement,* p. 7.

absent, Dieu se raconte : à première vue, c'est l'approche qui semble convenir au problème de Dieu, un problème qui est donc lui-même à 'raconter' plus qu'à 'traiter' »[38]. Et ce Dieu est à considérer comme celui qui vient jusqu'à nous et non comme celui qui est, qui se révèle, se fait voir et entendre dans un discours. Ce discours le fait agir et le fait parler dans l'histoire dans laquelle il est entré.

Dans ce premier tome de *Dieu qui vient à l'homme* l'objectif, aux dires de Moingt, consiste à poursuivre les questions laissées suspendues dans deux ouvrages : *L'homme qui venait de Dieu*[39] et *La plus belle histoire de Dieu*[40]. Dans *Dieu qui vient à l'homme* notre auteur « voudrait creuser en amont de ces deux ouvrages et aussi leur apporter un prolongement. Elle y renvoie par son titre *Dieu qui vient à l'homme…* Cette prospection en amont de deux livres précédents nous reconduira donc à la révélation de Dieu en Jésus, qui était leur objet commun, et qui s'exposera à notre enquête comme l'énigme suprême de la venue de Dieu jusqu'à nous, dans l'un de nous »[41]. Il s'agira de concentrer son attention sur les réponses que Jésus propose au problème de Dieu, de combler les points passés sous silence dans *L'homme qui venait de Dieu* et de doter cette christologie de ce qu'il appelle les soubassements et prolongements qu'elle suppose en théologie trinitaire en conformité avec les connexions logiques du dogme.

Plusieurs questions présentent un fond commun : quand les chrétiens parlent de Dieu, de qui parlent-ils ? Quelle image se font-ils de lui ? Quand on désigne des personnes 'chercheurs de Dieu' de quel Dieu s'agit-il ? Quand des personnes nient l'existence de Dieu, qui rejettent-ils ? Lorsqu'on réfléchit sur des questions comme celles ayant trait aux violences qui caractérisent notre temps, c'est la notion même de la toute-puissance de Dieu qui est remise en question. Quelle est cette toute-puissance quand Dieu se rend discret alors que les humains s'anéantissent, se font la guerre ? Il y a là une certaine image de Dieu qui doit mourir, celle du Dieu bien-connu, pour laisser la place au Dieu de Jésus[42]. Ce bien-connu de Dieu va se vider de son contenu grâce à la réflexion philosophique du 19^{e} et du 20^{e} siècle.

La présente étude a une double visée, elle est théologique et philosophique à la fois. L'auteur a ciblé sa réflexion sur une interrogation centrale. Celle-ci introduit l'histoire dans le

---

[38] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I.*, p. 10.
[39] Voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I.*, p. 15.
[40] Voir J. MOINGT, *Le Dieu des chrétiens*, dans J. BOTTERO, M.-A. OUAKNIN, J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, Paris, éd. du Seuil, 1997, p. 107-176.
[41] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I.*, p. 12-13.
[42] Cette image, celle d'un « dieu déclaré mort ou disparu n'était qu'une représentation, façonnée par les hommes depuis les temps les plus anciens, qui n'avait pas été capable de résister aux critiques des sciences naturelles, sociales, philosophiques ou historiques, mais que ces critiques étaient impuissantes à étouffer l'appel à la transcendance qui monte du plus profond de l'esprit humain ; et nous en avions conclu qu'il était vraiment raisonnable de prêter l'oreille à cette voix de Dieu qui suscitait une telle rumeur dans le silence du temps et de l'être » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/1,* p. 7.

concept de Dieu et constitue l'enjeu de son étude : « quel est donc ce Dieu qui laisse l'homme échapper à sa poursuite ? »[43] Tel est le défi que cet ouvrage veut relever. C'est de Jésus, l'homme de Nazareth, que l'on va apprendre qui est Dieu. « Ce n'est plus de l'être de Dieu en soi et pour soi qu'il s'agit, mais de son devenir dans l'acte de venir à nous. C'est donc à la raison narrative de se mettre au travail, celle qui raconte l'histoire de Dieu avec nous »[44]. Il s'agit de situer la réflexion sur le problème de Dieu tel que celui-ci se présente au croyant qui se trouve interpellé par le phénomène croissant de l'incroyance.

Moingt a entrepris de parcourir le phénomène moderne de la disparition de la croyance en Dieu à partir de Descartes. Ce dernier est présenté comme celui qui « a ouvert à la raison philosophique une voie pour penser Dieu à l'écart de la théologie et de la révélation »[45]. Pour avoir été l'initiateur de cette pensée moderne, Descartes est du même coup accusé « d'être le responsable de la 'mort de Dieu' » caractéristique de la modernité[46]. En effet, c'est lui le premier à avoir conçu une idée de Dieu sans la faire dépendre de la révélation et retiré à la théologie le monopole du discours sur Dieu.

En laissant la théologie naturelle ou philosophique s'emparer du discours sur Dieu, ce dernier devient, au fil des ans, victime d'un effacement progressif. Parallèlement à ce mouvement la raison s'émancipait et refusait de fonctionner sous la tutelle de la religion et de la théologie. L'intervention de Descartes soulève néanmoins une interrogation de fond : « la foi au Dieu de la révélation tolère-t-elle ou non la liberté de la raison ? »[47]. A quel Dieu la Bible renvoie-t-elle l'homme ? Est-ce à la puissance de Dieu dans le monde ou bien à la souffrance et à la faiblesse de ce Dieu. Moingt invite par là à renoncer au bien-connu de Dieu, de ce Dieu puissant, Être considéré a priori comme absolu et infini pour adopter un nouveau langage chrétien propre à être entendu des esprits de notre temps en passant par l'impuissance de Dieu dans la foi au Jésus crucifié. C'est dans ce sens qu'il parlera du dévoilement de Dieu dans le corps du Christ. Dans la mort et la résurrection de Jésus est révélée aux hommes une nouvelle économie du salut. Le passage du Christ par la mort et la résurrection lui fait

[43] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I.*, p. 19-20. Qu'en est-il de cette fuite de l'homme dont il est question ? « … l'histoire présente de la civilisation occidentale (…) telle que nous pouvons l'observer sur un espace d'environ trois siècles, montre que l'homme s'éloigne de Dieu qui s'approche de lui. La contrariété de ces deux mouvements s'est de plus en plus imposée à moi (…) comme l'envers ou l'arrière-fond du sujet que j'avais à traiter, et sa motivation la plus secrète », (p. 19). On ne peut parler de Dieu qui vient à l'homme en ignorant cette situation de l'homme occidental. Celle-ci est une réalité historique située au plus profond du problème. Elle est à comprendre en introduisant un nouveau concept en Dieu qui intègre l'histoire que l'on vit.

[44] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I.*, p. 14.

[45] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I.*, p. 52.

[46] Celle-ci est elle-même produit de l'histoire du christianisme dans le but de libérer ses fidèles de son propre joug. Un paradoxe que Moingt illustre en en diagnostiquant les diverses formes chez Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger, Feuerbach et Nietzsche.

[47] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I.*, p. 61.

acquérir « une dimension d'humanité universelle », il devient ainsi l'homme nouveau, le premier-né et le frère de tous les hommes[48].

Et Dieu a été le même pour Jésus dans sa mort comme dans sa résurrection. Ainsi Moingt dit : « nous avons accepté de reconnaître dans la mort de Jésus, la révélation de la mort de Dieu… S'agissant expressément de sa relation à Jésus, nous devrions le dire maintenant en un sens encore plus radical : considérer Dieu advenant dans la mort de Jésus, prenant pour lui sa mort aussi réellement qu'il est la résurrection advenant à Jésus… Une phrase glanée chez un Père grec, trace la route à suivre : 'le Fils de Dieu est mort, dit-il, comme seul Dieu peut mourir : en donnant la vie' »[49]. On pensera cette mort de Dieu sous un mode particulier, celui du « travail de négativité » que Dieu effectue sur lui-même en se donnant et en se communiquant comme une privation de vie qu'il subirait de manière passive.

Pour Moingt, la résurrection du Crucifié par Dieu conduit ce dernier à se libérer des voiles de la religion, il quitte le voile, il dévoile sa présence au plus profond du monde, du mystère de la mort et de la vie. Ce qui est poursuivi ici c'est montrer sous quelle identité Dieu en Jésus Christ se dévoile à des hommes qui « portent le deuil de sa mort. Le premier tome de *Dieu qui vient à l'homme* ainsi présenté appelle logiquement une suite, un second tome divisé lui-même en deux volumes avec une unité de visée : la poursuite de la recherche sur le mystère de Dieu.

1.3.1.2. *De l'apparition à la naissance de Dieu*

Il reste donc à raconter l'histoire de la révélation[50] qui constitue l'objet du second tome et celui-ci est divisé en deux volumes. L'objectif à atteindre ne sera rien d'autre que de raconter le Dieu-Trinité révélé en Jésus de Nazareth. Le parcours qu'il suit prend l'allure d'un traité classique dans lequel il raconte l'histoire de la sortie de toutes choses de Dieu.

[48] Voir Ga 2, 20 ; Ep 2, 15 ; Col 3, 10.
[49] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I.*, p. 517.
[50] Par révélation, il n'entend pas parler de « l'énonciation de vérités divines, mais de l'acte de Dieu de se rendre présent aux hommes, de les attirer à lui et de se communiquer à eux. Il venait au monde depuis le commencement des temps, il est venu une fois pour toutes en Jésus (…) pour habiter à jamais dans le corps du Christ rassemblé par l'Esprit, l'Église, et ramener à lui toute l'humanité qu'il avait créé à son image. Telle est l'histoire dont nous entreprendrons le récit » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/1*., p. 18.

1.3.1.2.1. *Apparition*

Le volume sous-titré *apparition*[51] parle du mouvement de sortie qui va de la création à l'Incarnation. Ainsi l'exprime-t-il : « j'étais (…) à pieds d'œuvre pour explorer le passé de Jésus, sauf qu'il ne s'agissait plus de lui seul, mais de la venue de Dieu vers nous, vers les hommes de tous les temps, et c'est une venue qui se raconte au présent, puisqu'elle englobe le passé et le futur de l'humanité tout en visant chaque personne dans le présent de son existence, selon la définition que Dieu a donné de lui-même dans l'Apocalypse : 'je suis Celui qui vient'. Aussi avons-nous parcouru les étapes de sa venue vers nous, depuis qu'il fit l'homme à son image jusqu'au temps où il prit figure humaine en Jésus… »[52]. Autrement dit, nous somme invités à suivre l'itinéraire du Verbe de Dieu qui, depuis le commencement du temps, a traversé la chair du monde jusqu'à devenir lui-même chair en Jésus. Il est question d'une traversée au cours de laquelle on rencontre les grands dogmes de la foi chrétienne : trinité et incarnation, création, péché originel et révélation de Dieu dans l'histoire.

Le souci est de faire en sorte de rendre pensable ce qui a été dit et cru dans les trois premiers siècles de notre ère à des esprits qui ont suivi l'évolution des diverses rationalités des temps modernes. Ce qui nécessite de traduire l'apparition de Dieu dans le monde en termes d'être et d'éternité, de parler de l'humanisation du Verbe. On ne les pensera plus dans le cadre des traités classiques de théologie, c'est-à-dire du point de vue métaphysique de l'union de l'âme au corps, mais en référence aux catégories actuelles de l'anthropologie, comme par exemple celle de l'être au monde et au temps et celle de la libre subjectivité. Moingt considère qu'il est sans intérêt de développer la théologie ancienne dans la mesure où celle-ci est devenue « difficilement intelligible de nos jours malgré ses mérites spéculatifs… »[53]. Il donne à ce sujet d'amples explicitations lorsqu'il entreprend de montrer comment garantir la pleine intégrité de l'humanité du Christ[54].

1.3.1.2.2. *Naissance*

Le dernier moment de la réflexion de Moingt a pour thème la *naissance de Dieu*. Il l'a intitulé ainsi « parce que s'accomplit maintenant le désir éternel de Dieu d'exister avec nous

[51] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II. De l'apparition à la naissance de Dieu, 1. Apparition*, (coll. CFI 245), Paris, éd. du Cerf, 2005.
[52] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/2*., p. 469-470.
[53] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/1*., p. 415.
[54] Voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/1*., p. 409 et suivantes.

et en nous et de partager notre propre existence historique : ainsi lui arrive-t-il de naître, en tant que Dieu-avec-nous, dans l'Église qui naît de la mort de son Fils et du souffle de son Esprit »[55]. Moingt voit dans l'expression *naissance de Dieu* un défi pour notre temps. Car, en effet, confesser que Jésus est Christ suppose de croire en Dieu d'une manière nouvelle, c'est-à-dire ne plus croire en lui « comme à celui qui réside dans les cieux et dirige toutes choses d'en haut, mais comme à un Dieu des hommes qui fait histoire avec eux »[56]. Autrement dit en Jésus Dieu prend une historicité ou établit une relation à l'histoire humaine. C'est dans l'histoire qu'il se donne à l'homme et se laisse accueillir.

Un lien étroit existe entre le volume précédent qui porte sur l'*apparition*[57] et ce troisième et dernier volume de *Dieu qui vient à l'homme* dont le sous-titre est la *naissance*. Il fait ressortir ce lien par le fait qu'il leur donne le même titre principal et qu'il les pagine l'un à la suite de l'autre. Ce terme naissance[58] renvoie à la naissance de Dieu et revêt plusieurs significations que l'auteur prend le soin de préciser. Le dernier volume décrit le mouvement de retour à travers l'histoire de l'Église pour arriver jusqu'à la vision finale, dans laquelle Dieu se fait tout en tout et en tous, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un mouvement qui va de la résurrection de Jésus jusqu'à sa manifestation dans la gloire de Dieu. Ce nouveau parcours porte sur l'expression obscure de la « naissance de Dieu »[59] dans l'histoire pour deux raisons. Deux personnages entrent en jeu, viennent habiter cette histoire et y entretenir le rapport l'un et l'autre : il s'agit de l'Église et de l'Esprit Paraclet. Et pas seulement deux personnages, Moingt y ajoute un troisième : le monde où Dieu vient habiter et où l'homme l'attend[60]. Il se situe dans la perspective d'une relecture à la fois novatrice et approfondie de la mission du Fils.

---

[55] Voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/1*., p. 19.

[56] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/2*., p. 493. Voir aussi J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* pour qui : « le nom de Dieu ne peut reprendre vie dans notre discours qu'en tant que sujet d'un acte de foi, foi au Dieu qui s'est révélé dans une histoire. Il a besoin d'être annoncé et raconté, d'être retrouvé, et d'abord réintégré dans le récit où il est apparu et d'où il est sorti », p. 332.

[57] Il entend par *apparition* la « première manifestation de Dieu aux hommes : la mort et la résurrection de Jésus, comprises comme recréation de l'humanité, révèlent l'acte créateur comme l'acte de paternité adoptive par lequel Dieu, quand il décide de créer le monde, entre dès ce moment (…) en relation avec les hommes en les prédestinant à participer à la filiation du Christ, lui-même envoyé au monde par le même créateur. » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/1*., p. 12-13.

[58] Ce mot *naissance* a une signification qui se dédouble en plusieurs temps. « La naissance de Dieu c'est d'abord son entrée dans le temps (…) ; c'est aussi l'élévation du Christ à la droite de son Père (…) ; mais le temps du départ de Jésus est également celui de la venue de l'Esprit vivifiant (…) ; et enfin, par voie de conséquence, la naissance de Dieu sera l'ultime révélation annoncée par la résurrection de Jésus… » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/1*., p. 13-14.

[59] Elle l'est dans la mesure où elle « vise une réalité effectivement obscure en tant que cachée dans l'épaisseur du temps et de la chair… Expression obscure pour une autre raison, intentionnelle : elle est un défi au temps que nous vivons, placé sous le signe de la mort de Dieu, et elle entend affirmer que Dieu n'en continue pas moins à naître en nous… » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II. De l'apparition à la naissance de Dieu. 2. Naissance*, p. 470.

[60] Voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/2*., p. 470-471.

Moingt en parle dans le sens d'un mouvement de sortie et de retour[61]. Ceci semble refléter la réflexion théologique telle qu'elle se déployait au Moyen Âge sous réserve qu'ici il ne se contente pas de répéter des pensées toutes faites. Il se soucie de traduire l'expérience chrétienne de Dieu pour une époque dont on dit qu'elle est « sortie de la religion » et s'attache dans ce dernier volume aux questions théologiques bien actuelles à l'instar de l'unité et de la diversité dans l'Église, de la promotion du laïcat, du sens des sacrements, de la mission de l'Église dans un monde sécularisé ou marqué par le pluralisme religieux. Au regard de ces différents thèmes, Moingt se préoccupe de l'avenir de l'Église. Cette dernière est appelée à changer de regard et de langage par rapport au monde. Ce changement consistera « à supprimer, non la distinction ni la différence, mais l'opposition, la distance, la dualité couramment impliquée dans le syntagme 'Église et monde'»[62].

La constitution pastorale *Gaudium et spes* du concile Vatican II au quatrième chapitre parle justement du rôle que l'Église est appelée à jouer dans le monde de ce temps. Elle doit revêtir un visage vraiment humain et contribuer à humaniser la société. Puisque l'Église ne doit pas se retrancher du « monde incroyant » mais doit avoir une conscience nouvelle de son être-au-monde, Moingt préconise pour cela le passage par l'histoire, c'est cette dernière qui mène à l'essentiel de la foi : à la révélation du Dieu de Jésus et de Jésus comme Fils de Dieu, et à la révélation de l'Esprit qui habite en l'homme et dans la communauté des croyants. Ce n'est pas d'une vérité révolue qu'il s'agit, c'est d'une implication toujours actuelle de Dieu dans l'histoire des hommes.

Comment la foi en Jésus-Christ peut vivre dans le présent de chaque époque, et dialoguer avec les générations nouvelles pour leur dire Dieu en fonction de leurs recherches propres et dans une langue qu'elles comprennent ? Cela oblige à ne pas se cramponner à l'image traditionnelle de Dieu reçue du passé pour s'incarner dans la culture contemporaine en acceptant de se laisser interpeller par les questions et les idées nouvelles. Autrement dit, les réflexions théologiques et christologiques nouvelles doivent essayer de comprendre nos contemporains et le monde qui est le nôtre pour annoncer Dieu aujourd'hui et le faire advenir parmi nous. Elles redeviendront ainsi vivantes et vivifiantes au contact des véritables enjeux

[61] « En projetant de terminer ce chapitre par l'étude des 'fins dernières', je manifestais l'intention d'en faire le chemin du retour vers Dieu, correspondant à celui de la sortie de toutes choses à partir de Dieu, que devait tracer le troisième chapitre, afin de clore ainsi le cycle de l'*exitus* et du *reditus* qui constituait au Moyen Âge la 'somme de la pensée théologique'. L'introduction de ce second tome n'a pas changé fondamentalement ces intuitions ni ces intentions mais en a agrandi le champ… D'un bout à l'autre de ces réflexions, il ne peut s'agir que de scruter la révélation de *Dieu qui vient à l'homme*, il ne faut donc pas s'égarer dans la diversité des 'vérités révélées' enseignées par le dogme de l'Église, pas davantage dans le déroulement historique de sa tradition, mais se concentrer sur le passage de cette révélation du passé au futur à travers notre présent » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/2.*, p. 475-476.

[62] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/2.*, p. 1012.

de la vie des hommes. Ce qui fait dire à Moingt que l'intuition de base aujourd'hui « était que la nouveauté de Dieu, en partie voilée dans les temps de chrétienté, serait plus sensible à notre époque de 'sortie de religion' où la théologie se montre aux prises avec des nouvelles idées de Dieu et en recherche de nouveaux langages »[63].

Parlant du jour de la fin du récit de la venue de Dieu à l'homme qu'il présente comme « le temps de la fin » Moingt pense que « 'lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous' (…), quand notre regard se fixe sur le temps de la fin, le cours de la révélation, qui jusqu'ici venait à nous du passé, en suivant le fil de l'histoire, semble soudain se renverser et surgir du futur, comme pour éclairer des réalités qui n'appartiennent plus au temps ni à l'espace… »[64].

Étant entendu que Dieu se présente comme celui qui vient, celui qui se révèle dans le cours d'une histoire, l'approche qui se recommande pour une pareille recherche consistera à le raconter. Il s'agit de faire la lecture du récit qui parle de la révélation de Dieu dans l'histoire tout en soumettant le récit au contrôle rationnel. Ce contrôle ne portera ni sur l'événement rapporté ni sur la rédaction du récit en tant que tel, mais sur sa lecture et relèvera « d'une herméneutique exercée sur la subjectivité de la réception croyante du récit et non sur l'objectivité des faits. La rationalité du contrôle consiste à expliquer pourquoi on se sent impliqué dans le récit au point d'y faire, sous des modalités toutes différentes, la même expérience de Dieu que celle qui y est racontée. La révélation de Dieu s'expose à la lumière du jugement critique en se laissant raconter comme l'histoire de la foi en elle »[65].

Auparavant Moingt a insisté sur le caractère historique de cette révélation de Dieu. Il s'agit d'une histoire dont on veillera à préserver le fil conducteur « qui est le 'pour nous' de Dieu ; l'histoire de la 'sortie' de toutes choses de Dieu, sous l'impulsion de son Verbe qui vient s'unir à ce qui passe, et de leur 'retour' à Dieu, sous la conduite de l'Esprit qui ramène les vivants au lieu de la vie définitive »[66]. C'est en advenant dans le Christ sous le mode d'une histoire à interpréter que Dieu se donne à connaître[67]. Toute la révélation se trouve ici

[63] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/2.,* p. 475.
[64] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/2.,* p. 1040.
[65] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I.,* p. 11.
[66] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/1.,* p. 15.
[67] « Dieu (…) se donne (…) à connaître, (…) se révèle en advenant *lui-même* dans le Christ, sous le mode, non d'un savoir à acquérir, mais d'une histoire à interpréter, et tout d'abord en la faisant nôtre. Il ne s'exprime pas en paroles, il communique en se communiquant, il le fait en venant à nous, il vient à notre rencontre en faisant irruption dans l'événement du Christ ; cet événement, que Dieu fait surgir, raconte donc l'histoire de Dieu avec les hommes, qui est identiquement son être-pour-nous, l'acte de se livrer à nous, d'une extrémité du temps à l'autre, en ce nœud du temps qu'est le Christ. Telle est l'histoire que nous avons (…) à raconter (…), elle se fait raconter sous le mode d'interpréter cet événement tel qu'il se déploie de lui-même en histoire totale de révélation… » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. II/1.,* p. 11-12.

affirmée et pour parler de Dieu on n'a pas besoin de faire un saut hors du temps. L'histoire racontée dans *Dieu qui vient à l'homme* s'achève dans un moment du retour à Dieu de tout ce qui était sorti de lui dès le commencement. Ainsi exprimée à grands traits l'œuvre récente de Moingt, dont l'objet central concerne la révélation de Dieu-trinité, nous voudrions revenir à l'ouvrage principal, objet de notre étude, pour le présenter un peu plus en détail.

1.3.2. Présentation de *l'homme qui venait de Dieu*

L'homme qui venait de Dieu est un essai de théologie narrative élaboré en deux parties. Précédées par un prologue, ces deux parties sont suivies par un épilogue qui sert de conclusion et qui dit de Jésus qu'il était « l'homme qui venait de Dieu ». L'ordre des chapitres révèle une approche et une christologie que Moingt essayera de défendre.

Dans le prologue, Moingt parle de la rumeur que l'apparition et la vie de Jésus ont provoquée. Le titre de ce prologue est « la rumeur de Jésus »[68]. Il vient juste après l'introduction générale et veut initier au discours de la foi qui va suivre. Ce chapitre préliminaire parle de l'entrée de Jésus dans l'histoire des croyances et des réflexions. Jésus est entré dans l'histoire par une rumeur d'un message dit « bonne nouvelle » qui a traversé des siècles, une nouvelle s'est propagée et des récits ont étés racontés. Le bruit qui se propageait disait que Jésus serait revenu à la vie après qu'il eut été crucifié.

Cette rumeur difficilement crédible puisque manquant de témoin oculaire ne peut être contrôlée, dit Moingt, autrement que par le retour au récit qui en constitue le premier témoin et dont la préoccupation majeure n'est pas de rapporter des faits bruts de la vie de Jésus. En ce sens, il constate d'après les sources à la disposition : qu'il s'agisse des prédications apostoliques ou du récit évangélique, ceux-ci « attestent que l'essentiel se situe moins dans une relation intégrale des faits de la vie de Jésus que dans la narration, dans la transcription de ce qu'il a accompli dans son rapport à Dieu en suscitant une interrogation toujours ouverte : 'que dites-vous que je suis, mais pour vous, qui suis-je ?' Nous sommes renvoyés en christologie à la question de l'identité de Jésus-Christ qui, sur la base de la prédication du Royaume, inaugure une relation nouvelle à Dieu »[69].

---

[68] « Toute l'affaire de Jésus -et la religion chrétienne de cette fin du XX^e^ siècle en est la suite- a commencé par une rumeur qui voltigeait autour de lui, mélange d'interrogation, de suspicion et de confiance, et qui prit consistance et ampleur surtout quand elle fut relancée par l'annonce de ceux qui croyaient en lui. C'est par cette rumeur que Jésus est entré dans l'histoire, la vraie… » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 23-24.

[69] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, (coll. Jésus et Jésus-Christ, 90), Paris, éd. Desclée, 2005, p. 35.

Ce qui fait la particularité de cette rumeur autour de Jésus et de son action, c'est qu'elle est antérieure à la rédaction des récits évangéliques qui en constituent les premiers témoins. Cette rumeur n'a pu s'arrêter « selon la loi naturelle des phénomènes de ce genre : elle s'est élancée à la conquête du monde ; elle est parvenue jusqu'à nous et habite notre culture, bien au-delà de la communauté des chrétiens. La tâche de la théologie est de la vérifier, en remontant à sa source, afin de cerner l'identité de celui dont elle parle »[70]. Qu'était-ce ce Jésus ? La question de son identité : « pour vous qui suis-je ? » est au cœur de l'Évangile. Jésus apparaît comme un personnage énigmatique, inclassable, indéfinissable, qui dépasse même les limites de la religion et s'intéresse en cela à tout ce qu'il y a d'humain. C'est par la christologie narrative que l'on parviendra à penser l'humanité de Dieu en Jésus-Christ, c'est-à-dire penser et dire le rapport d'un pareil homme avec Dieu[71]. Tel est le projet, la perspective de recherche de Moingt. L'ouvrage est divisé en deux parties qui rappellent vraisemblablement les deux périodes de l'itinéraire théologique de son auteur dont il a été question plus haut.

1.3.2.1. *Jésus dans l'histoire du discours chrétien*[72]

La première partie commence par une petite introduction et est divisée en trois chapitres : énonciation du problème, énoncés de l'Église primitive, de Nicée à Chalcédoine, puis la déconstruction, à l'époque actuelle, des formules traditionnelles, et s'étend sur plus ou moins deux cents pages. En rapport avec le projet que se fixe l'auteur et en vue de dire quelque chose sur Jésus, sur son identité humaine et divine, la première partie, rien que par son titre, en détermine déjà l'orientation. Elle est consacrée à la description du discours chrétien et de son histoire en interrogeant différentes christologies dont celles des Pères de l'Église et celles des conciles entre le II^{e} et le V^{e} siècle, celles des grands théologiens contemporains, etc. Autrement dit, elle vise à montrer comment l'identité du Christ a été étudiée et comprise dans l'histoire du dogme. Tout cela est raconté sous forme de récit. Cette partie montre par quel processus l'Église est arrivée à constituer son propre discours dogmatique sur base des données évangéliques.

---

[70] B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe. Du nouveau en Christologie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 82/1 (1994), p. 88.
[71] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 18.
[72] Tel est le titre que porte cette première partie qui tente de raconter « l'histoire du dogme de l'incarnation en trois périodes : ses origines, les définitions de sa maturité, sa remise en cause à l'époque moderne, c'est-à-dire sa déconstruction et sa reconstruction » ; B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe*, p. 89.

La « démarche implique que la foi a une histoire. Elle montre comment s'est construite la prédication sur Jésus de Nazareth identifié comme Fils de Dieu devenu homme »[73]. Ce discours, fruit des recherches et controverses concernant le mystère de l'incarnation du Christ, vrai Dieu et vrai homme, reprend les enseignements « du premier Moingt » tout en aiguisant la problématique par des questions actuelles. Cet ensemble est organisé de façon à préparer la suite de l'ouvrage dont l'auteur souligne déjà l'écart qui va séparer le discours de foi du langage de l'Écriture et des préoccupations concernant le destin historique de Jésus.

Le premier chapitre : « l'énonciation », traite de tous les efforts entrepris, depuis Justin en passant par Irénée, Tertullien, et se poursuivant jusqu'au concile de Nicée, en vue de l'élaboration d'un langage sur Jésus, et son rapport à Dieu. On assiste à un commencement du discours d'identification de Jésus. L'auteur y montre comment, tout doucement, le discours chrétien va prendre son orientation en partant de « l'événement central de la résurrection vers le mystère de l'incarnation et de la préexistence grâce à la confrontation de l'annonce chrétienne avec les autorités juives, avec les païens puis la gnose. Il n'existe pas encore de dissociation de l'économie de l'histoire du salut et du mystère de la connaissance de l'existence du Christ »[74].

Avec l'introduction de la notion de « préexistence », « c'est un discours d'identification de Jésus qui commence, et qui lui confère, non plus l'identité à venir du Christ 'qui d'avance vous a été destiné' (Ac 3, 20), mais l'identité d'un personnage du passé, d'un *personnage de récit* qui se met à vivre pour nous de l'existence historique de Jésus, lequel anticipe cette existence dans celle qui lui était d'avance destinée pour notre bénéfice… »[75]. La réflexion théologique change d'espace : elle privilégie non la durée historique de la mission de Jésus sur laquelle aurait porté le témoignage des apôtres comme on le lit dans les écrits de Luc (Ac 1, 22), mais la préexistence du Christ, considérée dans le cadre d'une relation d'origine à Dieu et de salut aux hommes, « en tant qu'elle a son fondement avant le temps en Dieu même et qu'elle s'actualise dans le temps par la naissance de Jésus. Ainsi s'est trouvé très tôt délimité et pour plus de vingt siècles le champ d'une 'christologie descendante'…»[76]

Le deuxième chapitre, qui reprend la genèse des premiers conciles et qui porte le titre « Les énoncés », rassemble divers débats christologiques qui ont conduit aux grandes

[73] B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe*, p. 89.
[74] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 35.
[75] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 94-95.
[76] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 94-95.

définitions dogmatiques données depuis le concile de Nicée jusqu'aux conciles de Constantinople II et III. La thèse qui est défendue dans ce chapitre est qu'à partir de Nicée on assiste à deux changements importants : une « déhistorisation » de l'existence du Fils de Dieu et une affirmation d'une christologie descendante. Nicée est présenté comme l'aboutissement des problèmes posés autour de l'unicité de Dieu ; il établit un rapport entre le Dieu unique et l'appartenance du fils à l'être de Dieu.

Le concile de Nicée « a aménagé le concept de Dieu unique pour y faire la place d'un autre, d'un Fils »[77]. Avec cet aménagement apparaît le problème proprement christologique en ce sens que Nicée situe en Dieu le principe de l'existence du Christ, tout en transformant son existence historique en existence éternelle : « il s'agira d'identifier ce qui advient au Fils de Dieu quand il devient homme, et d'abord de l'identifier lui-même dans le récit évangélique, sous sa nouvelle condition humaine et historique. La difficulté était auparavant de reconnaître que cet homme est vrai Fils de Dieu. Elle s'est maintenant redoublée : elle est à la fois de contempler Jésus en tant que vrai Dieu et de reconnaître que le Fils de Dieu est devenu vrai homme »[78]. Concrètement Nicée soulève un problème majeur, celui des deux natures du Christ dont l'une est divine et l'autre humaine.

Le dernier chapitre de cette partie porte sur la déconstruction. Il s'agit, pour l'auteur, d'un interlude qui traite de l'état de la problématique actuelle de la christologie sur le chemin du renouvellement ou de la « refondation ». S'appuyant sur les conclusions du chapitre qui précède, l'auteur fait de la révision de Chalcédoine le premier point de son cahier des charges pour envisager la déconstruction. Moingt présente cette déconstruction à partir de quelques grands théologiens contemporains (K. Rahner, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, W. Kasper, W. Pannenberg, J. Moltmann) et considère que celle-ci est principalement tributaire de l'époque des Lumières. Ayant constaté que, dans la règle de foi, le dogme a supplanté le récit évangélique, la nouvelle christologie est appelée à entreprendre un mouvement de retour pour retrouver ses fondements. Il s'agit de susciter « une tâche 'de refondation' dont les trois appuis pourraient être les suivants : la pertinence de l'historique pour le théologique, le retour et le renvoi aux récits évangéliques, une concentration sur le mystère de la mort et la résurrection du Christ »[79].

Les revendications de cette époque pour la théologie consistent en l'intérêt accordé à l'histoire et aux sciences historiques. « Il suit de là qu'en christologie, l'étude de la relation

[77] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 173.
[78] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 173.
[79] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 35.

existant entre le 'Jésus de l'histoire' et le 'Christ de la foi' adopte une démarche recherchant le sens de la foi à partir de la narration de son origine et de son développement historique (donc à partir d'en bas). La lecture des Écritures est donc privilégiée, et l'on a tendance à être conduit à prendre ses distances à l'égard des *christologies d'en haut*, commentant les définitions conciliaires concernant la divinité du Christ. Désormais le mystère pascal, et non plus celui de l'incarnation, constitue le point de départ de la réflexion sur le Christ »[80]. Il y a la volonté claire de mettre les Écritures à la source de la théologie et l'événement pascal au centre de toute démarche christologique.

Moingt s'est largement informé des données traditionnelles, du renouveau des études actuelles à leur sujet ainsi que des questionnements sur l'écart établi entre ce que l'on peut savoir par des procédés dits scientifiques du Jésus historique et ce que le dogme de l'Église en a déduit pour répondre aux questions qui se posent aux hommes de notre temps. Cette première partie se veut une relecture innovante de la tradition dans une perspective interprétative. Il s'agit d'une relecture qui se fait à distance, qui ne s'abandonne pas à la subjectivité de l'interprète mais dont le souci est de remettre la tradition dans le passé, c'est-à-dire dans sa condition historique objective. Si la tradition ne se raconte qu'interprétée, celui qui entreprend une telle démarche doit observer certaines règles.

L'auteur décrit le déploiement en quatre points de la méthode suivie pour cette première partie : « plusieurs facteurs aident à cette objectivation critique : discerner ce qui est la visée de la foi, dans une tradition doctrinale, du système de représentations dans lequel elle s'exprime (…) ; discerner les ruptures qui se font dans le cours de la transmission et qui sont signalées par les controverses doctrinales et les jugements d''hérésie' (…) ; évaluer critiquement le système de références à l'Écriture ou à d'autres 'autorités' de la foi qui a servi à produire telle définition (…) ; écouter la foi des chrétiens d'aujourd'hui, les questions de nos contemporains, les nouveaux enseignements du magistère, les nouvelles tendances de la théologie, et interpeller la tradition à l'aide de tout cela pour mieux s'en distancier du point de vue de la rationalité et d'autant mieux la recevoir du point de vue de la foi »[81]. C'est en suivant cette méthode que Moingt a voulu parcourir la tradition du dogme christologique. Il s'agit d'un travail de discernement, d'évaluation et d'écoute qu'il a entrepris en personne bien informée de ce qui s'était passé.

---

[80] B. REY, *Notices bibliographiques. L'homme qui venait de Dieu. Un ouvrage du Père Joseph Moingt*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 78 (1994*), p. 182.
[81] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 13.

1.3.2.2. *Le Christ dans l'histoire des hommes*[82]

La déconstruction a permis de préparer le lecteur au changement qui va suivre et de l'introduire dans les propos de la seconde partie sur « Jésus dans l'histoire des hommes ». Celle-ci s'étend sur trois cents quatre-vingt dix pages, est divisée en sept chapitres et vise la présentation de Jésus dans l'histoire des hommes essentiellement sur la base des récits évangéliques. D'après ces récits : le Christ reviendra, Dieu l'a ressuscité, il a été livré pour nous après sa condamnation pour blasphème. Le Christ est aussi celui qui ôte le péché du monde, celui qui a remis son esprit au Père et celui dont il est dit : « et le Verbe s'est fait chair » (Jn 1, 14). Il s'agit d'une lecture théologique de l'Évangile qui aborde le mystère de Jésus en commençant par la fin[83]. Un retour à l'Évangile qui est d'autant plus important dans la mesure où le travail du théologien est une « réflexion sur la personne du Christ conduite à partir des récits évangéliques » afin de « situer le Christ de la foi, celui de la tradition de l'Église, par rapport à notre histoire ». Étant entendu que la foi du chrétien a besoin d'aller directement « à la source de la révélation et non à l'autorité de l'institution chrétienne »[84].

Pour décrire la méthode de cette seconde partie, Moingt constate que la théorie d'une théologie de forme narrative n'est pas encore faite. Voilà pourquoi il se propose de s'essayer à la pratique d'une théologie du récit afin de répondre au projet d'un tel discours. Ce discours veut « penser et dire la personne du Christ en racontant l'histoire de Jésus avec Dieu »[85]. Il s'agit de « chercher la *portée* énonciative et argumentative d'un ensemble des textes, ou, plus souvent, d'un récit et à construire sur cette base un *discours* qui, sans sortir du cadre historique de ces textes, puisse entrer dans les paramètres de mon propre questionnement théologique ; à chercher ce que ces textes et récits, pris globalement, *autorisent* à dire *aujourd'hui* en réponse aux interrogations de la foi et de la raison critique »[86]. Ce projet méthodologique consiste en un travail de refondation de la foi en Jésus Christ. Souletie voit là un effort d'interprétation (herméneutique) qui s'appuie sur le récit évangélique (narration) dans une lecture de foi à comprendre comme intelligence de l'histoire du salut.

---

[82] Titre de la seconde partie de l'ouvrage

[83] « Il ne s'agit pas de raconter l'histoire de Jésus en allant de sa naissance et du début de son ministère à sa mort et à sa résurrection, mais d'aller strictement en sens inverse. Ce qui ne veut pas dire à l'encontre du sens du récit, bien au contraire. Les spécialistes du Nouveau Testament savent que la prédication des apôtres est axée sur l'événement pascal de mort et de résurrection, et que les récits évangéliques ont été composés, non dans un ordre chronologique, mais pour être lus selon le même axe… » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.

[84] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 14.

[85] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 18.

[86] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 17.

L'auteur invite à entrer dans l'histoire de Jésus et celle-ci laisse entrevoir trois étapes essentielles : la résurrection, la mort de Jésus ou la croix et la naissance. Il situe le point de départ de sa réflexion narrative dans la résurrection. Il explique cette démarche par la quête de sens de l'événement de la résurrection, événement qui ne comporte pas de preuves historiques tout en appartenant à l'histoire de ce monde. En cela cette seconde partie de l'ouvrage est théologique, elle est différente d'une christologie proprement historique, biblique et scripturaire dans le sens ou elle entend « se laisser guider par ce qui est raconté de l'histoire de Jésus, par les récits évangéliques plus que par les prédications apostoliques, et résister aux tentations idéologiques de s'évader des contraintes du tissu narratif des évangiles »[87].

Le théologien, tout en restant attentif aux travaux des exégètes, se situe autrement par rapport aux textes évangéliques. Il évitera de fonder son argumentation sur une interprétation individuelle susceptible de contestation bien qu'il dispose de la liberté herméneutique de la Parole de Dieu au sein de sa communauté, de l'Église, sujet de la foi[88]. La réalisation du projet de Moingt répond à une démarche particulière : il tente de « rejoindre la foi de l'Église » non en suivant le chemin de l'histoire qui a conduit Jésus à la mort et à la résurrection, mais en suivant les voies par lesquelles la foi des témoins et des premières communautés chrétiennes a, au fur et à mesure, découvert l'ampleur et la profondeur du mystère de l'œuvre salutaire et de la personne du Christ. C'est avec les textes où s'exprime la foi des apôtres en la résurrection du Christ que la narration commence.

Les quatrième et cinquième chapitres parlent de la proclamation, de l'inauguration des derniers temps et des diverses expériences pascales des disciples du Christ. Cette narration se poursuivra dans le sixième chapitre en montrant comment pâques a amené la foi à surmonter le scandale causé par la mort du Christ pour en découvrir sa portée salutaire dans le dessein de Dieu envers sa création. On est là devant une invitation à relire l'action de Jésus pour comprendre les raisons de son rejet par son peuple. Il s'agit d'approfondir la portée et le sens de sa mission à l'égard de la foi. Dans les deux chapitres qui suivent (septième et huitième) sont analysés tant l'enseignement de Jésus, sa façon de vivre que la manière dont il se situe envers les institutions religieuses de son pays et envers Dieu. Surgissent ici des questions fondamentales en rapport avec l'identité de sa personne : qui est Dieu pour Jésus et qui est-il pour Dieu ?

Les deux derniers chapitres (neuvième et dixième) avant l'épilogue reviennent sur les problèmes déjà soulevés dans la première partie lorsqu'il a abordé les Pères de l'Église.

---

[87] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 16.
[88] Voir C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 88.

Moingt tente de répondre dans la foi, en s'adressant directement aux sources de la révélation, aux questions suivantes : qui est le Christ, de quel ordre est son unité avec Dieu, comment parler de son origine divine, de sa situation de Verbe et de fils, de son rapport au Père et à l'Esprit ? Quel discours Jésus permet-il de tenir sur Dieu ? La notion d'incarnation convient-elle et comment la comprendre ?

Vient alors l'épilogue qui se présente comme une tentative d'évaluation du rapport existant entre les résultats des recherches des Pères tels que consignés dans les premiers conciles christologiques et ce que les réflexions théologiques menées par l'auteur ont apporté. Ici, après l'analyse des questions classiques : éternité et temps, trinité et création, trinité et incarnation, incarnation et histoire, sont relevées d'importantes différences de langage et de problématique après qu'on ait substitué à la christologie déductive des Pères celle narrative non pourvue de préjugés du langage métaphysique. L'itinéraire théologique de Moingt s'est montré riche d'intuition en vue de faire de la théologie une science dynamique pouvant accompagner les hommes de tous les temps sur leurs chemins de la recherche de sens. Si durant des siècles la théologie « disait Dieu » sans se soucier de l'annoncer dans la mesure où celui-ci apparaissait tellement évident et au dessus de toute contestation, aujourd'hui ce n'est plus le cas.

Tout comme Jésus, « le Dieu de la Bible est lui aussi un personnage d'histoire ; (…) il est apparu sous le nom de 'Dieu d'Abraham', puis de 'Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob', plus tard de 'Yahvé', il venait de surgir dans une histoire où il n'était pas auparavant connu, il ne faisait qu'*arriver*, et c'est en se faisant raconter comme le 'Dieu sauveur et libérateur' qu'il s'est imposé à la foi d'Israël »[89]. Raconter Jésus et Dieu, voilà une des voies privilégiées pour les rendre croyables et faire qu'ils adviennent comme une bonne nouvelle pour l'homme contemporain appartenant à une société où ils ont semblé ne plus l'être. L'enjeu de cet exercice c'est d'arriver à la possibilité de parler de Dieu et de Jésus-Christ d'une façon accessible à des esprits d'aujourd'hui. Le théologien aura pour tâche d'user d'un langage tel qu'il contribue à faire entendre une parole de salut pour nos contemporains grâce à une nouvelle interprétation du donné de foi[90].

Puisqu'une des options théologiques de la lecture de l'Évangile est d'explorer le mystère de Jésus en commençant par la fin[91], Jésus est abordé avant tout comme « celui qui

[89] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 332.
[90] Voir P. TIHON, *Y a-t-il des dogmes périmés ?*, dans *Recherches de science religieuse, 95/4 (2007)*, p. 515.
[91] Nous verrons plus tard si la réalisation du projet répond exactement aux intentions énoncées dont celle qui consiste à « rejoindre la foi de l'Église, mais par le chemin de l'histoire qui a conduit Jésus à la mort et à la résurrection » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.

reviendra ». L'annonce de la résurrection s'est faite au futur, dans la mesure où elle permet d'ouvrir un avenir. L'événement de la résurrection est annoncé en disant son sens. « Les apôtres témoignent effectivement de la résurrection qui a eu lieu en annonçant la venue de Jésus dans 'la gloire', mais c'est en lui donnant cette dimension du futur qu'il confèrent à l'événement passé l'intelligibilité sans laquelle ils ne pourraient proprement pas en parler. (…) c'est l'accès au sens qui rend le fait accessible en lui-même. (…) la temporalité de l'événement qui a eu lieu n'est pas isolable de sa dimension future : elle est l'ouverture d'un avenir. La résurrection de Jésus s'effectue en disant son sens : en renvoyant à un futur »[92].

La résurrection de Jésus est annoncée comme sa nouvelle identité et est perçue comme un événement eschatologique, début de la résurrection générale, car c'est pour nous que Dieu a accompli cet événement. Elle est « comprise spontanément comme le signe avant-coureur et le commencement de la résurrection générale, l'imminence de la fin des temps et de la venue du règne de Dieu… La rumeur de la résurrection de Jésus s'est ainsi répandue, (…) non comme la nouvelle insolite d'un fait absolument singulier, mais comme le bruit d'un événement de portée historique mondiale… »[93]. Le Christ et vraiment parti, mais il reviendra ; une annonce qui concerne tout le monde et qui est faite au futur.

Ce sont les Écritures qui donnent sens et intelligibilité à la résurrection, et qui la rendent en même temps croyable par l'espérance qu'elle suscite. L'annonce du retour du Christ concerne tous les hommes qui désirent trouver sens à leur passé et espérance pour leur avenir. Un lien est établi entre l'histoire et la résurrection. Cette dernière « annonce non seulement un salut dans et pour l'histoire, mais encore un salut de l'histoire, c'est-à-dire de la lente 'humanisation' accomplie dans l'histoire… Ce lien à l'histoire est ici actualisé dans une réflexion qui invite au 'courage du futur'. Mais surtout, une telle visée nous dit quelque chose de l'à-venir de Dieu, en tant que Dieu a partie liée à notre histoire »[94]. En Jésus Dieu prend une historicité, commence une histoire nouvelle et son annonce se fait comme pour Jésus et à travers lui dans le futur.

Non seulement la résurrection est annonce faite au futur, elle concerne aussi le présent. Dans le cinquième chapitre intitulé « Dieu l'a ressuscité » Moingt montre comment la résurrection est aussi l'annonce d'un présent qui s'effectue en Jésus en qui elle prend encore sens pour nous aujourd'hui. Dans la mesure où Jésus est ressuscité et est vivant, l'annonce

---

[92] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 297.

[93] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 300-301. Le récit de la passion en Matthieu 27,51-53 est une indication symbolique de la présupposition de la résurrection universelle dans celle du Christ. Voir aussi à ce propos Col 1,10-20.

[94] B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe. Du nouveau en christologie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 82/1 (1994), p. 92-93. Voir, à propos de la survenance de Dieu dans l'histoire, J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 332-333.

qu'en ont faite les premiers témoins ne présupposait pas qu'un événement passé une fois pour toutes, « puisque c'est maintenant qu'il remplit effectivement la mission de vie, de résurrection et de restauration universelle pour laquelle il avait été envoyé, maintenant qu'il peut déployer dans l'histoire l'avenir de vie éternelle que Dieu lui a donné »[95]. Le Christ des évangiles est un Christ à lire dans le présent de notre histoire comme figure à partir de laquelle l'expérience humaine peut être signifiée et sauvée.

Les problèmes qu'aborde Moingt ont trait au surgissement de sens par le truchement de la christologie narrative. Celle-ci se présente comme alternative devant l'échec de la méthode spéculative à rendre significative l'advenue de Dieu dans l'histoire. La réflexion christologique devrait alors articuler le récit, l'histoire et le concept ainsi que la narrativité, la théologie et le dogme. On verra dans la suite comment, grâce à cette articulation, sont abordés les thèmes majeurs de notre foi.

[95] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 339.

Chapitre 2. Joseph Moingt et la christologie traditionnelle

La question que Jésus a posée à ses disciples est la suivante : « qui dites-vous que je suis ? » Aujourd'hui cette question décisive pour la christologie ne perd pas de son actualité. Qui est Jésus Christ ? Et comment répondre avec pertinence à cette question pressante ? De nombreuses personnes, à travers tant de siècles, y ont réfléchi en essayant de relier Jésus Christ aux concepts de Dieu et de l'homme. Autrement dit la question qui porte sur la manière de relier Jésus Christ à ces concepts est d'autant plus difficile qu'on en arrive aujourd'hui jusqu'à se demander si Dieu a une signification et si l'homme est intelligible. Elle est encore beaucoup plus difficile que d'aucuns ont même prétendu que Dieu était mort. Qu'est-ce à dire ? Pour répondre à toutes ces questions Moingt a choisi de relire la christologie ancienne des deux natures avant de poser les jalons d'une nécessaire mise à jour de la christologie.

2.1. Pour une relecture de la christologie traditionnelle

Dans *L'homme qui venait de Dieu*, Joseph Moingt veut répondre pour lui-même et pour ses lecteurs aux multiples questions que suscite notre temps. Après une introduction qui porte sur la rumeur que l'apparition et la vie de Jésus ont provoquée, notre auteur commence par retracer l'histoire du dogme christologique : il part d'abord de l'énonciation du problème, passe ensuite par des énoncés de l'Église primitive et arrive enfin à la déconstruction, à l'époque contemporaine, des formules dogmatiques traditionnelles. L'objectif final étant de tenter une réponse sur la question de l'identité de Jésus, la seconde partie, sur la base des récits évangéliques, présente Jésus dans l'histoire des hommes. D'après ce qui est écrit dans ces récits, Jésus « reviendra », « Dieu l'a ressuscité », il a été « livré pour nous » après sa condamnation pour blasphème, il est « celui qui ôte le péché du monde », celui qui a remis son esprit au Père et est le Verbe qui s'est fait chair. En conclusion de l'ouvrage l'épilogue dit de Jésus qu'il est « l'homme qui venait de Dieu »[96]. Comment Moingt est-il arrivé là ? Il lui a fallu avant tout définir le cadre, déterminer le contexte d'une telle relecture.

[96] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 723-725.

2.1.1. Cadre pour une relecture de la christologie traditionnelle

Le cadre de base qui servira pour cette relecture est celui-là même de la tradition. Moingt ne veut pas conduire une recherche « originale » coupée entièrement du contexte même de la christologie traditionnelle. C'est dans ce sens qu'il commence par étudier en profondeur les données traditionnelles, les recherches actuelles à leur sujet et les questionnements modernes sur l'écart entre ce que l'on peut savoir scientifiquement du Jésus de l'histoire et ce que le dogme de l'Église en a déduit. Dans la première partie il décrit sa méthode comme un effort de discernement entre ce qui est la visée de la foi et ce qui vient d'ailleurs[97]. Non seulement cela, cette méthode est aussi un effort d'écoute de la foi des chrétiens d'aujourd'hui, des questions de nos contemporains, des nouvelles tendances de la théologie afin d'« interpeller la tradition pour mieux s'en distancier du point de vue de la rationalité et d'autant mieux la recevoir du point de vue de la foi »[98].

Dans la seconde partie la méthode est définie à partir d'un constat que l'auteur fait. Ainsi donc, étant donné le fait qu'il n'existe pas encore de théorie d'une théologie de forme narrative, Moingt se contentera de s'essayer, comme il l'a dit, à une théologie du récit, dont le projet n'est autre que de « chercher à dire ce que ces textes et récits (des évangiles), pris globalement, autorisent à dire aujourd'hui en réponse aux interrogations de la foi et de la raison critique »[99]. La christologie de Moingt veut interpréter de l'intérieur l'énoncé dogmatique de l'Église afin de lui apporter sa contribution. Ceci est important car la théologie a une histoire qui mérite d'être respectée et suivie. Sans chercher à sous-estimer ni l'intention ni la part de créativité du théologien, notre auteur considère que ce dernier ne peut ni ne doit affirmer soutenir quelque chose comme un témoignage de foi personnelle ou une création originale qu'il présenterait comme sa propre pensée, fruit de sa production exclusive.

L'intention du théologien n'étant pas d'écrire un livre du genre 'ce que je crois' ni d'inventer une doctrine, il prétend s'inscrire avant tout dans la foi commune de l'Église, celle « reçue de la tradition, une tradition consignée dans des documents authentiques, interprétée au cours des siècles par la théologie ; comme toute science, la théologie est une discipline qui évolue dans le temps, qui est traversée de courants de pensée, de débats, qui change de problématiques, qui se construit dans un dialogue entre savants »[100]. Moingt affirme que la

[97] Ce qui vient d'ailleurs c'est tout ce qui appartient à la culture du temps, aux mentalités religieuses, aux conditions sociales, économiques, politiques, etc.
[98] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 13.
[99] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 17.
[100] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 112.

démarche du théologien vise à se situer dans une tradition qui est déjà là, à inscrire son discours dans celui théologique dont il prend la suite, d'une part et auquel il choisit d'apporter sa contribution, d'autre part. Qu'est-ce que Moingt aurait voulu essentiellement lui qui n'a pas préconisé de reconstituer un passé auquel personne ne se sent plus attaché ?

Le théologien ne pourra plus se contenter de commenter et de justifier l'enseignement de l'Église ni de transcrire simplement des doctrines anciennes dans les langages d'aujourd'hui, ce qu'il faut c'est de repenser la foi chrétienne dans le contexte d'un monde sécularisé caractérisé par le progrès scientifique. Il s'agit, selon lui, de rendre compte de la foi au Christ par-devant la rationalité critique de notre temps, en vue de remettre en débat des énoncés dogmatiques. La vérité étant toujours à chercher, elle ne sera pas assimilable à un dépôt sacré à transmettre comme un simple héritage. Pour Moingt l'homme se trouve toujours dans la situation d'avoir à chercher la vérité, et qu'il lui faut pour cela accepter de mettre les croyances reçues à l'épreuve des interrogations, des expériences et des découvertes de chaque époque. Autant dire que le théologien essayera de transmettre un héritage d'expériences et de connaissances tout en participant à la création d'un avenir inédit et s'engager de façon solidaire avec les hommes de son temps.

Il pense revenir au passé non comme à une norme de l'intelligence de la foi définitivement dressée. Le passé sera ce lieu dans lequel chacun se reconnaît, auquel on peut se référer et d'où l'on tire une mémoire collective qui constitue l'identité personnelle. La mémoire de l'Église est à ce titre un patrimoine commun dans lequel tous les chrétiens se reconnaissent sans qu'ils ne puissent lui appartenir, car appelés à s'en écarter « précisément pour retransmettre ce qu'il représente de la continuité dynamique de la foi dans la nouveauté de notre situation humaine et chrétienne. Mais le passé dont on s'écarte n'est pas pour autant mis à l'écart, il n'est pas raconté en premier pour laisser la place à tout autre chose ; *remémoré,* il habite désormais le présent de notre réflexion pour la pousser en avant et pour l'autoriser, en s'effaçant, à prendre le relais de la tradition »[101].

C'est sur ce chemin que Moingt pense amener son lecteur à se poser la même question que Jésus adresse à ses disciples : « et vous, qui dites-vous que je suis ? ». Cette façon de se situer par rapport à la tradition a pour conséquence la déconstruction de la christologie traditionnelle. Il s'agit de faire avant tout un travail de relecture de la tradition afin de remettre celle-ci dans sa condition historique objective. C'est pour des raisons légitimes que notre auteur met la relecture de la tradition en première position.

[101] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 13-14.

2.1.1.1. Nécessaire relecture de la christologie traditionnelle

Au-delà de Chalcédoine notre auteur invite à opérer un retour au Jésus des évangiles. Moingt et plusieurs autres théologiens estiment et ont le sentiment qu'ils ne peuvent plus se permettre de répondre à la question concernant l'identité de Jésus en répétant simplement la formule de Chalcédoine comme cela a pu se faire durant des siècles. En effet, cette formule a été longtemps considérée comme la charte de la théologie du Verbe incarné -christologie classique-. L'ensemble de l'éducation chrétienne était présenté sous le signe de Jésus, Dieu et homme, de l'unique Christ en deux natures.

Bien sûr, Chalcédoine a permis une avancée considérable en christologie. Mais la difficulté ici ne consiste pas à formuler une objection contre la formule « vrai Dieu et vrai homme ». Ce qui est visé c'est essentiellement le renouvellement des questions christologiques. Étant donné que d'autres problématiques voient le jour, les théologiens refusent d'entretenir un rapport exclusif avec cette autorité, « (…) et le consensus est en train de naître pour estimer qu'une christologie (…) est possible en dehors d'une référence explicite au modèle chalcédonien, ressenti à la fois comme une limite et un anachronisme »[102]. Le désir des théologiens est de proposer une christologie qui va au-delà de la définition de Chalcédoine[103], mais sans se détacher de sa source première : les évangiles.

Ceci ne contredirait pas Chalcédoine ni Éphèse dont l'intention a été de renvoyer le croyant à l'Évangile. Autrement, il s'agit de venir à l'existence historique du Christ, homme et Dieu, qui doit être confessée indivisible. Moingt souhaite en suivant cette voie rejoindre la foi de l'Église, et la question portera désormais sur le rétablissement du lien du dogme à l'Écriture pour éviter qu'une double vérité sur Jésus ne s'instaure : celle du dogme et celle de l'histoire. Il convient d'inventer une nouvelle *lectio divina*, une méthode d'interprétation théologique des Écritures, celle-ci se fera en lien avec l'exégèse historique tout en s'inspirant de la lecture des Écritures propre à la tradition. La nécessité d'une telle relecture s'explique par le fait que la christologie traditionnelle était devenue incapable de dire quelque chose de significatif sur Jésus. Le théologien a pour tâche de ramener la christologie à sa source, mais après avoir compris comment s'est constituée cette théologie ancienne.

---

[102] B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, dans *RSR*, 65/1 (1977), p. 54.

[103] Cette révision était souhaitée depuis longtemps. Voici comment, sur ce sujet, Loisy, après la parution de *L'évangile et l'Église* en 1902, répondait à Blondel : « Il ne semble pas que mon livre implique la négation d'aucun dogme. Il implique seulement la nécessité de réviser tout l'enseignement théologique au point de vue de l'histoire, pour le rendre positivement plus vrai et, au point de vue philosophique, pour le rendre théoriquement plus intelligible » ; R. MARLÉ, [dir.], *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de M. Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy, Fernant Mourret, J. Wehrlé...*, Paris, éd. Montaigne, 1960, p. 85.

2.1.1.2. La science christologique traditionnelle

Qu'est-ce qu'une christologie traditionnelle et que vise-t-telle ? Voilà ce que nous voulons analyser pour comprendre le positionnement de Moingt par rapport à elle. Cela se fera en deux points.

2.1.1.2.1. Des christologies dominées par l'énoncé dogmatique de Chalcédoine

Le concile de Chalcédoine avait pour mission de résoudre un conflit opposant des hommes et des écoles autour de l'identité de Jésus de Nazareth : la difficulté d'énoncer le mystère de son incarnation. Les pères sont parvenus à la définition qui, dès le départ, enseigne que « un seul et même Christ doit être reconnu en deux natures ». Des deux natures l'union a été établie et cela a fait naître des nouveaux malentendus. Comment peuvent coexister la divinité de Jésus et son humanité authentique ? Déjà au lendemain de Chalcédoine la question de la relation du divin et de l'humain en Jésus va être posée. Car, pour Chalcédoine, non seulement le Christ est vrai Dieu et vrai homme[104], il est « un seul et le même » en deux natures. Dans l'unique Christ la divinité et l'humanité sont sans unies confusion, sans changement, sans division et sans séparation. Ceci veut dire : bien qu'elles soient unies en une seule personne ou hypostase les propriétés des deux natures restent sauves.

Ni la véritable divinité ni la véritable humanité du Christ ne sont remises en question. L'objection ou plutôt la difficulté porte sur la manière dont les deux substances se rencontrent pour ne faire qu'un individu, d'après la définition du concile. « Jésus apparaît ici comme un être qui porte en lui et qui unit deux substances, et deux substances opposées. C'est cette conception qui donne naissance aux problèmes inextricables de la doctrine des deux natures »[105]. À suivre de près la formule du concile on découvre que bien des malentendus se dissimulent sous celle-ci dans la mesure où elle énonce des affirmations qui sont dialectiquement opposées et difficilement conciliables. Que vise le concile lorsqu'il dit qu'« un seul et même Christ doit être reconnu en deux natures » ? Le concile dit-il explicitement quelque chose sur la façon dont les propriétés se communiquent en Jésus Christ ? De quelle manière compter les deux natures opposées ? Tout le problème est là.

[104] Formule que l'on trouve déjà bien avant chez IRÉNÉE, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, trad. A. ROUSSEAU, (coll. SC, 100), Paris, éd. du Cerf, 1984, p. 452.
[105] W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, trad. par A. LIEFOOGHE, (coll. CFI, 62), Paris, éd. du Cerf, 1999, p. 361, Nouvelle édition avec une postface de l'auteur.

Le constat est qu'après la tenue de Chalcédoine des profonds dissentiments entre les partisans d'Antioche et d'Alexandrie vont diviser les Églises. Ce désaccord qui va pousser à la division de l'Église a des causes multiples dont certaines remontent à un passé lointain. Car, en plus de la difficulté d'énoncer le mystère de l'incarnation, des malentendus linguistiques et des divergences des représentations à Chalcédoine, le désaccord trouvait un autre fondement, vraisemblablement le principal, dans « les toutes premières affirmations du concile de Chalcédoine… [qui venaient] de l'acte d'union entre alexandrins et antiochiens : *un seul et même Fils notre Seigneur Jésus Christ, le même parfait en divinité et parfait en humanité, le même Dieu véritable et homme véritable fait d'âme intelligente et de corps, le même consubstantiel à nous selon l'humanité* »[106].

Selon Moingt ce présupposé commun use d'un langage sans lien réel avec l'histoire, il définit la divinité du Christ en renvoyant à la préexistence éternelle de celui-ci en Dieu avant son incarnation. À partir du moment qu'il est soustrait aux vérifications de l'histoire ce texte ouvre la voie à différentes interprétations selon qu'on soit alexandrin ou antiochien. Une telle situation ne va pas permettre de tenir le compromis en remplacement des solutions opposées du problème de l'incarnation tel qu'élaboré par l'une et l'autre théologie en position de concurrence. Elles choisissent chacune une branche de l'alternative. Les antiochiens pensent que ce présupposé met en péril l'humanité réelle de Jésus Christ tandis que les alexandrins y voient l'abandon de l'unité de Jésus avec Dieu. En énonçant ainsi les critères de ce qu'est appelé à être un discours christologique, le concile ne vient pas à bout des discussions antérieures et le problème reste entier.

Comment se fait il que la formule qui aurait pu être de compromis n'est pas parvenue à rallier les positions opposées ? Comment a-t-on recouru dans l'acte d'union ci-haut énoncé à la notion de « vrai homme » pour parler du Christ ? Avait-il perdu cette évidence qui auparavant, lors de la tenue du concile de Nicée, ne semblait pas poser problème ? Moingt n'envisage pas de porter un jugement critique sur cette définition de l'humanité du Christ, il s'interroge plutôt sur la nécessité de celle-ci. Il note avant tout que si à Nicée on s'était intéressé à la question de la divinité du Christ, c'est parce qu'elle ne transparaissait pas immédiatement à travers sa vie terrestre, elle n'était pas évidente. Dans les évangiles, plusieurs versets n'autorisent pas directement cette reconnaissance de la consubstantialité du Fils au Père, de l'égalité entre les deux. Que l'on vienne après coup définir Jésus comme « vrai homme » là où cette humanité devrait paraître comme une évidence historique, tel est le

[106] MOINGT, J., *L'homme qui venait de Dieu*, p. 207.

signe manifeste que quelque chose s'est passé.

À regarder le Nouveau Testament, les apôtres comme les évangélistes n'ont jamais prétendu avoir rencontré deux Christ. La raison très simple est « qu'ils écrivent au sujet d'un individu historique, Jésus de Nazareth, qu'ils ont connu homme, fils de Marie, et reconnu Fils de Dieu. Qu'il paraisse nécessaire maintenant de le définir 'vrai homme', c'est la preuve qu'on a perdu l'évidence de son humanité et c'est le signe qu'on ne lit plus les évangiles comme des récits »[107]. Le fait pour la christologie de sortir de l'axe de l'histoire trouve son fondement dans le déplacement du sujet du discours de la foi et dans l'exploitation des évangiles à des fins qui surplombent l'histoire. En effet, plutôt que l'individu historique Jésus Christ, c'est le Fils éternel de Dieu apparu sous les traits de cet homme qui devient le sujet du discours christologique. On ne part plus de l'homme Jésus reconnu Fils de Dieu mais du Fils éternel de Dieu devenu homme.

Moingt note aussi le fait qu'on recourt aux évangiles non plus comme à des récits portant sur la vie historique de Jésus jusqu'à sa mort, mais dans le but d'y chercher la révélation de mystères que l'histoire n'est pas en mesure de fournir. Déjà le symbole de foi de Nicée commence à fonctionner comme « 'protévangile' ; il fournit au théologien, sitôt ouvertes les premières pages du récit, le *concept* qui lui permet d'y découvrir l'*événement* d'incarnation ; la métaphysique du 'mode d'union' fournit la clé d'une lecture *symbolique* de l'histoire. Le *sens* du récit ne relève pas de la narrativité »[108]. Les concepts comme « consubstantiel », « parfait », etc. dont il est dit du Fils dans son rapport au Père sont le signe du dysfonctionnement de ce nouveau langage christologique soustrait de l'histoire.

Que sous-entend-on lorsque le discours de la foi affirme que le « Fils est consubstantiel » au Père et que comme Fils il est « Dieu parfait » ? Pour autant que rien ne manque au Fils pour être l'égal de son Père en divinité, va-ton encore se permettre d'affirmer que ce Fils est aussi « vrai homme » au même degré où il est « vrai Dieu » ? Pour Moingt, dire que le Fils incarné est 'vrai homme', 'vraiment homme' est révélateur d'un malaise et cache un non-dit. Affirmer que le Fils est vrai Dieu par origine, c'est laisser sous-entendre qu'il n'est « pas homme à la façon d'un homme concret, car son origine est sans commencement même en tant qu'il est homme, elle n'appartient pas à notre histoire, et sa nature humaine ne tire pas d'elle-même la raison de son propre achèvement. Bref, il n'est pas 'vrai homme' au même degré où il est 'vrai Dieu' ni absolument comme le sont tous les autres

[107] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 207-208.
[108] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 220.

hommes à qui il est rendu consubstantiel »[109].

L'événement qui transforme la situation de la théologie de l'incarnation est cette incapacité de s'inscrire dans la ligne de l'histoire de Jésus à laquelle il conviendra de revenir. Cette théologie est une christologie descendante ou d'en haut qui situe dans l'incarnation le point de départ de la christologie. Mais pourquoi une telle christologie et que vise-t-elle ?

2.1.1.2.2. Une théologie d'en haut

Le constat qui se dégage est que, depuis ces conciles jusqu'à un passé récent, la théologie réfléchissait sur la question du Christ en partant d'en haut, du Dieu Trinité, du Fils éternel qui se fait homme et était centrée principalement sur l'incarnation. Cette dernière était considérée comme un événement ponctuel et constitutif de l'existence de Jésus. Les dogmes de ces conciles étaient vus comme le point de départ et la source de la théologie sur le Christ. Les théologiens recouraient aux concepts de personne, de nature, d'union hypostatique pour parler de Jésus concentraient leurs études sur l'être même de Jésus Christ et sur les conditions de possibilité de l'union des deux natures en une seule personne. Pour exprimer le sens de l'intervention de Dieu en Jésus Christ, tout le champ théologique était absorbé par l'intérêt pour les questions ontologiques avec à la clé l'utilisation des catégories abstraites et philosophiques au détriment des catégories bibliques et existentielles.

Cette façon, pour la théologie traditionnelle, d'aborder Jésus Christ est, d'après Moingt, la preuve que « l'annonce que porte le récit évangélique, à savoir que 'Jésus est le Christ, le Fils de Dieu', s'est détachée du récit depuis que le discours de la foi s'est constitué, à Nicée, comme une nouvelle *écriture* de l'histoire évangélique »[110]. La descente du Fils de Dieu sur terre s'est superposée dans le récit comme l'événement premier, intemporel, inénarrable, anhistorique, de la vie de Jésus dont tous les autres tirent leur vérité également intemporelle et anhistorique. Les christologies anciennes se sont construites sur le fondement des confessions de foi et des définitions conciliaires et ont porté leur attention sur l'aspect ontique et statique de la constitution de l'Homme-Dieu[111]. Ces christologies, construites en surplomb de l'histoire, laissent entendre que la vérité du Christ ne se situe pas dans ce qu'en dévoile son histoire mais dans ce qui se cache dans l'éternité de Dieu.

[109] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 209.
[110] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 221.
[111] C'est ce que Moingt a voulu montrer dans les deux premiers chapitres de *L'homme qui venait de Dieu*, p. 73-220.

Les anciennes christologies recourent au récit évangélique comme à la source de la foi, dit Moingt, mais se servent d'un nouveau paradigme pour le lire. Il s'agit d'une lecture des évangiles dont le paradigme d'interprétation se situe dans la descente et l'abaissement du Verbe de Dieu dans l'homme. L'interprétation du message des évangiles après Chalcédoine demande de tenir compte de la visée et de la règle de lecture données par ce concile. Cela consiste à aller à l'Évangile en tenant compte du fait que « le Christ est Dieu devenu homme et non pas homme devenu Dieu. L'unité du Christ est portée par le mouvement de Dieu vers l'homme, le mouvement de l'humanisation de Dieu en cet homme, et non par le mouvement de l'homme vers Dieu, celui d'une divinisation de cet homme… »[112].

D'où vient ce déplacement d'appréhension alors que l'intention du dogme de Chalcédoine et même d'Éphèse était de renvoyer le croyant à l'Évangile ? Moingt parle d'une arrière-pensée tirée de la formule de Nicée qui a aidé à se détourner de cette intention. Pour proclamer la divinité de Jésus, cette arrière-pensée affirme l'égalité absolue du Père et du Fils en l'exprimant par le terme *homoousios* (consubstantiel). Elle suggère « que la vérité du Christ n'est pas ce que son histoire en dévoile, mais ce qui se cache dans l'éternité de Dieu ou dans cet instant 'extatique' où le Verbe de Dieu se penche sur l'humanité qu'il va assumer. Ainsi le discours dogmatique s'est-il construit en surplomb de l'histoire, comme un *épilogue* de l'Évangile qui en dévoilerait les mystères cachés, et l'on en est venu à oublier que toute la lumière de la foi vient de l'Évangile et de lui seul »[113].

Notre auteur considère que c'est comme ça que les théologiens en sont venus à se concentrer sur l'être même de Jésus Christ et sur les conditions de possibilité de l'union des deux natures en une seule personne. L'intérêt pour les questions ontologiques prend le dessus et absorbe tout le champ des recherches théologiques. Les catégories bibliques et existentielles sont abandonnées au profit de celles, abstraites, que l'on retrouve aussi dans le langage philosophique. Ces dernières sont jugées plus aptes à exprimer les réalités d'en haut, celles que l'histoire ne peut exprimer.

Une christologie d'en haut ou descendante, telle est la dénomination de cette christologie qui, des siècles durant, a été dominée par l'énoncé dogmatique de Chalcédoine, avec son arrière-fond nicéen, considéré comme le point de départ du discours christologique. C'est cette christologie d'en haut qui avait été retenue pendant des siècles par la tradition christologique de l'Église. En s'engageant dans une christologie descendante, les théologiens ont laissé de côté l'événement Christ tel qu'il a été vécu, interprété et transmis par le

[112] B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, dans *RSR* 65/1 (1977), p. 68.
[113] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 706.

témoignage apostolique pour partir du dogme trinitaire et de la préexistence du Fils (Christ) en Dieu bien avant son incarnation.

À cause de ce chemin suivi par la christologie traditionnelle, le Christ a été extrait de l'histoire et le discours sur lui est tombé dans des spéculations abstraites qui ont fini par ne plus rien signifier. Ainsi, tout en reconnaissant le rôle et la valeur que la définition de Chalcédoine a joués dans l'expression de la foi dans un langage adapté à la culture d'une époque, en fonction des erreurs du temps et à un moment de crise sérieuse, les théologiens en sont arrivés à prendre conscience de ses limites. Il est reproché à Chalcédoine non seulement la méconnaissance de la dimension historique propre à Jésus, mais aussi la portée du schème conceptuel véhiculé à l'aide des expressions « en deux natures » appliquées à deux ordres de grandeurs incommensurables[114]. Le rapport à la définition de Chalcédoine va être modifié pour ne pas voir en elle une formule paradigmatique à tout prix.

Comment s'appliquer à un renouvellement christologique, critique d'une certaine christologie insuffisante et dépassée, d'une part, naissance de nouveaux styles de penser théologique, d'autre part ? Pour Moingt il faut retourner aux évangiles, ce qui permettra de faire connaître Jésus à ses contemporains dans un langage qui leur est accessible. Un programme ambitieux va être tenté, car il s'agira de remonter « de simples 'rumeurs' sur Jésus à la foi pascale des disciples, à une christologie du temps d'avant pâques, et finalement à une réappropriation du consubstantiel nicéen, le tout en utilisant des catégories fluides et historiques largement empruntées à Hegel… »[115]. L'important ici ne sera plus d'opposer christologie d'en bas et christologie d'en haut, mais de sortir d'une christologie unidimensionnelle et de se consacrer à l'étude de l'événement Jésus Christ -un objet temporel-, à l'interpréter dans une logique propre en parcourant ses traces écrites. Il s'agit de retrouver à partir du Nouveau Testament une christologie d'avant Nicée et Chalcédoine[116].

Usée par des siècles d'histoire la définition de Chalcédoine accuse une perte de vitesse, il faut aller au-delà, retourner au Jésus de l'histoire. Ce retour se fera en deux étapes. La première consistera pour l'intelligence de la foi de relire le discours traditionnel, celui dogmatique de l'Église afin d'en recueillir l'éclairage qu'il offre. Après cette première étape,

---

[114] Voir R. MARLÉ, *Chalcédoine réinterrogé*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 65/1 (1977), p. 15-44 et SESBOÜÉ, B., *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 65/1 (1977), p. 45-80.

[115] LA RÉDACTION, *Incarnation*, dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, éd. « Quadrige », 2002, p. 566/2.

[116] C'est une christologie qui « ne connaît pas une préexistence éternelle du Christ au sens d'une génération intradivine qui aurait lieu avant tous les siècles. Pour lui, on peut reconnaître Jésus comme le Fils éternel du Père mais il l'est devenu en tant qu'il incarnait le destin d'amour de Dieu » ; C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter : le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, éd. du Cerf, 2001, p. 165.

la seconde invite le théologien à « revenir à l'Évangile comme à la vrai source de la foi pour le relire dans l'axe de sa lisibilité, qui est l'axe de l'histoire et de la vérité du Christ en suivant la trace dans sa vie de l'événement pascal »[117]. Ce n'est donc pas un fruit du hasard la subdivision de *L'homme qui venait de Dieu* en deux parties. Pour Moingt il faut dépasser Chalcédoine.

2.1.2. Au-delà de Chalcédoine, un retour au Jésus des évangiles

Nous ne sommes plus à une époque où la lecture des récits évangéliques vise à rapporter les gestes et les paroles du Verbe incarné. Les études historico-critiques et le rationalisme ayant déjà ébranlé la théologie classique qui se transmettait de génération en génération par la répétition de formules immuables, il faut penser autrement. Bien que la référence à Jésus Christ constitue l'originalité de toute foi chrétienne, l'heure est venue de se demander « quel Jésus ?» et d'où faudra-t-il partir pour l'aborder ? Le pluralisme culturel, théologique, le renouveau des études exégétiques et le développement de la pensée critique rendent nécessaire cette question et les théologiens ne sont plus les seuls à s'intéresser à Jésus. Diverses représentations de Jésus et de christologies voient le jour provoquées par un questionnement nouveau. Quel Jésus au milieu de ce large éventail d'opinion[118] ? Ce questionnement nouveau propre à notre époque amène une déconstruction du discours christologique traditionnel.

Afin de travailler au renouvellement des questions christologiques il s'est avéré utile de retourner au Jésus des évangiles, de partir des paroles et des actions du Jésus historique, fondement du mystère de la foi chrétienne. Il s'agit de se mettre dans une logique différente de celle des grands conciles christologiques. Plutôt que de s'inscrire sur le chemin d'une théologie dite descendante, les théologiens vont s'orienter autrement et suivre un chemin inverse : celui des théologies ascendantes. Il s'agit de redonner à l'événement Christ, à l'origine de la foi des premiers témoins, toute sa place dans la réflexion théologique.

Le discours de la prédication de l'Église, celui qui refuse de partir de l'homme Jésus et qui fait de la descente du Verbe incarné la clé de toute lecture des évangiles, va être abandonné. En effet, comme nous l'avons déjà dit : « la vérité de la fin, l'exaltation de Jésus comme Fils de Dieu dans la gloire de Dieu le Père (Ph 2, 9), est devenue la vérité, retournée, du commencement, lu maintenant comme descente et abaissement du Verbe de Dieu dans

---

[117] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 706.
[118] E. POULAT publie à ce propos un livre et l'intitule *La galaxie Jésus*, Paris, éd. de l'Atelier/éd. Ouvrières, 1994.

l'homme »[119]. Le tort des théologiens au cours des âges a été de prendre la formule de Chalcédoine comme norme et source ou référence principielle du discours christologique, c'est-à-dire d'avoir fait jouer à cette définition plus que son rôle de référence régulatrice[120]. Or il ne devait pas en être ainsi ; voilà pourquoi, bien avant Moingt, Rahner, dès 1954, s'est demandé si Chalcédoine était « une fin ou un commencement ? » Il a montré dans cet article que la définition de Chalcédoine était à comprendre à la fois comme aboutissement et comme point de départ[121].

Telle est la situation à reconsidérer pour permettre aux christologies nouvelles de s'orienter dans un autre sens, sans se limiter à répéter Chalcédoine, mais, en cherchant des langages nouveaux. Il s'agira pour la règle du dogme de céder la place aux règles nouvelles : celles qui devront prendre en compte même les recherches sur Jésus de l'histoire. Il est donc à son profit que l'Église revienne un jour au Jésus de l'histoire, apprenne à lire l'Évangile dans le sens du récit et à la double lumière de l'histoire et de la foi.

2.1.2.1. Intérêt pour le Jésus des évangiles

Soucieux de rompre avec des habitudes séculaires, J. Moingt n'entend pas expliquer Dieu en partant des dogmes. Pour éclairer sa réflexion sur Dieu, sur la personne de Jésus et sur la place que prendra le Christ dans la foi de l'Église, il trouve primordial de s'en remettre d'abord à l'histoire. Il choisit de chercher Dieu sur les chemins des hommes, en scrutant les Écritures et les récits évangéliques, en interrogeant les textes fondateurs du christianisme et la tradition chrétienne. Ce qu'il faut c'est, comme il le dit lui-même, « rejoindre la foi de l'Église, mais par le chemin de l'histoire qui a conduit Jésus à la mort et à la résurrection »[122]. Moingt croit que l'Écriture retrace de façon exemplaire les chemins de foi sur lesquels des hommes et des femmes, des peuples ont fait l'expérience de chercher Dieu, d'être conduits par lui sans savoir où, et de le rencontrer. Elle est ouverture sur la vérité et sur Dieu ; mais pas plus qu'elle ne contient Dieu, elle ouvre à la vérité comme à une information non tangible et inachevée. Les messages qu'elle transmet sont à comprendre à la faveur d'une attitude de recherche et d'écoute à partir de ce qui habite l'homme.

[119] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 221.
[120] Comme dit Sesboüé, « ce qui était une conclusion interprétative est devenu de plus en plus une majeure de raisonnement, un point de départ de la christologie systématique, bref presque un texte fondateur » ; B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, p. 61.
[121] Voir K. RAHNER, *Problèmes actuels de christologie*, trad. par M. RONDET, dans *Écrits théologiques. T. I.*, (coll. Textes et études théologiques), Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 117.
[122] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.

L'étude historique de Jésus de Nazareth a des conséquences pour le christianisme actuel. Cette quête demeure une démarche intéressante étant donné que Jésus lui-même, sa vie, son destin, sa parole, son action et son œuvre, constituent le contenu et le critère premier de toute christologie. Le mouvement va s'accélérer à partir du moment où l'Église perd le monopole de la lecture publique de l'Évangile dès lors que se développe la science de l'histoire et que les croyants manifestent le désir de chercher eux-mêmes dans le récit la règle de leurs discours. L'originalité de la foi chrétienne tient sa référence à Jésus Christ. Mais de quel Jésus s'agit-il ? De celui de la prédication de l'Église ou bien de celui des évangiles ?

Avec le pluralisme culturel, théologique, le renouveau des études d'exégèse et le développement de la science historique, les discours et les images sur Jésus se multiplient tant dans les milieux chrétiens qu'ailleurs. Certains identifient l'enseignement de Jésus à celui de l'Église, d'autres les opposent ; il y a ceux qui regardent chez Jésus le côté mystique, d'autres s'intéressent au message et attitudes de Jésus sur la libération sociale et politique ; il y a ceux qui considèrent le Christ comme l'unique Seigneur que l'on retrouve dans toutes les cultures et religions, d'autres le considèrent simplement comme un des sauveurs parmi plusieurs.

Tout ceci peut déboucher sur diverses représentations de Jésus et sur différentes christologies. Jésus risque d'échapper aux théologiens et exégètes qui ne sont plus les seuls à parler de lui. N'y a-t-il pas là un nouveau lieu théologique qui conduit, grâce à un questionnement nouveau, à une déconstruction du discours christologique traditionnel comme Moingt demande de le faire[123] ? Il importe aujourd'hui non seulement de confesser que Jésus est le Christ, mais de reconnaître qu'entre le Christ de la foi et le Jésus du témoignage évangélique il n'y a pas de différence. Tel est le changement de regard auquel la christologie est parvenue. Moingt croit que la théologie doit faire un retour au témoignage évangélique sur Jésus et personne ne peut plus prétendre rendre compte de l'identité de ce Jésus sans faire référence à son historicité existentielle. Le cahier des charges des christologies contemporaines tend à se préciser. Toutes ces christologies devront être fondées historiquement en Jésus de Nazareth. Il y a un défi à relever et il revient au théologien de s'intéresser aux travaux des historiens parce que, entre autres raisons, « la foi doit relever le défi de l'histoire »[124]. En Jésus de Nazareth s'effectue la rencontre de Dieu et de l'homme. Du fait de cette rencontre en Jésus quelque chose arrive à chacun des deux. Qu'implique cette rencontre ?

---

[123] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 221-281.

[124] J. MOINGT, *Réponses préalables à quelques interpellations*, dans *RSR*, 88/4 (2000), p. 516. Moingt emprunte ce motif à Jean Noël Aletti qu'il cite.

L'intérêt que Moingt porte sur l'historicité de Jésus est que celle-ci revêt une dimension universelle. En Jésus s'est effectuée la rencontre historique de Dieu et de l'homme et du fait de cette rencontre son histoire rejoint et concerne toute l'humanité, toute l'histoire. Il importe donc de « dire ce qui arrive à Dieu et à l'humanité du fait de leur rencontre en Jésus. Si l'homme de Nazareth a encore quelque chose à dire à ceux d'aujourd'hui, c'est bien parce qu'il est 'sorti' de Nazareth pour se faire accueillir dans l'entretien infini des hommes en quête de leur destin. De ce point de vue, l'histoire de Jésus 'se fait' en avant d'elle-même, car elle appartient aux 'ressorts de l'histoire', et la théologie s'y intéresse pour dévoiler sa dimension universelle »[125].

Ce que les christologies nouvelles vont faire, c'est qu'au lieu de se construire de manière statique et intemporelle sur le fondement des confessions de foi et des définitions conciliaires, elles vont par contre tenter une autre démarche. Celle-ci consiste à fonder ces confessions et ces définitions sur l'histoire de Jésus de Nazareth et à montrer qu'en lui, en cet homme Dieu s'est révélé. Le vrai homme contenu dans la formule dogmatique devient et est bien ce « Jésus de Nazareth ». La vérité de Jésus étant elle-même incarnée dans le récit de son histoire, « le concept de Verbe incarné ne peut pas être posé comme un préalable dogmatique au décryptage de ce récit, il ne peut qu'être reçu du récit comme l'annonce qu'il porte en avant de lui »[126].

Le Christ de la foi, celui de la prédication de l'Église n'est autre que ce Jésus du récit évangélique. La distinction faite entre les deux est relativisée : « c'est la même personne qui prêcha la Bonne Nouvelle aux pauvres, qui accueillit ses frères, qui mécontenta certains puissants, qui subit une mort imméritée, qui ressuscita le troisième jour, et qui est vénéré comme Fils de Dieu par les générations successives de chrétiens »[127]. Les christologies nouvelles auront le souci de raconter l'histoire de Jésus, de rapporter ses paroles, attitudes et gestes, de se préoccuper des dimensions de l'existence humaine et historique de Jésus de Nazareth pour montrer qu'il est le Messie et le Fils de Dieu. Les christologies nouvelles portent leur attention sur les dimensions de l'existence historique, humaine de Jésus qui a été reconnu comme Christ et Fils de Dieu.

L'intérêt pour la christologie narrative est de chercher à garder et à actualiser un souvenir concret. Il nous revient de lire les paroles de Jésus, ses gestes et attitudes non simplement comme des faits édifiants, mais comme des actions révélatrices de Dieu. Ceci

---

[125] J. MOINGT, *Réponses préalables à quelques interpellations*, p. 520-521.
[126] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 223-224.
[127] D'après W. Kasper, *Jésus le Christ*, cité par M. QUESNEL, *Jésus, l'homme et le Fils de Dieu*, (coll. Champs essais), Paris, éd. Flammarion, 2008, p. 147, Édition revue et corrigée 2008.

peut être dit tant de l'incarnation de Jésus, de son enseignement, de ses œuvres de puissance, de sa mort, que de sa résurrection. C'est en cela que les christologies contemporaines doivent s'efforcer de rejoindre la foi de l'Église en prenant en compte le chemin concret de la totalité de l'histoire de Jésus. Ainsi les christologies contemporaines vont faciliter l'accès au Jésus de l'Évangile, c'est-à-dire auront « le souci de chercher comment on peut accéder à la foi au Christ (et à Dieu en même temps) en suivant les récits des évangiles, de quelle foi ils témoignent, comment il est possible aux hommes d'aujourd'hui de participer à la même foi, s'il est possible par ce chemin de rejoindre la foi de la tradition »[128].

Les christologies nouvelles, en l'occurrence celles narratives, pourront dire et penser la personne du Christ en racontant l'histoire de Jésus avec Dieu. Ce qui ne sera possible que dans la mesure où les théologiens acceptent de s'inscrire dans un travail de « démolition », de prendre part dans le débat sur « la pertinence de l'historique pour le théologique ». Il est de ce fait urgent que la christologie soit reconstruite sur ses bases historiques, celles qui renvoient au Jésus de Nazareth. Découvrir cet homme c'est s'introduire dans un cheminement de Jésus où même son incarnation comprend une histoire et où la christologie parlera plus librement de la souffrance ou de la mort de Dieu, d'un progrès dans la connaissance de la volonté du Père, d'une prise de conscience progressive de la mission du Fils et de son identité. Redécouvrir ainsi la dimension de l'existence historique de Jésus revient à reconnaître, au-delà de leurs valeurs, les limites des christologies anciennes.

Le retour au Jésus des évangiles, à ce Jésus raconté, servira d'instance de médiation interne[129] pour tirer Jésus de l'alternative dans laquelle il a été souvent enfermé par le passé. Il n'y a plus d'intérêt à opposer le Jésus de l'histoire à celui la foi. Ce qu'il y a en réalité c'est le Jésus du récit, celui que les évangiles racontent. La recherche actuelle en christologie sera marquée par la situation narrative qui caractérise les récits évangéliques. Cette situation permet de mettre l'histoire au service de la foi et de réexaminer la distinction devenue classique entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi[130].

L'intérêt que porte Moingt au Jésus de l'histoire rejoint la préoccupation de Gesché pour qui, entre un Jésus de l'histoire et un Christ de la foi, il y a un Jésus raconté, celui que l'on retrouve dans les récits évangéliques. Ce dernier servira de clé pour la compréhension des deux premiers, car dit Gesché, « en somme, entre un *Sitz im Leben* (le Jésus de l'histoire) et

---

[128] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 17.

[129] Voir A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus, dans Revue Théologique de Louvain*, 30 (1999), p. 153-179 et sa suite dans *RTL*, 30 (2000), p. 336-356.

[130] « Cette distinction exprime bien l'indiscutable écart entre ce que nous appellerons ici 'l'identité historique' de Jésus, telle qu'on peut l'établir par la science historique, et son 'identité dogmatique', telle que la foi l'a constituée » ; A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus, dans RTL*, 30 (1999), p. 153.

un *Sitz im Glauben* (le Christ de la foi), un *Sitz in Schrift* (le Jésus du récit) »[131]. Il montre par ailleurs que le dogme ne sera entendu que si l'on entre dans la narration, celle-ci précède le dogme, lui est « coextensive », « consubstantielle » et doit l'accompagner. Moingt n'a-t-il pas dit que l'intention de Chalcédoine était de renvoyer le croyant au récit ?

Le retour au Jésus des évangiles ou de l'histoire et l'intérêt que lui témoignent les théologiens tiennent au fait que « la théologie en tant que discours sur Dieu et ouverture à la révélation et au salut pris globalement, s'intéresse de façon inéluctable au Jésus de l'histoire, en tant que l'identité du Dieu des chrétiens est déterminée par son rapport d'identification à un personnage historique, Jésus de Nazareth »[132]. Ceci demande qu'une distinction soit faite entre un discours de révélation, ce qui relève de la foi ou qui doit être cru au sujet du Jésus de l'histoire et ce qui appartient seulement à l'historique de sa vie, qui peut être atteignable par des méthodes purement historiennes. Cette distinction est importante et Moingt attire l'attention sur certaines données culturelles qui seraient introduites dans les christologies du Nouveau Testament et dans les christologies ultérieures mais qui restent non essentielles à la foi et non certaines pour déterminer l'identité de Jésus dans son rapport à Dieu[133].

2.1.2.2. Jésus historique et Jésus de l'histoire

Les christologies actuelles sont dépendantes des études exégétiques bibliques et des recherches historiques conduites sur Jésus. Toutefois, malgré l'immense effort déployé dans le cadre des recherches historiques sur Jésus, des larges zones de son histoire demeurent obscures. Ceci veut dire que personne, au stade actuel des recherches, ne peut prétendre écrire une vie de Jésus dans le sens d'une biographie. Les documents à disposition, spécialement les évangiles, offrent une image de Jésus tel qu'il a été compris et interprété par ceux qui l'ont fréquenté. Il y a donc une distinction à faire entre le Jésus historique et celui de l'histoire ou de la foi.

Distinguer n'est pas opposer, car la christologie, quand bien même elle ne peut pas se suffire d'un savoir historique ou simplement rationnel sur Jésus, ne perdra pas un seul instant son intérêt pour l'histoire. Cet intérêt est d'ordre herméneutique, il s'agit « de tracer, de jalonner et de parcourir un espace d'interprétation du Jésus de l'histoire qui s'étend de l'histoire de Jésus à celle qui meut et conditionne aujourd'hui notre rapport à Dieu en

[131] A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus, dans RTL*, 30 (1999), p. 155.
[132] J. MOINGT, *L'intérêt de la théologie pour le Jésus de l'histoire*, dans *RSR*, 88/4 (2000), p. 579.
[133] J. MOINGT, *La christologie de l'Église primitive. Le coût d'une médiation culturelle*, dans *Concilium*, 269 (1997), p. 75-83.

Jésus »[134]. La spécificité de l'intérêt de la démarche de foi pour l'histoire consiste dans le fait que Jésus Christ, cet homme appartenant à notre histoire soit mis au monde en qualité de Fils de Dieu et soit reconnu en tant que tel. Il s'agit avant tout d'une question de rapport entre Dieu et cet individu. Interrogé sur cette distinction Moingt considère que « le Jésus de la foi n'est pas un Jésus historique, en ce sens qu'il serait connaissable et compréhensible selon les méthodes propres aux sciences de l'histoire, mais c'est vraiment le Jésus de l'histoire, celui qui a vécu une existence racontée ou attestée par des textes historiques »[135]. Le passage par l'histoire qu'il préconise mène à l'essentiel de la foi, c'est-à-dire à la révélation du Dieu de Jésus et de Jésus comme Fils de Dieu.

2.1.2.2.1. Jésus historique

Il existe un écart entre le Jésus historique ou terrestre et celui de l'histoire tel que les évangiles le présentent. Le Jésus historique est celui qui est recherché et à qui l'on peut accéder au moyen des méthodes propres aux sciences de l'histoire. Une connaissance peut être dite historique lorsqu'elle est acquise par le contrôle et la vérification des témoignages et des sources de telle sorte que la certitude qui en découle soit de nature à être partagée universellement[136]. Pour le cas du Jésus historique il s'agit d'arriver à des données brutes le concernant et qui pourraient être vérifiées à partir des procédés de la méthode scientifique. Autrement dit celui qui s'engage dans une étude historique de Jésus de Nazareth par le procédé des méthodes historiques recherche ce qui peut être établi sur sa vie, sa venue, son message, son enseignement, etc. Il n'a pas besoin, en s'engageant sur ce chemin, de recourir à la foi pour avoir accès à ce Jésus.

Le bilan des recherches historiques sur Jésus demeure maigre et sans proportion avec l'immense effort qui a été déployé durant des siècles dans ce sens. De nombreuses zones du Jésus historique tel qu'il a vécu réellement restent encore obscures. La distance qui sépare le temps et le milieu de Jésus d'aujourd'hui et l'insuffisance ou la quasi absence de littérature écrite à son sujet ne sont pas de nature à faciliter l'accès à lui. Si Jésus continue d'échapper aux investigations scientifiques, à un savoir historique, les chercheurs ne désarment pas, il reste que ces dernières années beaucoup de choses ont été découvertes et dites sur le milieu de Jésus. Malgré cela, tous ceux qui ont prétendu présenter un exposé complet de ce qu'était

---

[134] J. MOINGT, *L'intérêt de la théologie pour le Jésus de l'histoire*, p. 581.
[135] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 240. Voir aussi J. MOINGT, *Réponses préalables à quelques interpellations*, dans *RSR*, 88/4 (2000), p. 513-522.
[136] Voir J. MOINGT, *Certitude historique et foi*, dans *RSR*, 58 (1970), p. 561-574.

Jésus, de ce qu'il a fait et de ce qu'il a dit ont assez vite déchanté[137]. Par contre, si modestes que soient les résultats de la recherche historique sur Jésus, ceux-ci permettent de mieux cerner son originalité, ils sont susceptibles de faire pressentir en même temps le mystère de son identité.

L'étude historique de Jésus est importante car, même si l'on veut accéder à Jésus par le chemin spécifiquement théologique, les sources auxquelles le théologien va recourir restent les récits évangéliques qui, sans être des témoignages au sens moderne du terme parce que témoignages de foi, contiennent un abondant matériel historique authentique. Dans ces conditions la quête du Jésus historique est à reprendre constamment, cela va dans l'intérêt de la foi elle-même bien qu'elle ne repose pas sur des données de l'histoire reconnues par la science historique. Il reste néanmoins vrai que la foi est adhésion à une personne concrète, Jésus de Nazareth reconnu Fils de Dieu et dont l'histoire peut être retracée.

2.1.2.2.2. Jésus de l'histoire

Le Jésus de l'histoire est celui raconté dans les récits évangéliques. Il s'agit de ce Jésus dont l'existence est déterminée par les récits évangéliques qui interprètent pour et par la foi ce qu'ils racontent de l'histoire de Jésus[138]. La théologie ne recourt pas aux récits évangéliques comme à une source susceptible de lui procurer des preuves historiques sur Jésus, elle vient y puiser des signes pour la foi comme le dit l'évangile de Jean[139]. La foi entretient un rapport spécial avec les faits évangéliques. Elle vient y chercher essentiellement « le souvenir que le Nazarénien crucifié avait laissé à ses compatriotes, même à ceux qui ne croyaient pas en lui […], une trace imprimée dans les consciences par sa personnalité prestigieuse et mystérieuse, moins une série de faits isolés qu'une manière, pour lui, d'exister avec autrui et, pour les autres, de se rapporter à lui, le souvenir d'un « prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple » (Lc 24, 19), d'un homme qui passe la mesure »[140].

---

[137] C'est le cas notamment de G. Messadié qui, en publiant *L'homme qui devint Dieu*, a prétendu révéler des données nouvelles sur Jésus que les Églises avaient cachées aux croyants, etc.

[138] Cette histoire de Jésus lui est façonnée par la narrativité évangélique par la construction d'une intrigue. C'est l'intrigue qui donne son sens au récit et qui en constitue la clé et le lieu de lecture. Sur ce sujet Gesché dit aussi qu'« on ne peut connaître la réalité sans mettre en œuvre une intrigue, un 'drame', qui permet de travailler et de dé-couvrir la réalité, de faire émerger ce qui est sous la surface de simples faits bruts et comme tels inintelligibles. Ainsi, tout texte est-il mené par une intrigue chargée de guider la lecture et d'en articuler le sens » ; A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus*, dans *RTL*, 30 (1999), p. 161.

[139] En effet, d'après Jn 20, 30-31 : « Jésus a accompli en présence des disciples encore bien d'autres signes, qui ne sont pas relatés dans ce livre. Ceux-là l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en vous ».

[140] J. MOINGT, *Certitude historique et foi*, dans *RSR* 58 (1970), p. 564-565.

La théologie ne cherche pas à démontrer le caractère historique des récits évangéliques que ça soit dans les faits qu'ils rapportent, leur caractère événementiel, leur extériorité phénoménale, leur insertion spatio-temporelle dans des phénomènes historiques, mais leur sens, leur signification pour le salut. On n'accède pas au Jésus de l'histoire en lisant les évangiles comme des simples documents historiques bien qu'ils contiennent un important matériel historique tout à fait authentique, mais comme des témoignages de foi. L'existence des évangiles tient au fait que des disciples ont « eu foi en Jésus par-delà sa mort, et parce que les premiers croyants ont rassemblé, transmis et finalement fixé par écrit les informations sur Jésus pour les besoins de la communauté, en vue de l'exhortation et de l'édification »[141]. En cela ils ne sont pas des témoignages historiques au sens dont on entend ce terme aujourd'hui. Leur vérité ne sera dévoilée qu'à ceux qui gardent une foi vivante dans le message de Jésus. Les christologies sont donc l'interprétation de la confession « Jésus est le Christ » qui nous vient des premiers disciples de Jésus.

Puisque les récits évangéliques ont été rassemblés, transmis et mis par écrit pour des besoins précis, ceux des communautés primitives, nous comprendrons ces témoignages aujourd'hui en acceptant de les lire et de les utiliser dans le même contexte qui les a fait naître. Le Jésus de l'histoire est celui des évangiles, celui auquel les premiers témoins ont cru et en qui nous croyons aujourd'hui. Ces sont les évangiles qui retracent l'histoire de « celui qui est entré dans l'histoire des hommes du fait même qu'on a parlé de lui et cru en lui, parce qu'il a fait parler de lui et croire en lui ; il a inscrit sa trace dans l'histoire par les récits qui racontent son activité publique par les paroles recueillies sous son nom, par la prédication qui énonce son identité de Christ et Seigneur »[142]. Les évangiles, bien que ne fournissant pas une biographie ni un portrait détaillé de Jésus, n'en demeurent pas moins des sources qui nous informent sur lui et constituent son histoire, étant donné que la foi chrétienne porte sur un événement de l'histoire, Jésus de Nazareth, révélation historique de Dieu.

L'historien, par son travail, rend service à quiconque se lance dans la conquête de l'identité de Jésus. Il permet de replacer le Christ ainsi que les écrits qui le concernent dans la vie et la culture de leur époque, il rétablit en même temps la distance qui sépare un événement passé de son actualisation dans le monde contemporain. Puisque la foi porte sur un événement historique et pour dévoiler la dimension universelle de l'histoire de Jésus, la théologie a intérêt à mettre l'histoire au service de la foi. Comment comprendre l'universalité du message libérateur, celui de la révélation de Dieu en Jésus avec ses promesses de libération pour

[141] W. KASPER, *Jésus le Christ*, trad. J. DÉSIGAUX et A. LIEFOOGHE, (coll. CFI, 88), Paris, éd. du Cerf, 1976, p. 32.
[142] J. MOINGT, *Réponses préalables à quelques interpellations*, p. 519.

l'humanité ? Moingt propose de s'adonner à une théologie « centrée sur la révélation de Dieu, ancrée certes dans l'histoire évangélique de Jésus mais plus ouverte à toutes les dimensions de l'histoire humaine, plus capable de penser à nouveaux frais l'historicité de Jésus sous la détermination de son universalité christique »[143]. L'ouverture de la théologie à l'histoire l'aidera à bien cerner son objet et à fonder à nouveau la proclamation de la foi. Moingt donne quelques repères à suivre dans cette nouvelle tâche de la théologie.

2.2. Jalons d'une nécessaire mise à jour de la christologie

Pour parler du Christ aujourd'hui, Moingt préconise d'adopter un langage différent de celui des christologies classiques et celui-ci doit prendre sa source dans les récits évangéliques. Notre auteur affirme que quatre motifs principaux justifient ce renvoi aux récits évangéliques. Il s'agit des motifs de crédibilité, de véracité, de parenté sémantique et de foi. Le motif de crédibilité demande au théologien de prendre une part active aux discussions sur la question du Jésus historique dans le respect de ce que suggère le verdict d'une vérité scientifique. Le motif de véracité invite à montrer et à raconter comment la foi de l'Église a une origine historique et comment elle est liée à l'apparition de Jésus dans l'histoire. Le motif de parenté sémantique veut que le théologien explique aux chrétiens qui cherchent dans la lecture de l'Évangile des raisons de leur foi, la foi de l'Église en leur livrant le sens de l'Écriture dans la langue qu'ils comprennent. Le motif de foi vise à montrer le rapport entre le Fils éternel de Dieu et l'homme Jésus de Nazareth, à identifier le premier au second[144].

Le renvoi du théologien aux récits évangéliques assigne à celui-ci une tâche à laquelle il ne peut se dérober. En effet, ce qu'il faut rechercher c'est de parvenir à identifier le Fils éternel de Dieu, objet du discours de la tradition de l'Église et du dogme à l'homme Jésus de Nazareth dont parlent les évangiles. Ces derniers sont à lire comme des récits d'histoire dont on suit le fil narratif. Comment rendre possible cette identification des sujets demeurés jadis non identiques et éviter que s'instaure une double vérité sur Jésus : celle du dogme et celle de l'histoire ? Il s'agit de voir dans quelle mesure ce qui est affirmé dans les confessions de foi se trouve vérifié dans les récits évangéliques. Autrement dit, les christologies nouvelles se soucient d'interpréter les récits évangéliques et de les faire concorder avec les données du dogme. Ce renvoi au récit demande, d'une part, de déconstruire l'ancien discours christologique ainsi que le tissu scripturaire sur lequel il reposait, d'autre part, de reconstruire

[143] J. MOINGT, *Réponses préalables à quelques interpellations*, p. 522.
[144] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 243-244.

un discours qui prend en compte Jésus de l'histoire, l'homme en qui Dieu s'est révélé et enfin de lire les évangiles comme récits d'histoire. Tels sont les deux points que nous allons aborder ci-dessous. Nous les traitons séparément pour des raisons de méthodologie.

2.2.1. La déconstruction de la christologie traditionnelle

L'ambitieux chantier dans lequel le théologien choisit de s'inscrire est celui de la déconstruction. Qu'est ce que la déconstruction ? Comment procéder pour déconstruire et quels en sont les critères ?

2.2.1.1. De la déconstruction

Moingt estime que la déconstruction est devenue une étape incontournable en théologie depuis qu'on a entrepris de regarder autrement l'existence humaine et historique de Jésus. La préoccupation majeure est de rattacher au récit l'annonce qu'il porte, à savoir : « Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ». Il revient aux christologies contemporaines de mettre en œuvre une nouvelle lecture des évangiles pouvant permettre non seulement de confesser que Jésus est le Christ, mais de reconnaître que le Christ de la foi est celui là même qui est au centre des récits évangéliques.

Pour parvenir à ce Christ, notre auteur propose de déconstruire avant tout l'ancienne théologie, celle de type descendant et dont le prologue johannique offre le modèle. Selon cette théologie c'est le Fils de Dieu éternellement engendré par le Père qui naîtra de Marie dans le temps. Si le Père est le principe et le fondement de la naissance du Fils[145], la lecture qui en a été faite est celle d'une théologie descendante, qui va de l'éternité vers le temps au détriment de celle inverse, comprise selon une théologie ascendante. Il ne s'agit pas de détruire cette théologie[146] ou d'y mettre fin ; mais, étant donné que la foi repose sur la Parole de Dieu, de retourner aux évangiles dans le but de « revenir à la source, de communier à la foi des origines, en se laissant guider par la tradition, afin d'adhérer à ce qui a été révélé 'une fois' dans le rapport immédiat de Jésus à ceux qui ont témoigné de lui »[147]. La vérité qui a été révélée « une fois » a connu diverses interprétations dans l'histoire, ce qui renvoie à la question du sens pour quiconque décide de regarder de près cette histoire de Jésus.

---

[145] Voir G. REMY, *L'engendrement du Fils dans la mort. L'apport de Fr. Durwell à la théologie*, dans *Nouvelle revue théologique*, tome 129/4 (2007), p. 570-571.
[146] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 224.
[147] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 246.

Déconstruire l'ancienne christologie, c'est y revenir pour chercher à comprendre ce que pourrait signifier le corpus des vérités qu'elle affirme cette fois à la lumière de l'histoire de Jésus. Le théologien s'engage dans une démarche rétrospective convaincu de trouver dans cette mémoire déjà constituée les traces de ce qui a été révélé « une fois ». Il ne s'agit pas de dire autre chose comme si rien n'avait été dit jusque là, il ne s'agit pas non plus de chercher à le dire autrement. Mais, estime Moingt, « ayant recueilli le discours que l'Église tient sur Jésus (que nous ne saurions sans elle reconnaître comme Christ), il s'agit maintenant de reverser ce discours dans le récit qui est sa source, pour l'amener à raconter à son tour la Bonne Nouvelle de Jésus, comme une histoire susceptible d'intéresser les hommes de notre temps, parce qu'elle est encore la nôtre et qu'elle est toujours à l'œuvre dans l'histoire que nous vivons »[148].

Dans cette démarche rétrospective de la déconstruction, le théologien s'engage dans un travail de décomposition analytique, de désassemblage du discours de la foi de l'Église pour qu'il trouve sens dans l'histoire de Jésus et se laisse orienter par elle. Ceci demande de sortir l'ancien discours de foi des concepts du dogme et des formules dogmatiques qui le portaient pour lui attribuer un nouveau départ dans le récit évangélique. Il s'agit de prendre le récit de l'histoire de Jésus comme nouvelle clé de lecture et non le concept de Verbe incarné, qui a longtemps servi de préalable dogmatique à la compréhension du récit.

Dans la perspective de Moingt la déconstruction est une entreprise qui n'a rien de négatif, elle aide plutôt à comprendre comment un ensemble s'est constitué ou construit. Cette façon de parler de la déconstruction rejoint celle de François Nault qui dit qu'elle est une manière pour la théologie de survivre. L'enjeu est « de faire advenir, au nom de la déconstruction, des lectures et des écritures inventives… »[149]. Déconstruire c'est retourner au récit évangélique, le lire comme un récit d'histoire pour en dégager un sens nouveau. Il revient aux christologies contemporaines de ne plus se construire sur le fondement des confessions de foi comme autrefois, mais de fonder celles-ci sur l'histoire et le destin de Jésus et arriver à montrer que Dieu s'est révélé en lui. Il s'agit de relire l'ancienne théologie de manière critique, de réinterpréter les définitions dogmatiques sur lesquelles elle reposait en les

[148] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 289. Ces propos s'inscrivent dans le même horizon que celui évoqué par Claude Lévi-Strauss quand il parle de la notion de bricolage. En effet, pour Lévi-Strauss, « la première démarche du « bricoleur » est toujours rétrospective. Le « bricoleur » « doit se retourner vers un ensemble déjà constitué, formé d'outils et de matériaux ; plus spécifiquement, il doit en faire, ou en refaire, l'inventaire, puis engager avec lui une sorte de dialogue, pour répertorier, avant de choisir entre elles, les réponses possibles que l'ensemble peut offrir au problème qu'il lui pose » ; C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, (coll. Pocket), Paris, Plon, 1962, p. 32.

[149] F. NAULT, *Une théologie en déconstructions*, Paris/Montréal, éd. du Cerf/éd. Médiaspaul, 2004, p. 11.

resituant en fonction du contexte historique qui a été le leur[150]. Il va falloir pour cela « 'déconstruire', à la lettre, le tissu scripturaire sur lequel reposait le discours dogmatique… »[151]. Ce tissu scripturaire est le document normatif dont le théologien est appelé à manifester la vérité et la déconstruction est l'effet de ce mouvement du retour au récit.

Retourner au récit, c'est renoncer à recevoir directement et simplement la divinité de Jésus de ce qu'affirme la foi de l'Église mais se croire obligé de retourner au Jésus de l'histoire, c'est-à-dire aux récits évangéliques qui parlent de lui pour s'expliquer avec eux comme le préconise l'herméneutique moderne[152]. La lecture que le théologien fait du récit évangélique vise avant tout le texte lui-même, ce qu'il veut dire et le monde qu'il déploie devant lui comme le dirait Ricoeur[153]. La déconstruction est un moment dans la mise à jour de la christologie. Le malaise provoqué par l'incapacité du discours dogmatique à dire Dieu, le souci de remonter à l'événement christique originaire, le désir d'entrer dans le langage originaire des récits évangéliques et l'actualité du message du Christ pour le monde contemporain l'ont rendue nécessaire. Comment le théologien va-t-il effectuer le retour à ce récit originaire ?

2.2.1.2. Quelques préalables

En s'engageant dans le travail de déconstruction le théologien veut revenir à la source, aux racines de la foi. Il s'inscrit dans une démarche qui ne vise autre chose que l'accueil de la « réponse de l'Église apostolique à l'interpellation qu'elle a reçue de Dieu en Jésus Christ au nom de tous les croyants à venir »[154]. Cette interpellation et cette réponse sont consignées dans les récits évangéliques comme le dit la tradition de l'Église. Les récits évangéliques sont l'unique source, paradigme de toute christologie. Ils ont été la source des affirmations de foi de l'Église, ils le seront pour tout travail théologique aujourd'hui. Les divers langages contingents et approximatifs qui ont servi à porter ou à exprimer cette foi, n'épuisent pas et ne sont pas à confondre avec cette unique vérité qu'elles prétendent exprimer, à savoir le Christ en qui Dieu s'est révélé.

---

[150] Voir ce qu'en dit C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, éd. du Cerf, 2001, p. 29.
[151] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 244.
[152] En lisant les évangiles comme des récits d'histoire, « on suit le fil de la narration, on est attentif aux jeux et à l'art de la narrativité, on laisse le récit s'interpréter en se déroulant » ; P. RICOEUR, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la passion*, dans *RSR*, (1985), p. 17-38.
[153] Voir P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, (coll. Esprit), Paris, éd. du Seuil, 1986, p. 125-130.
[154] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 247.

C'est dans l'ordre du croire qu'il faut comprendre le récit[155] et ce dernier n'est pas un ensemble des faits bruts mais une lecture croyante de l'histoire, un témoignage élaboré par la prédication de la mort et de la résurrection du Christ. En deçà de cette prédication ceux qui s'intéressent au Jésus historique vont tenter de reconstituer les faits[156]. L'Évangile est à considérer et à recevoir comme « le fruit d'une relecture postpascale de l'événement de Jésus ; la théologie qui l'anime nous restitue la foi de l'Église des origines »[157]. Sa mise par écrit a été tardif et donc non concomitant au kérygme, à l'annonce de l'événement Jésus par les témoins. Écrit pour motif de foi, l'Évangile est à recevoir dans le même esprit.

La foi dont le théologien veut rendre compte, c'est la foi de sa communauté, elle-même saisie par Dieu. La théologie est un acte de la communauté, un « événement communautaire » comme dirait Jüngel, car c'est la communauté toute entière qui rend compte de l'humanité de Dieu : à savoir qu'en Jésus-Christ, le Dieu-Amour s'est fait plus proche de nous que nous ne sommes de nous-mêmes. L'Église raconte cet événement à la suite des témoins de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Dans le Nouveau Testament on découvre des communautés narratives impliquées dans l'histoire de « l'humanité de Dieu », et qu'elles sont soucieuses d'associer d'autres hommes et femmes à cette même histoire. Dans l'une des épitres de saint Paul une expression résume combien la théologie est un acte de foi : « je crois, c'est pourquoi je parle » (2 Cor 4,13).

La question centrale que posent les théologiens est celle de savoir comment rendre compte de la foi chrétienne aujourd'hui ? Ils se savent mandatés par leurs Églises pour approfondir l'intelligence de la foi. Ils sont conscients de la responsabilité qui leur incombe pour mener une recherche critique à même de rendre intelligible les raisons de croire. Ils reconnaissent qu'il n'existe pas de pensée qui soit indépendante du langage et soustraite au temps et à l'histoire. Ils se réfèrent au récit évangélique comme à l'unique fondement pour construire une phénoménologie de la foi au Christ. S'inscrire dans la logique du récit c'est suivre et retenir ce qui avait été raconté de Jésus, ce qui peut en être dit aujourd'hui ; c'est

---

[155] « Le récit entend bien rapporter des faits mais des faits qui tiennent leur vérité de Dieu, celle qui fait l'objet de l'annonce : il n'a pas l'intention de les tenir pour vrais indépendamment de la vérité qu'il en affirme et qui relève de la foi » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 37.

[156] Une différence existe entre « le fait empirique » et le « fait raconté ». Les évangiles constituent la mise par écrit des textes modelés par la vie de la communauté primitive. Ils sont l'expression de la foi de la première communauté chrétienne.

[157] D. MARGUERAT, *Raconter Dieu. L'évangile comme narration historique*, dans P. BÜHLER et J.-F. HABERMACHER (dir.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, éd. Labor et Fides, 1988, p. 85. Voir G. BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Trad. M. BARTH et S. DE BUSSY, (coll. Parole de Dieu), Paris, éd. du Seuil, 1973, p. 19-33, Préface de X. L. Dufour. Voir aussi E. Schillebeeckx pour qui, « il y a la différence fondamentale entre le 'Jésus de l'histoire', c'est-à-dire Jésus vivant en Palestine au contact de ses contemporains, et le 'Jésus historique'… Ce n'est pas l'image historiquement reconstruite de Jésus, mais bien le Jésus vivant dans l'histoire, qui est l'origine et la source, la norme et le critère de l'interprétation qu'ont donnée de lui les premiers chrétiens » ; E. SCHILLEBEECKX, *Aux sources de la foi, Jésus de Nazareth*, dans *Lumière et Vie*, n° 134 (1977), p. 12-13.

comprendre que les faits rapportés tiennent leur vérité de Dieu et s'enracinent dans l'ordre du croire. « C'est la raison pour laquelle il sera impossible de rendre compte de ce que nous croyons si nous ne retournons pas au récit vivant, c'est-à-dire si nous ne faisons pas droit à ce que l'on a raconté de Jésus. Le théologien qui s'intéresse à l'identité de Jésus, qui tente de rendre compte de qui était Jésus pour les chrétiens, se mettra ainsi à l'écoute du récit vivant »[158]. Il reste conscient qu'il n'est pas le premier à emprunter cette voie.

Il aura intérêt à distinguer entre ce qui constitue l'objet de la foi et les différentes formulations de celle-ci pour ne pas absolutiser des concepts liés à des époques culturellement différentes et qui ne répondent plus aux problèmes actuels. Le travail du théologien ne consiste pas à venir à l'Écriture pour rendre compte d'une définition dogmatique qui a eu lieu à un moment donné de l'histoire. Malgré tout, ce qui est visé, ce n'est pas d'incriminer les pratiques anciennes, mais de veiller à ce que la foi ne soit pas enfermée d'une manière inconditionnelle dans une pensée donnée ni dans des formulations et des définitions. En homme de foi et d'Église le théologien mènera sa recherche.

Dans ce sens, estime Moingt, le théologien prendra soin de ne pas suspendre sa foi ni de mettre en doute l'enseignement de l'Église car ce n'est pas sur cet enseignement que repose la foi, mais sur la parole de Dieu. C'est à la personne du Christ que la foi s'adresse[159]. C'est en homme foi qu'il s'engage dans le travail de déconstruction et a pour cela besoin de prendre en compte ce qui a déjà été dit en d'autres langages dans l'histoire. La tradition fait remonter le théologien ou le croyant tout court à la source de la foi qu'elle ne cesse de lui désigner[160]. La tradition et ses formules dogmatiques seraient ce qui est qualifié de témoignages de la tradition, de préalable ou encore de précompréhension dans la lecture que les théologiens font aujourd'hui de l'Écriture[161]. Ce n'est pas dans l'enseignement de l'Église que se trouve la règle de la foi des fidèles mais dans l'Évangile lui-même et les récits qu'il rapporte.

Voilà pourquoi le théologien n'est pas appelé à relayer simplement l'enseignement de la tradition de l'Église. Il veut rendre compte de son expérience au plus profond en engageant

---

[158] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 38.
[159] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 246.
[160] Le théologien est alors un croyant interpellé et saisi par Dieu lui-même qui s'est révélée en sa Parole, Jésus-Christ. Interpellé, le théologien a pour tâche de rendre compte de cette vérité. Il sait alors qu'il ne possède pas cette vérité mais au contraire doit la rechercher. Karl Barth ne disait-il pas que « la théologie dépend entièrement de la parole qui précède la sienne, qui la fonde, la suscite et la rend nécessaire » ? ; K. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, trad. F. RYSER, (coll. Nouvelle série théologique, 13), Genève, éd. Labor et Fides, 1962, p. 18. Ce qui fait de la théologie ce qu'elle est, c'est la parole qu'elle entend et à laquelle elle répond.
[161] Voir C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 29.

les requêtes de son intelligence[162]. Le travail du théologien n'est pas à comprendre comme simple commentaire de ce qui a été déjà dit ni comme argumentation à partir de la raison ni encore comme simple affirmation qui renonce à rendre compte de son point de départ, mais comme une herméneutique[163]. Dans « l'acte du croire » le théologien aménage toujours une place pour le « comprendre ». Le théologien « lit le texte comme une écriture qui annonce le Christ en le racontant. Une importance primordiale est alors accordée au sens qui se dégage de l'Écriture en laissant une place à l'interprétation personnelle du théologien tant dans sa mise en œuvre que dans ses orientations principales… Pour Moingt, la narrativité et à même de faire surgir une théologie, un discours sur Dieu précisément à partir du récit mais sans être tenue *a priori* par les énoncés dogmatiques »[164].

Le théologien place les Écritures au cœur de la christologie, s'accorde une liberté d'interprétation dans le but de laisser se déployer le texte et de faire surgir du neuf. Qu'est-ce à dire ? Les théologiens « ne se considèrent plus comme de simples relais du magistère auprès des fidèles, ils s'adressent aux hommes de leur temps, croyants ou non, en respectant les mêmes règles du langage, en témoins de la foi, en chercheurs, non en maîtres de la vérité »[165]. Si les théologiens doivent rendre compte du mystère qui les saisi, ils ne demeurent pas moins des hommes ou des femmes vivant dans un contexte et une société donnés. Pour bien assumer leur responsabilité ils ne peuvent pas ignorer les conditions sociopolitiques, culturelles, etc. de leur travail. Ils recourent à la tradition comme à un tremplin pour se projeter dans les récits évangéliques et les laisser livrer leur sens.

Agissant en homme de foi, les théologiens se laissent guider par la tradition de l'Église sans toutefois prendre celle-ci comme la norme et la source du discours christologique. Ce dernier n'aura pour fondement que la Parole de Dieu dont témoignent les récits évangéliques. Grâce à ce fondement une articulation possible peut être établie entre christologie et tradition de l'Église. Effectuer un retour aux récits évangéliques, c'est avant tout déconstruire la christologie traditionnelle et retrouver un nouveau langage capable de rendre pensable le fait que Dieu se soit manifesté dans l'histoire de Jésus.

---

[162] Il s'agit de rapporter le travail du théologien non « à une réflexion – une spéculation – sur 'un objet' mais à un travail du sujet, sur lui-même en quelque sorte : la parole théologienne est la parole d'un sujet-théologien, qui s'engage dans cet acte de parole et qui doit dès lors, non pas rendre compte de 'ce que Dieu a dit', mais du lieu où lui-même parle (de Dieu) ou écrit (à son sujet) » ; F. NAULT, *Une théologie en déconstructions*, p. 57-58.

[163] Comme dit Ricœur, « la première tâche de l'herméneutique n'est pas de susciter une décision chez le lecteur, mais d'abord de laisser se déployer le mode d'être qui est la 'chose' du texte biblique » ; P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 126.

[164] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 39.

[165] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 246.

Déconstruire n'est pas détruire. Il s'agit d'« une reconstruction » de la nouvelle christologie qui partira de l'histoire de Jésus de Nazareth et non du présupposé de la génération éternelle du Verbe. Cela veut dire quoi ? « Il ne s'agit pas de remplacer la christologie 'magistérielle', la doctrine de l'incarnation et de l'union hypostatique, mais cette théologie, qui est 'descendante', a besoin d'une réinterprétation fondamentale parce que ses formulations, trop statiques, ne réussissent plus, sous l'horizon d'intelligibilité qui est le nôtre aujourd'hui, à rendre raison de la réalité du devenir-homme du Verbe ni de la réalité de salut qui s'accomplit dans l'événement de Jésus Christ… »[166].

La réinterprétation de la christologie traditionnelle présuppose la liberté du théologien. Ce dernier maintient que la foi s'appuie fondamentalement sur la Parole de Dieu dont témoignent les récits évangéliques et non sur des données de l'histoire reconnues par la science historique. Mais, pour bien avancer dans cette recherche, il devra prendre en compte le développement de la quête du Jésus de l'histoire. Celle-ci sert la foi dans la mesure où elle permet de mieux cerner l'originalité de Jésus par la relecture des récits évangéliques. Le travail de déconstruction ramène sur le terrain de ce qui est narré, raconté de l'histoire de Jésus et c'est en raison de la liberté d'interprétation dont jouit le théologien que « le retour au récit est alors à même de faire surgir un décalage entre les conclusions théologiques et l'analyse narrative des énoncés dogmatiques »[167].

En effet, il s'agit de relire ces récits de façon à les rendre féconds, leur donner sens pour l'homme d'aujourd'hui marqué par la modernité et par le milieu culturel qui est le sien et d'où il parle. La théologie, grâce à ce moment de déconstruction, sera en mesure d'articuler ce qui relève de la foi de l'Église avec ce qui dépend de la culture et de la société qui sont les siennes. Non seulement la théologie se met à l'écoute du Dieu vivant, mais elle doit aussi habiter ce monde, se mettre à l'écoute des langages de ce monde. Ainsi la théologie se fait au présent et restera toujours actuelle[168]. La question sera : si Dieu a été dit, si son identité et sa vérité sont entrées en histoire et portées au langage, « comment dois-je parler pour que cette vérité soit redite dans mon histoire ? »[169]. Elle intégrera en son sein la question du dialogue

---

[166] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 251.
[167] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 39.
[168] La théologie implique une manière de dire l'homme devant Dieu et Dieu devant l'homme, donc un exercice de lecture, une opération qui produit et crée du sens ; elle est intellectus fidei en quête de l'intelligibilité de son objet qu'est la révélation de Dieu en Jésus Christ. Le théologien sait que l'identité de Dieu sera déchiffrée dans l'histoire à travers « le fait de Dieu » - Jésus Christ- lui-même inséparable des récits qui l'attestent et qui sont à développer dans le temps et l'espace pour en libérer l'intrigue. G. P. WIDMER développe bien tout ceci dans un article intitulé *La théologie dans la modernité*, dans *Revue de théologie et de Philosophie*, III (1979), p. 47-56.
[169] P. GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité, Ernst Käsemann*, (coll. Théologie historique, 41), Paris/Genève, éd. Beauchesne/Labor et Fides, 1977, p. 538.

avec d'autres lieux de production de sens dans sa société, à savoir d'autres épistémologies : les sciences historiques, les sciences humaines, la philosophie.

Avec la déconstruction la théologie retourne à l'Évangile comme à sa source, replace le Christ dans les récits évangéliques et se reconstruit dans l'axe de l'événement pascal (de l'annonce pascale)[170], car les récits ne sont que la « mise en intrigue » de cet événement. La théologie retourne à l'Évangile qui parle de l'homme Jésus de Nazareth comme d'un être historique, inséré dans l'histoire et la culture de son peuple et qui définit son identité en construisant sa propre histoire. Ce Jésus à qui se rapporte la foi des croyants est situé dans l'histoire humaine et peut être rejoint à partir des données de la science historique et en vertu de l'anthropologie de la modernité : l'homme comme être historique est sujet de sa propre histoire. La déconstruction ramène la théologie à son fondement historique.

Pour Moingt déconstruire c'est s'engager en même temps à reconstruire[171], à refonder une christologie dont la source n'est rien d'autre que le récit qui raconte l'histoire de Jésus, sa relation avec Dieu pour un nouveau surgissement de sens. Les deux ne constituent qu'une étape de l'histoire du dogme christologique qui en comporte trois : naissance (construction), maturité (définitions), déconstruction et reconstruction. Il s'agit après tout de déconstruire le type d'argumentations scripturaires qui avaient servi à produire les premières affirmations de la foi pour permettre à un nouveau discours christologique de réfléchir au rapport de la foi et de l'histoire et de prendre le relais de la théologie du Verbe incarné dont l'affirmation fondamentale est la foi dans la divinité du Christ, Verbe créateur et Fils de Dieu devenu homme dans le temps. Il s'agit autrement, de déconstruire le traité du Verbe Incarné pour le reconstruire sous une autre forme : celle de la christologie comme histoire, de passer d'un discours argumentatif à un discours narratif dont les récits et leur mise en intrigue forment la trame[172].

2.2.2. La reconstruction de la christologie à partir des récits évangéliques

Après la déconstruction, qu'est-ce qui peut alors venir ? La déconstruction de la christologie du Verbe incarné n'est pas une fin en soi, il s'agit d'un moment dans un processus d'ensemble visant la reconstruction de la christologie. Cette dernière va être

---

[170] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.

[171] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 224 : « déconstruction qui n'et pas une destruction mais une reconstruction… ».

[172] « C'est précisément la composition narrative, l'agencement des faits dans l'intrigue, qui véhiculent ou mieux fomentent, l'interprétation théologique » ; P. RICOEUR, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la passion*, dans *RSR*, 73/1 (1985), p. 18.

reconstruite non plus sur le fondement des confessions de foi et les définitions conciliaires, mais en tentant de fonder celle-ci et toute la christologie sur l'histoire et le destin de Jésus. « La christologie nouvelle ne partira plus 'd'en haut', du présupposé de la génération éternelle du Verbe, mais 'd'en bas', de l'histoire de Jésus de Nazareth »[173].

En effet, selon Moingt, l'ancienne théologie du Verbe incarné a, depuis ses débuts, donné aux récits de la nativité des synoptiques (Mt 1, 20 et Lc 1, 35) le sens qui n'était pas le leur. Ils ont été interprétés sur le modèle du prologue de Jean (Jn 1, 14) qui identifie l'Esprit qui descend en Marie à l'incarnation du Verbe préexistant en Dieu. Dans l'ancienne théologie, en passant du fils de Marie au Fils éternel de Dieu, on voit l'incarnation d'un fils de Dieu préexistant dans un esprit autre que celui des synoptiques. Ce dont parlent Matthieu et Luc ce n'est pas de l'incarnation mais de l'origine humaine de Jésus comprise comme étant due à une intervention spéciale, personnelle de Dieu à l'instar d'autres récits repérables dans l'Ancien Testament. Cette conception a été le point de départ du dogme christologique qui parle de l'humanité de Jésus en termes de « nature » plutôt que de « personne ». La théologie du Verbe incarné est restée collée à la notion biologique de la nature humaine, c'est-à-dire celle de l'âme unie au corps et du coup l'incarnation se présente comme un acte physique miraculeux et non comme un acte révélateur.

En tant qu'événement d'histoire, l'incarnation est vue comme un acte de révélation qui se fait dans l'histoire de Jésus, c'est-à-dire non en un seul instant mais dans toute la durée de l'histoire de Jésus. Moingt s'écarte de la théorisation dogmatique qui a défini l'incarnation par le concept d'union hypostatique. Car, rester dans cette conception, c'est faire raconter à l'Évangile non pas l'histoire de Jésus mais celle du Verbe fait chair, « naturalisé » homme. Ce qui va à l'encontre de ce qu'affirme l'anthropologie moderne pour qui l'homme doit être capable de dire « je », de s'assumer comme personne. Jésus ne sera vrai homme que si c'est lui qui dit « je » et non par son identification à la personne divine du Verbe. Moingt conçoit l'incarnation comme l'acte du Verbe de s'unir ou de se livrer à l'histoire commençante de Jésus pour le conduire à former sa personne humaine en personne de Fils de Dieu. C'est au jour le jour que Jésus s'incarne comme Fils de Dieu jusqu'à son achèvement lorsque son histoire parviendra à son terme et son identité à jamais fixée. Jésus lisait dans le passé des Écritures ce qui allait lui arriver dans le futur : sa mort et sa résurrection.

Affirmer et remonter ainsi à la naissance humaine de Jésus, c'est confesser qu'il est venu au monde par la volonté de Dieu. Et lorsque le théologien parle de cette naissance sous

[173] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 224.

la lumière de l'événement pascal il ne peut pas remonter plus haut, c'est-à-dire à sa préexistence, à moins d'attribuer cette naissance au Verbe de Dieu. C'est ce qu'ont fait les « Pères », mais une telle démarche ne rencontre plus beaucoup d'adhérents aujourd'hui. Moingt l'a tenté dans *L'homme qui venait de Dieu* lorsqu'il a cherché à « rejoindre la foi de l'Église » en suivant « le chemin de l'histoire » qui a conduit Jésus à la mort et à la résurrection. Dans cet ouvrage il a réussi à montrer qu'en vertu de sa résurrection, Jésus a été proclamé Fils de Dieu, mais il ne pouvait aller en amont de sa naissance pour le reconnaître Fils éternel de Dieu, sinon il dépassait les limites épistémologiques qu'imposent une christologie narrative et ascendante. Il a dû rapidement reprendre dans *Dieu qui vient à l'homme* la démarche de Paul qui, dans les hymnes aux Éphésiens et aux Colossiens, a affirmé la préexistence du Christ, sur la base de sa résurrection en déroulant le plan du salut depuis la création jusqu'à la mort et la résurrection de Jésus sans faire mention de sa naissance.

C'est en connaissance de cause que Moingt a opté pour une théologie ancrée dans l'histoire de Jésus, cette histoire à laquelle renvoyaient d'ailleurs Chalcédoine et Éphèse[174], plutôt que dans la dogmatique basée sur une arrière-pensée venue de Nicée et qui recherche la vérité du Christ non dans ce qu'en dévoile son histoire, mais dans ce qui se trouve caché dans l'éternité de Dieu. Voilà pourquoi il pense qu'une connaissance de Jésus Christ qui respecte la vérité historique des évangiles n'est pas facilement conciliable avec ce qu'en dit le dogme usant d'un langage purement ontologique. Les formules dogmatiques ont eu le mérite de thématiser la réalité de la révélation, d'affirmer la singularité historique de Jésus, de son enseignement, de ses attitudes et gestes, mais leur signification pour aujourd'hui et pour l'homme contemporain, tel qu'il se comprend dans son histoire et dans son monde, sont encore à dire[175]. La tâche de la nouvelle christologie est à envisager dans ce sens. Mais quel chemin suivre pour reconstruire une telle christologie, quelles en sont les conditions et comment se déploie son cahier des charges ?

2.2.2.1. Chemin des nouvelles christologies

Une fois l'ancienne christologie déconstruite, il faut avancer sur le chantier et passer à l'étape de reconstruction d'une christologie ancrée dans l'histoire à partir des langages

[174] En effet, Chalcédoine et Éphèse ont voulu « renvoyer le croyant à l'Évangile, c'est-à-dire à l'existence historique du Christ, qui doit être confessée indivisible en cela même par quoi elle est l'être-avec-nous de Dieu » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 706.
[175] Voir K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. G. JARCZYK, Paris, éd. du Centurion, 1983, p. 254-258.

nouveaux. Du point de vue d'une intelligence moderne de la foi, Moingt estime que la christologie reposera et se construira non sur la base de l'incarnation vue comme un concept théologique mais comme un événement historique. Il conviendra seulement d'établir que Jésus est Fils de Dieu en suivant l'axe de l'événement pascal et conformément à la prédication apostolique qui parle de la naissance de Jésus en tant qu'homme. « … la prédication des apôtres est axée sur l'événement pascal de mort et de résurrection, et que les récits évangéliques ont été composés, non dans un ordre chronologique, mais pour être *lus* selon le même axe […] et les récits de sa nativité baignent eux-mêmes dans la lumière de Pâques »[176]. L'ordre à suivre n'est donc pas celui qui va de la naissance de Jésus à sa mort, mais bien celui qui a guidé la prédication des apôtres et la composition des récits évangéliques eux-mêmes. Ceux-ci sont recentrés sur la réalité pascale et c'est elle qui servira de clé de lecture. L'événement pascal est la matrice et le principe organisateur de toute christologie.

Les évangiles sont structurés autour d'un paradoxe central : il faut comprendre comment Jésus qui a prêché la proximité du Royaume de Dieu avant Pâques est prêché comme Christ après Pâques. Avant Pâques Jésus a mis le Royaume au centre, c'est-à-dire il s'est radicalement décentré lui-même pour enseigner les préoccupations de l'approche de Dieu comme Père de tous et l'approche de l'autre homme comme frère[177]. C'est ce double décentrement qui a fait l'essentiel du Royaume. Pâques a modifié profondément la perspective de Jésus : d'annonceur du Royaume, Jésus va devenir, après Pâques, l'annoncé.

Après Pâques la prédication apostolique va porter non sur la proximité du Royaume, mais sur Jésus comme Christ. Ce retournement est la conséquence de ce qui vient de se passer : on annonce que « Dieu a rendu à la vie celui qui a été mis à mort » (voir Ac 2, 23-24 ; 3, 13-15 ; etc.). Pâques est l'événement qui a permis ce changement d'objet de la prédication et la compréhension de cet homme qui enseignait le Royaume. La prédication apostolique a été structurée et fondée sur la « rumeur » de l'événement de résurrection de celui qui a été crucifié. La mise par écrit des récits évangéliques l'a été pour que ceux-ci soient lus avec cette même lumière et en suivant l'axe pascal[178]. L'événement pascal jette comme un faisceau de lumière sur tout le passé de Jésus, il est l'élément paradigmatique pour la compréhension tant

[176] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.
[177] Voir J. REDING, *Traversées. Recherches de sens et évangélisation dans une société morcelée*, (coll. Evo Religion), Bruxelles, éd. Vie Ouvrière, 1992, p. 65 ; voir aussi J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 260-261 ; voir encore J. MOUSON, *Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament. De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu*, dans COLLECTIF, *Jésus Christ, Fils de Dieu*, (coll. Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 18), Bruxelles, éd. Facultés universitaires Saint-Louis, 1981, p. 88.
[178] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.

de la vie de Jésus que de sa naissance. Bref, Pâques est bien l'élément premier et structurant sans lequel l'homme Jésus de Nazareth ne peut être compris.

En redécouvrant la place centrale qui revient à la résurrection de Jésus, les théologiens comprennent mieux que la confession de foi christologique est née de cette expérience unique. Elle est une expérience de révélation de la part de Dieu dont les disciples se disent être les témoins. Jésus n'est pas resté prisonnier de la mort, les disciples ont la certitude qu'il en est sorti vainqueur et qu'il continue d'être présent aux siens. Le contenu et la norme de la foi chrétienne ne seront plus à chercher ailleurs que dans la mort-résurrection. À la lumière de ce double événement, c'est bien l'histoire concrète de l'homme Jésus de Nazareth qui est transmis dans les récits malgré leur caractère varié, il n'est pas question d'un mythe intemporel. L'annonce de la résurrection de Jésus est le point de départ de toute confession de foi christologique.

Afin de tirer au clair la compréhension que les évangiles donnent de l'histoire et de la figure de Jésus, il faut poursuivre l'enquête, interroger les données de l'Écriture sans se contenter des seules affirmations dogmatiques ou magistérielles et en suivant un chemin inverse, c'est-à-dire en commençant par la fin. On en arrive à l'affirmation selon laquelle Jésus Christ est bien cet homme de Nazareth dont l'histoire terrestre jaillit en Galilée et prend fin sur la croix à Jérusalem. Ce crucifié est en même temps le Ressuscité connu comme celui qui porte le salut et qui accomplit les desseins de Dieu aujourd'hui dans un présent que Dieu lui-même détermine en ouvrant un avenir. Grâce à la mort et la résurrection de Jésus, « la communauté interprète l'histoire prépascale de Jésus et l'intègre dans sa prédication ; pour elle, cette histoire concerne le présent et ouvre l'avenir (voir par ex. Ac 10, 37-43). Ainsi, c'est à partir de la fin et en fonction de la fin que la communauté primitive comprend l'histoire de Jésus. Cette manière de comprendre marque de son empreinte toutes les traditions recueillies dans les évangiles »[179].

Les évangiles racontent l'histoire de Jésus non pour dire qui il était mais qui il est pour aujourd'hui, d'où son actualité. La réponse à l'interpellation des évangiles est à chercher dans le récit évangélique lui-même et est une parole qui sera soumise elle aussi au témoignage des Écritures pour qu'elle parvienne à prendre place dans « l'espace des fidélités au Christ »[180]. Pour cette raison le passé de l'histoire de Jésus est à questionner et à comprendre d'après ce qu'elle signifie pour le temps présent et pour l'avenir vers lequel cette histoire oriente. La

[179] G. BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth*, p. 22-23.
[180] D. MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens*, (coll. Essais bibliques, 16), Genève, éd. Labor et Fides, 1997, p. 234, 3e édition.

christologie est enracinée dans l'historicité de Jésus et est invitée à s'ouvrir à l'histoire humaine comme pour répondre au reproche qui lui a été souvent fait de ne pas s'occuper de la réalité mondaine au profit de l'exploration des mystères de Dieu et du surnaturel. La résurrection est au point de départ de toute recherche de l'identité de Jésus, grâce à elle, on peut avancer dans la signification des gestes et paroles de Jésus. Comment faudra-t-il marcher sur ce chemin de la reconstruction christologique ?

2.2.2.2. De quelques critères pour la reconstruction

Nous cherchons à regrouper divers éléments, déjà évoqués par ailleurs ici et là dans le texte. Puisque le souci est de retourner à Jésus Christ, à l'événement fondateur de la foi, celui-ci ne sera accessible autrement que par les évangiles qui en sont la trace[181]. Tel est donc le premier critère sur lequel Moingt insiste tout au long de l'ouvrage. Une fois revenu au texte du récit il faut apprendre à le lire non comme un texte quelconque, mais comme parole de Dieu. La théologie est une herméneutique de l'Écriture ; c'est de cette Parole consignée dans le texte du récit que lui vient sa pertinence. La spécificité de la christologie comme herméneutique tient au fait qu'elle prend sa source dans le récit évangélique, histoire du salut et parole de Dieu dont l'interprétation passe par un truchement autorisé[182].

Comment lire les évangiles ? Selon Moingt les évangiles sont à lire comme des « récits d'histoire ». Il s'agit de les lire en suivant le fil de la narration, c'est-à-d ire en laissant le texte se dévoiler, en étant attentif aux jeux et à l'art de la narrativité et en laissant le récit s'interpréter en se déroulant. Le sens est à chercher dans le texte lui-même et non en dehors de lui. « C'est précisément la composition narrative, l'agencement des faits dans l'intrigue, qui véhiculent ou mieux fomentent, l'interprétation théologique »[183].

Nous comprenons que Moingt situe l'innovation de la christologie nouvelle par rapport à la théologie des Pères au niveau des méthodes qui servent à l'interprétation. Il préconise de comprendre le récit, cet acte de foi ecclésiale, comme porteur de la trace historique de Jésus. La méthode de Moingt n'oppose pas Jésus de l'histoire au Christ de la foi, mais affirme leur

[181] En effet, les récits évangéliques sont structurés de sorte qu'ils soient par eux-mêmes porteurs de sens. Il s'agit d'un récit à fonction interprétative, « d'un genre de texte dans lequel l'interprétation théologique n'est pas superposée au récit, mais produite par le récit » ; P. RICOEUR, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la passion*, dans *RSR*, 73/1 (1985), p. 17.

[182] Il s'agit de se référer à l'autorité du magistère de l'Église étant donné que l'Évangile est parole de Dieu et non un simple document d'archives. « Ce qui est parole de Dieu, ce n'est pas un texte comme tel, c'est la vérité qu'il exprime pour qui le lit dans une attitude de foi, et cette vérité n'est pas un contenu de sens isolé, c'est le message que délivre l'ensemble des articulations du texte ramené à son objet central... » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 286.

[183] P. RICOEUR, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans le récit de la passion*, p. 18 ; voir aussi J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 287.

identité. Ceci est à tenir comme préalable pour que le récit parvienne à révéler en même temps le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire, car le Christ qui a suscité la foi des assemblées primitives n'est pas différent, mais est tenu pour identique à Jésus, cet homme sur lequel circulent des récits portant sur son enseignement, ses miracles, etc.[184]. C'est à l'intérieur des récits évangéliques, de ces textes fondateurs qui sont une mise par écrit du témoignage de l'expérience chrétienne fondamentale, que toute la vérité sur Jésus, qu'elle soit historique ou théologique, pourra être atteinte.

Concrètement Moingt n'a pas l'intention de faire un travail d'historien ni celui d'un critique de textes[185] bien que la recherche du théologien soit très dépendante des études exégétiques, bibliques et des recherches historiques sur Jésus. Celui qui s'engage sur ce chemin est invité à rester dans le récit, à « appréhender l'événement de Jésus directement à l'intérieur de l'acte de foi qui en fait le récit, se constitue comme foi de l'Église en transmettant ce récit, et qui est partie intégrante et constitutive de l'historicité de cet événement, car Jésus ne serait pas entré dans l'histoire comme celui qui interpelle le destin de chaque homme sans le récit croyant qui raconte son événement sous l'horizon de la fin des temps »[186]. Le récit déploie son monde devant lui : ce que Ricoeur appelle la « chose » du texte[187] ; il serait illusoire de prétendre le comprendre autrement que de l'intérieur.

Dans le chapitre portant sur l'inspiration de la sainte Écriture et son interprétation, le paragraphe 12 de *Dei Verbum* indique clairement que c'est par l'Écriture que nous avons accès à l'événement fondateur. Le lieu de dévoilement de l'identité de Jésus, de son action et de sa personne est la passion et la résurrection de Jésus. C'est vers cet événement de la fin, objet central de la christologie, que converge le sens des récits évangéliques tels qu'ils ont été constitués par la foi de la communauté primitive. La lecture de ces récits est à faire suivant l'axe de cet événement et sous sa lumière, tel est le second critère. Moingt croit que cette démarche est la seule capable de donner accès à Jésus[188] pour ne pas déboucher à des impasses.

En effet, les christologies récentes ont redécouvert la place qu'occupe le mystère pascal dans ce que dit le Nouveau Testament sur le Christ. L'« être Christ » de Jésus est constitué par ce mystère, ce dernier est décisif dans la décision de foi des hommes. La

---

[184] P. RICOEUR, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans le récit de la passion*, p. 20-21.
[185] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 290-291.
[186] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 257.
[187] Un article de P. RICOEUR dont le titre est *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, éd. du Seuil, 1986, p. 119-133 est éclairant sur la démarche de Moingt.
[188] C'est la position partagée par d'autres théologiens dont W. Kasper pour qui Jésus est le Christ ; voir W. KASPER, *Jésus le Christ*, trad. J. DÉSIGAUX. et A. LIEFOOGHE, (coll. CFI, 88), Paris, éd. du Cerf, 1976.

résurrection en tant que problème essentiel de la christologie a l'aptitude de « fournir l'entrée en christologie. *L'entrée*, en tant qu'elle rejoint le problème de l'être-homme, sans faire appel à d'autres présupposés que le fait chrétien. *En christologie*, puisqu'elle pose la question de l'être-Christ de Jésus »[189].

Un autre critère de lecture consiste à entreprendre de raconter l'histoire de Jésus en croyant et en théologien. Il s'agit de lire l'Évangile dans une attitude de foi comme Parole de Dieu qui raconte l'histoire du salut, d'une part et en tenant compte des apports de la théologie comme science positive et critique qui a l'histoire comme objet, qui respecte les règles de lecture de la narrativité (évangélique) et qui est appelée à rendre des comptes à la raison historienne, d'autre part. Dans le cadre d'une lecture croyante, l'Évangile n'est pas lu comme un texte ayant une simple valeur documentaire, mais comme un texte dont le contenu est fondateur de la foi au titre de Parole de Dieu. Le Christ constitue la clé ultime de lecture dans la mesure où c'est chaque fois à partir de lui que les récits prennent sens[190].

Lecture théologique de l'Évangile, la théologie est lecture à l'intérieur de la tradition de l'Église, œuvre d'Église et se fait en Église, tel est encore un critère de lecture. Selon Moingt, l'Évangile n'est pas l'œuvre d'un individu dans sa production, il s'agit d'une proclamation de foi faite dans les communautés apostoliques, c'est-à-dire par l'Église à l'intention des communautés à venir. Les théologiens le lisent en hommes de foi comme remémoration et témoignage dans le but de voir comment l'histoire qu'il raconte a engendré la foi des premières communautés chrétiennes et comment elle peut apporter des réponses aux interrogations des lecteurs d'aujourd'hui[191].

Conscient de l'effet de la distance historique, le théologien ne prétend pas par sa lecture rejoindre le sens original des textes, mais laisser ceux-ci déployer leur monde et produire du sens. Le discours théologique s'inscrit « dans les limites de l'histoire que les textes racontent en veillant à ne pas les dépasser… »[192]. Ce qui peut le conduire à prendre une distance critique par rapport aux différentes interprétations dogmatiques données à l'Évangile, car ce qu'il recherche c'est de voir comment s'articulent les différences tant dans le corpus évangélique que dans les réinterprétations de la tradition.

Tout en étant rapport à Dieu, la foi que les récits veulent transmettre passe par le langage humain et reste toujours médiatisée par des textes humains limités et même

---

[189] J. DORÉ, *La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique*, p. 302.
[190] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 289-290 ; voir aussi M. NEUSCH, *Les traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale*, (coll. Théologies), Paris, éd. du Cerf, 2004, p. 139-142.
[191] Voir VATICAN II, *Dei Verbum*, n° 13 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, éd. du Cerf, 1988, p. 69 ; M. NEUSCH, *Les traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale*, p. 140.
[192] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 291.

imparfaits. Dieu dans sa condescendance adapte son langage à la condition humaine. Après tout, le théologien veut répondre au présent et dans la foi à la question concernant l'identité de Jésus, l'identité de cet homme dont le mystère pascal détient le secret. Sa démarche est une relecture du projet divin avec nécessité de revenir à l'histoire vécue des hommes, c'est à dire de l'inscrire « dans l'histoire en vue d'en assurer la reprise aujourd'hui »[193] et d'y reconnaître le Christ par qui Dieu veut assumer l'histoire que ceux-ci vivent. Le théologien veut restituer la personne de Jésus à l'histoire humaine sans lui faire abandonner celle de Dieu ; Jésus est vraiment Dieu et vraiment homme.

La relecture de l'Évangile, d'après Moingt, justifie la refondation de la foi au Christ Fils éternel de Dieu dans l'histoire de Jésus et sa réorientation dans l'histoire des hommes, donc une nouvelle interprétation des formulations dogmatiques pour qu'elles répondent aux exigences de lecture de l'Écriture, de l'anthropologie et des mentalités historiennes du monde contemporain. Il ne s'agit pas de remettre en cause la foi au Christ, mais de rendre raison de celle-ci, de dire la foi en parlant le langage rationnel de son temps, tout en insérant son discours dans la tradition de la foi au Christ comme condition de crédibilité. Le magistère comme autorité « est le gardien et l'énonciateur de ce qui est donné à croire, c'est-à-dire de ce qui est cru et transmis dans l'Église depuis ses origines apostoliques »[194]. Voyons alors quels peuvent être les lieux de cette relecture.

2.2.2.3. Des lieux théologiques de la reconstruction

Nous venons de voir que le travail de relecture du récit évangélique, ce texte qui raconte le devenir-Fils de Dieu de Jésus de Nazareth, doit être fait sur la base de quelques critères pour qu'il soit inventif. Pour bien appréhender la démarche de refondation de la christologie dont l'objet central est l'événement pascal il faut la situer à l'intérieur des différents lieux théologiques auxquels elle doit répondre. Moingt en énumère quelques uns : il y a le discours théologique, la Bible, la tradition ainsi que la culture du temps et l'état historique de la société. Pour annoncer le Christ au monde en suivant l'axe de l'événement pascal, il convient de prendre en compte ces lieux dans la mesure où ils conditionnent l'intelligibilité de la foi[195].

---

[193] P. GISEL, *Vérité et histoire, la théologie dans la modernité, Ernst Käsemann*, p. 605 ; Voir aussi J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 288.
[194] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 286.
[195] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 267.

Du point de vue de la culture du temps et de l'état historique de la société, par exemple, des grands changements sont signalés et ne pas les prendre en compte ne peut être qu'improductif pour la christologie. Pour faire face à ce danger, la mission qui incombe au théologien et dont il doit s'acquitter est celle de rendre raison de la foi à l'intérieur d'une communauté chrétienne située dans une société donnée. Le théologien donnera une coloration particulière à son travail en se confrontant aux questions de sa communauté par la mobilisation des moyens propres pour permettre l'intelligence de la foi [196].

La christologie est et sera toujours en construction là où la culture et le changement culturel sont pris au sérieux. Ceux-ci favorisent l'émergence de nouveaux paradigmes et conduisent à de nouvelles interprétations de la figure du Christ. Hans Urs von Balthasar a bien montré, dans *La gloire et la croix*, combien la révélation de Dieu dans le Christ exerce réellement un attrait profond et durable[197]. Dans ce sens, pour celui qui veut voir la beauté intrinsèque de ce que Dieu a fait dans le Christ, il n'y a plus de limite, plus de fin, aux représentations du Christ jusqu'à la fin des temps tant que des nouveaux paradigmes sont engendrés en espérant toujours saisir quelque chose d'autre de ce mystère divin.

Mais pour faire briller le mystère de la foi, il revient au théologien, lui qui veut rendre compte de la foi de l'Église dans un contexte socio-politique et culturel particulier, de mobiliser d'autres épistémologies[198]. Il lui appartiendra d'intégrer dans sa démarche « les résultats des philosophies de l'existence et de la relation et les formes diverses de la philosophie du sujet situé dans un monde et dans une histoire. Il n'est donc plus possible de rendre compte de l'identité de Jésus de manière statique et intemporelle, sans faire référence à son historicité existentielle et sans respecter les temps et les moments de son itinéraire »[199].

Comme dit Moingt, la pensée existe toujours à l'intérieur du langage dans lequel il s'articule et la temporalité elle-même est essentielle à la production du langage. Aucune pensée ne peut donc se déployer indépendamment du langage ou se soustraire au temps et à l'histoire. Moingt parle de ces changements dans le contexte de deux horizons : celui de « la mort de Dieu » et celui de « la mort de l'homme ». En effet, l'ordre chrétien issu des constructions intellectuelles et politiques du Moyen Âge s'est fissuré avec la poussée de la

---

[196] L'innovation de la théologie comme herméneutique se situe du côté des méthodes et des instruments dont elle se sert pour l'interprétation ; voir G.-P. WIDMER, *La théologie dans la modernité*, p. 56.

[197] H. U. Von BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. 4 tomes*, trad. R. GIVORD, (coll. Théologie, 61, 74, 81-84), Paris, éd. Aubier-Montaigne, 1965-1981.

[198] Si, comme dit Moingt, la théologie marchait sur sa tête depuis le temps de Nicée où elle reposait sur le concept de la génération éternelle du Verbe, la christologie du vingtième siècle l'a remise sur ses pieds en la fondant sur l'historicité de Jésus. Ce qui lui a permis d'investir « de nouveaux champs, tous ceux où se déploie l'activité de l'homme : théologie de l'histoire, de la culture, de l'art, théologie pratique, politique, théologie de la libération » ; J. MOINGT, *Fin de la théologie ? Relecture d'un itinéraire*, dans *RTL*, 39/4 (2008), p. 472.

[199] B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, p. 71.

modernité. La nouvelle pensée scientifique a rejeté les représentations divines véhiculées par les croyances religieuses, de la cosmologie biblique à l'interventionnisme de la Providence. La philosophie s'est dégagée de la tutelle théologique pour user de la liberté de pensée et de parole nouvellement acquise et contester l'autoritarisme du magistère ecclésiastique.

La notion de Dieu partout présente, clé d'explication de l'ordre du monde, a progressivement disparu de la culture occidentale dans laquelle elle a cessé de jouer son rôle de jadis. C'est le phénomène culturel de la sécularisation[200] qui s'est répercuté même sur la christologie. À des degrés divers on en est venu à parler d'un monde qui s'est vidé de la présence visible de Dieu, du Dieu qui a perdu sa visibilité sociale, de l'absence ou carrément de la mort de Dieu au profit de l'homme, de la science et du progrès. En mettant ainsi Dieu entre parenthèses et en lui permettant de se retirer de la culture moderne, l'homme se voit plus responsable et plus libre. Dieu n'est plus crédible, il est considéré comme ne répondant plus aux normes pour correspondre aux critères nouveaux de l'existence. Du coup la relecture des Écritures bibliques en est affectée et prend un tout autre sens.

Avec l'effondrement de la théologie dite naturelle, la charge qui lui revenait de dire le sens de l'homme, du monde et de l'histoire va aller à la christologie. Plutôt que de défendre la modernité ou de se défendre contre elle, la nouvelle théologie, comprise comme intelligence de la foi, va la mettre en œuvre jusque dans sa propre remise en question d'elle-même ; il s'agit « d'assumer ensemble notre patrimoine culturel en ayant pris conscience à la fois de sa contingence historique et de la dépendance où nous sommes de lui »[201]. Il revient au théologien de prendre en charge ce deuil de Dieu ou d'une certaine divinité comme il est constitutif de la modernité. Dans un tel bouleversement radical que la culture subit et que la théologie vit, le théologien va mettre en rapport l'absence moderne de Dieu, « la mort de Dieu » et la mort de Jésus[202]. Tel est le second horizon, celui de la mort de l'homme, auquel Moingt fait allusion. N'est-ce pas là le « avec Dieu sans Dieu » dont il est question chez

[200] Sécularisation qui, comme dit S. Breton, « a réussi à créer une sensibilité nouvelle et un nouveau sens commun » ; S. BRETON, *L'avenir du christianisme*, Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1999, p. 118.

[201] J.-L. BLAQUART, *Théologie et culture : significations et enjeux du thème de la « mort de Dieu »*, dans J. FANTINO (dir.), *La théologie en question. Actes du colloque de Metz*, (coll. Centre de recherche 'Écritures'), Paris, éd. du Cerf, 2007, p. 63.

[202] Il est bien question d'un deuil, deuil d'une divinité, propre à la modernité. En effet, la société moderne a essayé de se construire en supprimant sa dimension religieuse et en renonçant à une prétention sur le sens. Comment tirer du positif de la modernité ? Hegel a eu l'ambition de prendre en considération la nouveauté historique apportée par la modernité dans la culture, de restaurer une interprétation englobante et réconciliatrice de celle-ci, d'étudier en profondeur le christianisme afin de faire sortir de lui sa vérité. Il apparaît que pour Hegel « Dieu a voulu sa propre mort » pour une vie humaine plus forte. À sa suite, toute une tradition théologique s'est constituée en tentant de mettre en rapport l'absence moderne de Dieu et la mort de Jésus. Voir K. Barth, D. Bonhoeffer, J. Moltmann, E. Jüngel, U. von Balthasar, J. Moingt, etc. pour ne citer que ceux-là.

Bonhoeffer ? Moingt parle d'« un Dieu qui se fait connaître précisément en s'effaçant de lui-même de l'histoire par laquelle il vient à nous »[203].

Ces théologiens cultivent une analogie entre la mort de Jésus qui serait venue de la volonté de Dieu et la sécularisation qui serait le produit du christianisme lui-même. Il y a là une tentative de mettre en accord modernité et christianisme, et, d'actualiser la dynamique du christianisme pouvant conduire à une réflexion fondamentale sur l'identité et la signification de Dieu. Les théologies contemporaines tentent une analyse de la culture du temps dans le but de ne pas être dupe du rôle révolu à Dieu, de faire le deuil d'une certaine image de Dieu tout puissant, interventionniste et totalitaire[204]. Autrement dit, le Dieu crucifié perd les attributs métaphysiques de puissance rétributive exigés par la théodicée, comme dirait Moltmann.

Le théologien doit, selon Moingt, assumer la responsabilité de faire sa propre lecture de l'histoire, de forger un nouveau modèle de théologie dans le souci de concilier la foi avec la rationalité[205]. Il prend dès lors « en charge la question de Dieu, d'abord de rendre raison de son absence, et de transférer sur le Christ la charge de dire le sens d'un monde dont Dieu s'est absenté… Dieu se dit en disant et en faisant son Christ […], il résulte que la christologie est le lieu par excellence où doit s'élaborer la théologie, le nouveau dire-Dieu élaboré à l'intérieur de la révélation »[206]. Le Christ est reconnu comme le révélateur de Dieu et c'est en lui que se fait l'adhésion à la Parole de Dieu, d'un Dieu devenu horizon de la christologie.

En Jésus c'est un Dieu différent qui se révèle et le travail théologique ne va plus se contenter « de légitimer la tradition chrétienne en la mettant aux normes de la modernité, ni de découvrir celle-ci cachée depuis toujours sous le message évangélique, mais il interroge la culture de ce temps… »[207]. La nouvelle responsabilité du théologien tient à cela. Il doit faire en sorte de montrer que de l'événement de mort et de résurrection de Jésus peut surgir la révélation d'un Dieu Père de tous les hommes. Dans l'accueil de celui qui est mort et ressuscité, c'est Dieu lui-même qui vient à la foi et qui se révèle en lui en le manifestant

---

[203] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. T. I. Du deuil au dévoilement de Dieu*, p. 33. Voir aussi Marcel Gauchet qui parle de « la religion de la sortie de la religion », dans M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, éd. Gallimard, 1985, p. II.

[204] Voir G. VAHANIAN, *La mort de Dieu. La culture de notre ère postchrétienne*, trad. B. WILERVAL, Paris, éd. Buchet-Chastel, 1962 ; D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, trad. L. JEANNERET, Genève, Labor et Fides, 1973 ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement* ; J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, (coll. CFI, 80), trad. B. FRAIGNEAU-JULIEN, Paris, éd. du Cerf/ Maison Mame, 1974 ; E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme, t. I et II*, trad. H. HOMBOURG, (coll. CFI, 116 et 117), Paris, éd. du Cerf, 1983.

[205] Ceci rejoint le point de vue de C. Geffré qui parle d'une rationalité essentielle de l'homme qui n'est pas à réduire à celle de l'ancienne métaphysique ni à celle formelle des sciences modernes ; voir C. GEFFRÉ, *La théologie au sortir de la modernité*, dans R. DUCRET, et collab. (dir.), *Christianisme et modernité*, (coll. Sciences humaines et religions), Paris, éd. du Cerf, 1990, p. 196.

[206] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 270.

[207] J.-L. BLAQUART, *Théologie et culture : significations et enjeux du thème de la « mort de Dieu »*, p. 60.

comme son Christ. À partir du Christ crucifié on pourra tenter de comprendre qui est Dieu. Ce Dieu vraiment différent, dont l'identité ancienne a cessé de mobiliser les gens, provoque à la remise en question de la signification qui lui a été communément donné pour répondre aux nouveaux critères. La christologie devient le lieu privilégié de la théologie. C'est un avantage de maintenir unies théologie et christologie, foi en Dieu et foi au Christ pour parvenir à parler de Dieu différemment, ce Dieu qui est venu se loger dans l'histoire de Jésus.

Retourner à l'histoire de Jésus, c'est aussi prendre en compte l'histoire des hommes, celle qui se fait en parlant de Jésus. Le Christ qui était vu avant tout comme un être divin venu dans notre histoire pour accomplir une mission totalement divine est « maintenant perçu davantage dans la ligne de sa solidarité effective avec notre histoire ; et sa mort […] est semblablement perçue en solidarité et en continuité avec la souffrance et la mort des hommes, avec la cause de tous les vaincus de l'histoire (J. Moltmann, J.-B. Metz) »[208]. Étant donné que Jésus lui-même partage la solidarité historique avec les hommes de tous les temps et qu'il appartient à notre histoire, sa passion et sa mort permettront à la christologie de répondre aux questions de l'homme d'aujourd'hui sur l'histoire, cette histoire marquée par de violences et de souffrances et dont les hommes sont eux-mêmes à la fois sujets, auteurs et victimes[209]. Une compréhension nouvelle de l'articulation entre la mort et la résurrection est à envisager en fonction de la relation qui lie Jésus à Dieu et aux hommes. L'homme advient dans cette histoire comme sujet libre responsable de ses actes, responsable avec d'autres de la société et de l'histoire qui s'y fait, sujet de sa propre histoire et sujet de toute l'histoire humaine.

Le travail de déconstruction-reconstruction, comme l'envisage Moingt, est un travail de refondation qui vise à rendre compte de ce qu'est Jésus pour la foi. Quiconque choisit de lire le récit évangélique dans la perspective de la résurrection, découvre que ce récit raconte le « devenir Fils de Dieu » de Jésus de Nazareth. Dans ce récit l'événement pascal est donné pour fondement de la christologie comme discours articulé. Ce qui fait que la christologie est essentiellement pascale voilà pourquoi tout ici se construit à partir de Pâques. Cette christologie pascale est retour à l'histoire de Jésus, racontée pour être accueillie dans la foi et dont il faut rendre compte au présent. La christologie est appelée à témoigner toujours d'une nouveauté radicale qui est celle de l'Évangile.

---

[208] J. MOINGT, *Christologie et modernité*, dans R. DUCRET, et collab. (dir.), *Christianisme et modernité*, (coll. Sciences humaines et religions), Paris, éd. du Cerf, 1990, p. 186.
[209] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 272-276.

Moingt ne s'engage pas seul sur cette voie de refondation. Il a visité quelques écrits des théologiens[210] et a recueilli les points forts de leur pensée grâce auxquels il a dressé la charte ou le nouveau cahier des charges de la nouvelle christologie encore en chantier. Il s'agit de réviser la théologie de Chalcédoine pour rendre Jésus à l'histoire, de fonder la christologie sur les récits évangéliques dont le centre est l'événement pascal, de faire une lecture croyante de ces récits accordée à la foi de l'Église. Encore faudra-t-il, d'un triple point de vue, justifier les énoncés dogmatiques en déconstruisant le type d'argumentation scripturaire qui a permis de les produire ; répondre aux questions des hommes dans un monde à l'histoire sans cesse mouvementée et où Dieu perd toute évidence ; dévoiler la révélation du Dieu trinitaire à partir de l'événement du Christ[211].

Après tout la tâche consiste à vouloir refonder la foi au Christ Fils éternel de Dieu dans l'histoire de Jésus et à la réorienter dans le sens de l'histoire des hommes sans oublier d'accorder à la définition de Chalcédoine sa valeur de référence. Il s'agit de revenir résolument à l'histoire de Jésus et de repenser radicalement la doctrine de l'incarnation. C'est un travail à faire en l'articulant autour de trois pôles : les textes de l'Écriture, la tradition dogmatique et théologique (commentaires que les textes fondateurs ont suscité à travers les siècles) et le contenu de notre expérience historique d'aujourd'hui[212]. La question de fond reste toujours celle portant sur l'identité de Jésus pour aujourd'hui. Comment reconstruire cette identité et éviter que ne s'instaure une double vérité sur Jésus : celle de l'histoire et celle du dogme ? Ceci demande d'adopter une nouvelle *lectio divina*, c'est-à-dire d'inventer « une méthode d'interprétation théologique des Écritures, rigoureusement accordée à l'exégèse historique, mais inspirée par la lecture scripturaire propre à la tradition, et cependant capable d'une révision critique du dogme réinséré dans sa source évangélique »[213]. C'est en cela que la foi de l'Église que Moingt a choisi d'exposer sera rendue pensable.

Quand l'homme vient vers Dieu, c'est avant tout son propre mystère qu'il cherche à élucider. De ce fait, toute parole sur Dieu est en même temps une parole sur l'homme, qui exprime la façon dont la personne humaine ressent son être-au-monde, sa relation à ses semblables, à la nature et à ce qui le dépasse. Mais comme les pensées des hommes se forment dans le creuset de l'histoire, elles ne cessent de se transformer, et les représentations

[210] Ce sont des théologiens comme : K. Rahner ; P. Schoonenberg ; E. Schillebeeckx ; W. Kasper ; W. Pannenberg ; E. Jüngel.
[211] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 281.
[212] Voir C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 30-31.
[213] J. MOINGT, *Fin de la théologie ? Relecture d'un itinéraire*, p. 467.

de Dieu suivent le mouvement. La christologie tentera d'articuler le théologique et l'anthropologique en se positionnant à la charnière de ces deux.

En cela, le retour à l'historicité de Jésus mobilise les chrétiens et ceux-ci se sentent responsables devant Dieu de la bonne marche de l'univers et de sa survie. Un rapport est donc établi entre le salut de l'humanité et celui du monde comme le témoignent les nouvelles théologies de la création et de l'écologie. Les théologiens sont acculés, depuis l'époque de la théologie libérale[214] issue de l'*Aufklärung*, à une nouvelle perception du Christ, signe d'un changement profond suscité par l'avènement de la modernité. Une vision éthique en christologie se dessine et celle-ci passe par la prise en compte de la réalité de la vie de Jésus, de son action et de son enseignement dans ce monde, de sa passion et de sa mise à mort ainsi que de sa résurrection. Un renversement se dessine et veut partir, comme dans l'Évangile, de la rumeur qui se répand autour du crucifié : celle de sa résurrection. Le bruit de cette rumeur pourra encore retentir aux oreilles de nos contemporains pour les éveiller eux-aussi à la foi, mais celle-ci n'aura d'intérêt et de sens que dans l'enracinement du croire chrétien au plus profond du croire humain. La théologie est la tâche de la christologie, cette dernière est une herméneutique qui s'engage à dire le rapport de Dieu au monde et de l'homme à Dieu dans une dynamique narrative[215]

En conclusion, le retour à l'histoire de Jésus[216] est pour le théologien une obligation « de refonder, comme a dit Moingt, la foi au Christ Fils éternel de Dieu dans l'histoire de Jésus et de la réorienter dans le sens de l'histoire des hommes »[217]. Cette refondation qui est retour à l'historicité du Christ est une relecture d'un projet que Dieu a inscrit dans l'histoire dans le but d'en assurer la reprise pour notre temps. Moingt estime que cette relecture n'est pas un rejet simple de l'ancienne christologie ni une remise en cause de la foi qui s'y exprime bien qu'elle appelle une nouvelle interprétation des formulations dogmatiques. Il s'agit d'une relecture qui prend sa source dans l'Évangile, reçu comme parole de Dieu, et qui n'a aucune ambition de fonder la foi sur des « preuves historiques », car le récit évangélique raconte son événement comme histoire du salut, comme œuvre de Dieu révélée à la foi. Une foi qui

[214] En effet, la théologie libérale, ayant imposé l'usage scientifique de la critique historique et de la critique textuelle en théologie comme en exégèse, ayant aussi dénoncé les oppositions de l'histoire et du dogme, du Jésus de l'histoire et du Christ de la foi, « a largement contribué à généraliser une approche nouvelle de la christologie, qui ne part plus d'en haut, du Verbe céleste, mais d'en bas, de l'existence historique de Jésus dans son temps et son milieu » ; J. MOINGT, *Christologie et modernité*, dans R. DUCRET, et collab. (dir.), *Christianisme et modernité*, p. 185-186.

[215] Comme le pense P. Gisel : la théologie est narrative dans la mesure où elle ne dit un présent qu'en redisant un passé et sous forme d'histoire ; voir P. GISEL, *Vérité et histoire, la théologie dans la modernité, Ernst Käsemann*, Paris/Genève, Beauchesne/Labor et fides, 1983, p. 646.

[216] Les éléments de cette conclusion viennent surtout des pages 285 à 293 de *L'homme qui venait de Dieu*.

[217] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 285.

cherche l'intelligence de cette histoire du salut, c'est-à-dire qui parcourt l'histoire à la recherche d'un sens.

Puisqu'il doit éclairer les cheminements des hommes et les encourager à travailler en ce monde, le retour à l'histoire de Jésus nécessite de revenir à l'histoire vécue des hommes pour leur raconter l'affaire de Jésus comme la Bonne Nouvelle qui les intéresse tous. Cette histoire qui se noue en Jésus, vrai Dieu et vrai homme, entre Dieu et les hommes concerne le salut de ces derniers et il sied de la raconter en croyant et en théologien afin de faire entrer l'histoire de Jésus dans la compréhension de sa personne. Si dans l'histoire de Jésus est inscrit le projet de Dieu, celui d'assumer dans le Christ l'histoire que les hommes vivent, nous lirons cette histoire non à la façon d'un exégète historien ou critique de texte, mais en Église comme une histoire théologique, de révélation et de salut en nous inscrivant dans les limites de ce que le texte raconte.

Selon Moingt, le théologien veillera à ce que son discours soit critique et inventif[218], mais en même temps évitera de faire dire au texte autre chose que ce qu'il veut raconter : une proclamation faite par l'Église et qui annonce le Christ en le racontant. Le théologien qui se met à l'écoute du récit ne prétend pas revenir au sens original des textes ni imposer un sens nouveau comme le sens authentique et le seul possible, car il sait qu'en vertu de la distance historique, il peut lui aussi prendre une distance critique à l'égard des interprétations que l'Évangile a reçues lors de ses différentes transmissions et laisser les textes produire du sens pour répondre aux interrogations des hommes d'aujourd'hui, vivant dans un contexte qui leur est propre, sans se détacher de la communion à la foi d'aujourd'hui ni à celle du passé.

Cette histoire de Jésus, histoire théologique et de révélation que le théologien choisit de lire, est présentée essentiellement comme une histoire du mystère pascal, celle de la mort et de la résurrection. Pour répondre à la question que tout le récit porte, celle sur l'identité de Jésus, les textes du Nouveau Testament, malgré une pluralité d'interprétations, nous renvoient sans détour à l'événement pascal, à cette expérience originaire de l'événement Jésus d'où est partie toute la rumeur autour du Christ. Le choix d'un tel point de départ est-il justifié ? Puisque la résurrection est apte à fournir l'entrée en christologie, cela suffit-il pour en faire le fondement de toute christologie, pour fixer le sens de la mort de Jésus, de sa vie et même de sa

[218] Voir aussi R. Cote qui défend cette réinterprétation créatrice à partir de ce qu'il appelle « l'imagination pascale ». Il considère que l'Église pourra parler de manière intelligible à notre monde et en vertu de la distance qui nous sépare tant des énoncés bibliques que du contexte socioculturel dans lequel ils ont baigné si seulement elle cesse d'adapter le contenu du Nouveau Testament à la société et à la culture contemporaines. Aujourd'hui, ce qui est nécessaire c'est « une *interprétation créative* du christianisme même. Cela signifie que l'on doit inventer un nouveau langage et discours de foi qui réussira à réduire le décalage culturel entre l'expérience fondamentale et le témoignage du Nouveau Testament, d'une part, et notre expérience humaine et nos attitudes, d'autre part » ; R. COTE, *La christologie et l'imagination pascale*, dans *Concilium*, 269 (1997), p. 104.

naissance ? C'est ce que nous allons tenter de voir dans le chapitre suivant et qui va porter sur la résurrection comme principe organisateur de la christologie, résurrection que d'aucuns ont qualifié d'« imagination pascale ».

Chapitre 3. La place centrale de la résurrection en christologie

Moingt fait de la résurrection de Jésus le principe, le cœur et le fondement de sa christologie. Il la considère comme le point à partir duquel toute christologie se constitue. Il montre comment en Jésus, le crucifié ressuscité, Dieu commence une histoire nouvelle dont l'éclairage vient de la fin, c'est-à-dire de la résurrection. En effet, la christologie fait de la résurrection du Christ un événement par lequel toute l'histoire de Jésus est éclairée. La résurrection se trouve à l'origine d'une histoire qui met en lumière les rapports qui se nouent entre Dieu et les hommes en Jésus. En ressuscitant Jésus, Dieu montre à l'homme qu'il est fidèle à sa promesse et fait apparaître l'avenir qu'il lui avait promis.

Il revient à la christologie, estime Moingt, d'aider à mettre en relation les hommes avec Jésus, cet individu historique, à la fois Fils de Dieu et homme, le crucifié ressuscité. Raconter l'histoire de Jésus c'est faire en sorte de restituer sa personne à l'histoire humaine ainsi qu'à celle de Dieu par la lecture de l'Évangile en tant que récit qui parle de lui. Par le travail de déconstruction-reconstruction, nous avons été conduits à recueillir le discours que l'Église tient sur Jésus et le sens qu'elle donne à l'Évangile pour y reconnaître le Christ. Grâce à cette démarche de déconstruction, nous avons été amenés à constater, à la suite de Moingt, que dès les premiers siècles, l'importance de la résurrection s'était estompée. On s'était beaucoup préoccupé d'élaborer un discours théologique soit sur la Trinité, soit sur la constitution théandrique du Christ, soit encore sur la rédemption. C'est principalement à l'incarnation ou à la mort de Jésus qu'a été rattachée la doctrine du salut. Mettant ainsi l'accent sur l'incarnation et sur la mort de Jésus, il n'y a été guère question de la portée salvifique de la résurrection réduite, plus ou moins, à une preuve de la divinité.

La portée théologique de la résurrection de Jésus fut longtemps occultée au regard de ce qui constitue l'objet central des traités classiques du *Verbo Incarnato*. Deux articles datant des années soixante-dix montrent comment a évolué la place de la résurrection dans la christologie et reconnaissent qu'aux origines du christianisme, celle-ci a joué un rôle déterminant par rapport à la christologie naissante avant qu'elle ne soit dissimulée[219]. Aujourd'hui, en lui redonnant la place de fondement, la christologie ouvre des nouvelles perspectives. Il s'agit de reprendre le discours de l'Église, de le relire à la lumière de sa source qu'est le récit évangélique, pour l'amener à raconter l'histoire de Jésus comme bonne nouvelle qui concerne aussi les hommes de notre temps. La résurrection jouera son vrai rôle

[219] Voir A. GESCHÉ, *La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir*, dans *RTL*, 2 (1971), p. 257-306 ; J. DORÉ, *La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique*, dans *RSR*, 65 (1977), p. 279-304.

en christologie si et seulement si cette dernière se laisse éclairer par la lecture théologique de l'Évangile.

Le souci du théologien est, selon Moingt, de faire entrer l'histoire de Jésus dans la compréhension de sa personne. Il s'agit de lire cette histoire, non à la manière d'un document historique, mais « comme une histoire de révélation et de salut, une histoire théologique en elle-même, qui raconte le projet de Dieu d'assumer dans le Christ l'histoire que nous vivons »[220]. Il s'agit, pour Jésus, d'une charge à accomplir : conduire à son terme la mission lui confiée par Dieu. C'est ce projet que le théologien relit en vue d'en assurer la reprise aujourd'hui. Moingt, dont nous suivons le raisonnement, a choisi de faire de l'événement pascal le point de départ et le lieu de l'histoire qui, en Jésus, se noue entre Dieu et les hommes. Il demande d'entrer dans l'histoire de Jésus en se laissant instruire par ce qu'en dit le récit dans les limites de ce que les textes racontent. Il qualifie cette histoire comme essentiellement celle de la mort et de la résurrection du Christ.

En ce mystère pascal doit être cherchée la vérité de l'identité et de l'origine de cet homme dont l'histoire racontée a suscité la foi chez les premiers disciples et pourrait nous concerner aujourd'hui. La théologie revient à l'histoire de Jésus parce que la singularité de celle-ci, dans sa dimension d'universalité, intéresse tous les hommes et peut éclairer la leur, celle qu'ils vivent dans le présent. C'est pourquoi il nous importe moins, dit Moingt, « de resituer Jésus dans son histoire que de le resituer à la nôtre, à l'histoire des hommes de tous les temps, à celles que nous vivons présentement »[221]. Le récit de la résurrection constitue, en ce sens, le point à partir duquel l'histoire de Jésus rejoint celle des hommes et leur ouvre un avenir. Ouverture d'un avenir, la résurrection est annoncée disant son sens, en renvoyant à un futur.

Mais, comment la foi à la réalité de la résurrection, qui n'est pas l'objet d'un récit formel, nous est encore accessible malgré la distance historique qui nous sépare de cet événement ? Comment la résurrection est elle parvenue à fixer le sens de la mort, du ministère historique de Jésus et de sa naissance ? Comment par la résurrection la christologie est-elle parvenue à prendre en charge même la question de Dieu ? C'est ce que nous allons tenter de comprendre en suivant Moingt pour qui la résurrection a une portée théologique en tant qu'événement de révélation d'un Dieu qui se montre autre et qui accomplit son dessein sur l'histoire humaine. Trois sections constituent ce chapitre. Il sera d'abord question de la résurrection comme fondement de la christologie, ensuite de l'intelligibilité de la résurrection

[220] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 290.
[221] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 296.

de Jésus en tant qu'événement de révélation, enfin de l'expérience pascale et la question de l'identité de Jésus.

3.1. La résurrection comme fondement de la christologie

Moingt considère que c'est avec la résurrection que Jésus a été confessé comme Christ et Seigneur. Il sait que la résurrection n'est pas l'objet d'un récit formel même si elle a été présentée comme un fait qui s'est réellement produit et qui a laissé des traces. Son travail ne vise pas à prouver l'historicité de cet événement, mais de partir de la résurrection comme d'un événement passé annonçant un avenir. En effet, les disciples affirment que le Christ, après être sorti du tombeau, non seulement s'est montré, mais reviendra. La foi en Jésus provient de cette expérience unique dite de révélation de la part de Dieu et dont les disciples (de Jésus) furent des témoins. Ils tirent de cette révélation la certitude qui consiste à affirmer que Jésus n'est pas resté captif de la mort, qu'il en est sorti vainqueur et qu'il continue d'être présent aux siens (Mt 28,20). À la lumière de la résurrection, contenu et norme de la foi chrétienne, c'est bien l'histoire concrète de Jésus de Nazareth, un homme, qui est transmise à travers les écrits du Nouveau Testament dans une variété de récits.

Ces récits présentent la résurrection comme le point de départ de toute confession de foi christologique. Mais dès l'annonce de la résurrection de Jésus, la question de son identité et de son origine s'est posée : quel homme était-il et d'où venait-il ? L'affirmation de la résurrection est posée comme le point de départ effectif du christianisme, la véritable entrée dans la foi au Christ et comme le point de départ théologique de la christologie dans la mesure où la question du rapport entre Jésus et Dieu était par le fait même aussi soulevée. Considérée comme principe organisateur de la christologie, la résurrection éclaire ce qui était caché dans la vie, la passion et la mort de Jésus et permet ainsi de saisir la signification de ses gestes et de ses paroles.

Le constant auquel parvient Moingt est le suivant : n'ayant pas été témoins oculaires de la résurrection, pour en parler, les apôtres ont commencé par en déterminer le sens. C'est l'accès au sens qui a rendu l'événement compréhensible en lui-même. Voilà pourquoi « les apôtres témoignent effectivement de la résurrection qui a eu lieu en annonçant la venue de Jésus 'dans la gloire', (…) c'est en lui donnant cette dimension du futur qu'ils confèrent à l'événement passé l'intelligibilité sans laquelle ils ne pourraient proprement pas en parler »[222].

[222] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 297.

La résurrection de Jésus est annoncée en renvoyant à un futur, en disant le sens pris soudain par cet événement en tant qu'ouverture d'un avenir et qui concerne les hommes. C'est comme ça que, lorsque Pierre annonce la résurrection, il ne se préoccupe pas de faire un exposé des expériences qui l'ont poussé à affirmer la résurrection de Jésus, mais il déclare tout simplement : « Dieu l'a ressuscité des morts, nous en sommes tous témoins » (Ac 2,32 ; 3,15).

À ce témoignage qu'il porte à l'intention de ses auditeurs, Pierre ajoute un appel à la conversion (Ac 2,38 ; 3,19) comme condition requise pour marquer l'adhésion au sens de ce retour à la vie de Jésus. Pénétrer dans la temporalité événementielle de la résurrection revient à adhérer au sens pris par cet événement de Jésus, car le sens dit le fait et y renvoie. Le fait de la résurrection, n'ayant pas eu de témoins humains pour l'attester, est annoncé par l'intermédiaire du sens qu'il suggère. C'est en passant par le sens lui accordée que la résurrection devient accessible comme fait temporel, historique. Bien qu'étant un événement de l'histoire de Jésus, c'est-à-dire en lien avec sa passion et sa mort l'accès à la résurrection est à situer, avant tout, au plan de la foi.

La résurrection est au cœur de la christologie du Nouveau Testament, car c'est à partir d'elle que diverses christologies se sont constituées en vue d'éclairer l'articulation entre le Jésus prépascal et le Christ de la foi. Non seulement la résurrection a une valeur rétrospective, éclaire ce qui demeurait encore voilé dans la vie et la mort de Jésus et permet d'en saisir la signification, mais elle est, de plus, une anticipation de la fin de l'histoire sur laquelle elle jette de la lumière pour en révéler le sens et l'orientation. Ici précisément la résurrection peut intéresser les hommes puisqu'elle leur est présentée comme une promesse d'un avenir qui concerne chacun. Qu'en est-il concrètement de la résurrection ? Comment s'est faite son annonce ? L'analyse du récit auquel ne cesse de référer Moingt lui a permis de présenter la résurrection comme une annonce d'un fait qui s'est produit dans l'histoire mais à découvrir dans la foi, d'un présent effectué en Jésus, comme une annonce faite au futur, qui concerne les hommes et qui, selon les Écritures, réalise l'espérance et l'attente d'Israël.

3.1.1. La résurrection comme annonce du retour de Jésus

Le premier point que Moingt relève au sujet de la résurrection de Jésus est que celle-ci est annoncée dans la prédication des apôtres en renvoyant à un futur, en disant ce qui leur avait été annoncé à eux-mêmes, à savoir que Jésus allait revenir. L'annonce de la résurrection ouvrait un avenir. L'accès au sens que lui donnaient ceux qui étaient chargés d'en témoigner rendait le fait accessible en lui-même. Ce qui a fait dire à Moingt que la résurrection du Christ

s'effectuait en disant son sens qui est le renvoi à un futur. Telle qu'elle est annoncée, la résurrection retourne le passé en avenir et établit un lien interactif et d'influence réciproque entre un départ et un retour. La résurrection de Jésus et son ascension à la droite du Père constituent un événement de passage, un événement de transit car Jésus reviendra. L'annonce de la résurrection dit que Jésus, qui maintenant siège à la droite de Dieu, ne tardera pas à revenir. Jésus reviendra pour conduire à son terme la mission lui confiée par Dieu : la restauration universelle (Ac 3, 21). Dieu Ressuscite Jésus en vue d'une tâche non achevée et encore à remplir. Cette tâche le lie définitivement à l'histoire des hommes.

Par la résurrection, Jésus jouit d'une nouvelle qualité de vie pour l'accomplissement d'une nouvelle tâche et non pour prolonger indifféremment sa vie dans le monde. Sa nouvelle qualité de vie est liée à la gloire de Dieu dans laquelle il est entré. C'est ce que notre auteur appelle « une qualité de vie affectée d'une valeur, d'une dignité comprise comme une charge, d'un 'à-valoir' dans un 'à-venir' »[223]. Il s'agit d'une charge qui retourne l'ancienne présence de Jésus dans le monde en présence au monde pour agir en place et en qualité de Dieu. Jésus est constitué dans une nouvelle identité par sa résurrection. Selon Moingt, l'annonce de la résurrection de Jésus révèle son identité nouvelle, elle proclame ce que Jésus est devenu, ce qu'il avait à être, ce qu'il était prédestiné à être : l'avenir de la vie du monde. Cette identité était déjà la sienne, la résurrection ne la crée pas, mais elle la révèle après le transit de Jésus par la mort.

Être l'avenir de la vie du monde, tel est le projet de Dieu que la mort ne devait nullement interrompre. Jésus était déjà porteur de ce projet en venant dans ce monde et la mort ne pouvait prendre le dessus sur ce dessein divin. Comme Jésus avait encore à faire, Dieu l'a rendu au monde pour relancer le projet jusqu'à son aboutissement. Avec la résurrection commence ce que Moingt appelle « la venue à terme du projet déjà mis en œuvre par la venue de Jésus au monde, et elle s'inaugure quand il sort de la mort en projection de vie, comme le vivant projet de Dieu sur le monde désormais 'délivré' de toute entrave »[224]. Il indique qu'ici se trouve la singularité de l'histoire de Jésus : sa dimension d'universalité est ouverture à l'avenir de tous les hommes. La question sera toujours de rendre actuelle cette histoire pour qu'elle rejoigne la nôtre, de l'exposer afin d'en ressortir la vérité humaine dont l'expérience peut encore être faite. C'est pour une œuvre de renouveau que Jésus, entré dans la gloire de Dieu, revient pour parachever la tâche à laquelle il était prédestiné.

[223] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 299.
[224] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 299.

L'histoire de Jésus ne sera intéressante que si elle est restituée à l'histoire des hommes de ce monde et de tous les temps. En ce sens, si l'affaire de Jésus continue, c'est parce qu'il a encore à faire dans ce monde des hommes. L'actualité du dessein de Dieu est qu'il ne pourra s'accomplir que dans l'avenir et cet avenir de portée universelle, c'est le futur de l'histoire du monde vers lequel Jésus oriente l'histoire.

3.1.2. L'annonce de la résurrection comme événement de portée historique mondiale

Moingt voit dans la résurrection de Jésus un événement eschatologique qui suscite l'espérance. Il montre qu'elle est annoncée comme une affaire qui concerne notre histoire, comme un événement accompli « pour nous »[225]. Dieu ressuscite Jésus pour lui permettre d'accomplir la charge qui était déjà la sienne, celle de conduire à son terme la mission, le projet de Dieu. Ce projet est « pour nous », c'est pourquoi l'annonce de la résurrection est faite au futur, elle est le commencement de la résurrection générale. C'est dans ce sens que la rumeur de la résurrection de Jésus s'est ainsi répandue, (…) non comme la nouvelle insolite d'un fait absolument singulier, mais comme le bruit d'un événement de portée historique et mondiale, dont l'intelligibilité était liée à l'intérêt universel qu'il ne pouvait pas ne pas rencontrer ou susciter… »[226]. Le récit raconte un salut pour l'histoire, une réconciliation en Jésus du salut et de l'histoire ; il raconte que ce qui est arrivé à Jésus, c'est ce qui doit aussi arriver un jour dans l'histoire pour toute l'humanité.

En Jésus la résurrection est arrivée pour les hommes une fois pour toutes. Dans la mesure où ce qui est arrivé à cet homme concerne toute l'histoire de l'humanité elle lui ouvre un avenir. Moingt lie résolument l'histoire de Jésus à l'histoire des hommes et la christologie doit en tenir compte. La signification de cette annonce au futur est là : le récit parle de ce qui va arriver aux hommes en Jésus s'ils se laissent enrober dans son histoire. Par leur prédication, les apôtres ont voulu faire passer le récit de Jésus dans l'histoire vécue des hommes et leur permettre de reproduire en eux ce qui s'est passé en Jésus. La résurrection de Jésus répond aux attentes du milieu et est comprise comme un événement eschatologique. Cet événement est reçu, à la fois, comme signe avant-coureur et commencement de la résurrection générale. Accomplie pour nous, la résurrection est de portée historique mondiale ; son

[225] L'Écriture est claire sur ce point, elle dit : « car elle est pour vous la promesse, ainsi que pour vos enfants et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que les appellera le Seigneur notre Dieu » (Ac 2, 39) ou encore : « la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous leurs enfants en ressuscitant Jésus » (Ac 13, 32).
[226] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 301.

intelligibilité est liée à sa destination à venir et à l'intérêt universel qu'elle a rencontré ou suscité.

La résurrection de Jésus, comme individu, ne pouvait être comprise qu'en prélude à la résurrection générale et insérée en elle[227]. Elle marquait, dit Moingt, l'imminence de la fin des temps et de la venue du Règne de Dieu. Selon les attentes du milieu, la résurrection « anticipée » d'un individu, seul et avant le jour promis, n'avait pas de sens. Jadis la résurrection était toujours évoquée comme « la résurrection générale liée à l'avènement du Règne de Dieu dans les derniers temps, ainsi en est-il dans les paraboles évangéliques du jugement dernier »[228]. La résurrection n'était attendue que comme un fait général, c'est-à-dire un retour à la vie, dans un contexte global, de tous les morts ensemble et au dernier jour. La résurrection de Jésus a été reçue dans la mesure où elle présupposait celle générale et attendue de tous les morts[229]. C'est comme cela que les disciples, eux qui ne réalisaient pas encore la portée de ce que voulait dire l'annonce de Jésus concernant le Fils de l'homme qui devait « ressusciter d'entre les morts » (Mc 9, 10), ont compris et annoncé la résurrection de Jésus au peuple.

Cette résurrection revêtait, dit Moingt, le caractère d'un événement « collectif et ultime qui, avant de parvenir à sa consommation, commence à se réaliser à un moment du temps et en un seul individu, celui que Dieu avait envoyé ouvrir et détruire 'les portes de l'Enfer' »[230]. La résurrection de Jésus a revêtu, dans son annonce, une signification plurielle dans le sens où elle concerne tous les hommes. Notre auteur poursuit en disant que cette résurrection a été comprise comme la réalisation de l'espérance et de l'attente d'Israël, elle trouve sa justification par un recours aux Écritures. Celles-ci, donnent à la résurrection de Jésus sens et intelligibilité, la rendent croyable en fournissant un accès à la foi à travers l'espérance qu'elle suscite. Cette résurrection de Jésus est exemplative par rapport à celle qui interviendra dans l'histoire pour tous les hommes. Arrivés à ce stade, nous deviendrons nous aussi pareils à Jésus « par une semblable résurrection » (Rm 5, 5).

Mais, dès maintenant, dans le Christ, la résurrection est arrivée pour nous une fois pour toutes en vertu de la disposition divine[231]. La première signification de l'annonce de la

---

[227] C'est dans ce contexte qu'il convient de comprendre les paroles de Matthieu pour traduire ce qui se passe au moment où Jésus meurt : « la terre trembla, les rochers se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent, les corps de nombreux saints qui étaient morts ressuscitèrent et sortirent des tombeaux après sa résurrection » (Mt 27,51-53).
[228] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 300.
[229] Jésus est, écrit Paul, « Principe, Premier-né d'entre les morts, pour exercer en tout la primauté ; car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude et par lui de réconcilier pour lui tous les êtres et sur la terre et dans les cieux » (Col 1,18-20).
[230] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 301.
[231] Dieu « nous a fait revivre avec le Christ, (…) avec lui il nous a ressuscités et fait siéger aux cieux en Christ Jésus, pour montrer dans les siècles à venir l'extraordinaire richesse de sa grâce par sa bonté pour nous en Christ Jésus » (Ep 2, 5-7).

résurrection, poursuit Moingt, se trouve là. Dieu a arraché Jésus de la mort pour faire de lui l'initiateur de la vie. Jésus ressuscité reviendra pour parachever le dessein divin en faveur des hommes. Le récit qui nous est transmis et qui parle de ce qui est arrivé à Jésus est une annonce universelle, c'est-à-dire retournée vers nous et qui nous concerne tous. Ce qui est arrivé à Jésus tire son intelligibilité de ce caractère universel. La résurrection de Jésus déclenche quelque chose qui intéresse toute notre histoire et retourne son regard vers le terme. Dans le Christ, un avenir est ouvert à l'histoire de l'humanité à condition de se laisser envelopper dans son histoire. Le caractère de l'annonce au pluriel dont parle Moingt tient au fait que le récit raconte ce qui va arriver à tous les hommes en Jésus, ceux-ci sont conviés à reconnaître leur destin dans le sien.

Le récit n'est pas une annonce neutre, il se trouve régulièrement référé aux Écritures et se veut une provocation à la foi pour ceux qui se trouvent concernés et conduits par le même dessein divin à la destinée de vie éternelle de Jésus[232]. Ici, le récit des témoins et les Écritures ont besoin d'un éclairage mutuel, une rencontre des deux qui fait prendre à Jésus sa figure de Christ, la figure de son à-venir pour nous. Ce qui est arrivé à Jésus fait comprendre qu'il est celui qui doit venir pour tout récapituler. De cette rencontre entre Écriture et récit des témoins, l'annonce de la résurrection prend le caractère d'une révélation divine ; sur elle, la foi peut s'appuyer. Il est clairement dit que, d'après les Écritures, Jésus devait ressusciter des morts (Jn 20, 9 ; Lc 24, 26) pour devenir prémisses de ceux qui se sont endormis. La prédication apostolique a articulé l'histoire de Jésus sur celle de son peuple, d'où la récurrence dans le récit de l'expression « selon les Écritures » : « le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures » (1 Co 15,4).

Il s'agissait de recourir à l'Écriture pour y découvrir l'intelligence globale de la destinée messianique de Jésus en relisant dans la foi l'histoire de la promesse de Dieu à son peuple Israël (Ac 2, 29-31 ; Ac 3, 13.22.25 ou encore Ac 7 ; Ac 13)[233]. L'appui que prend le récit sur l'histoire d'Israël pour annoncer la résurrection de Jésus cherche à présenter l'événement Jésus comme s'inscrivant totalement dans cette histoire dont il prend sens en même temps qu'il est donné comme preuve de la fidélité de Dieu à son dessein de salut, aux promesses faites jadis à son peuple. Le récit montre, selon notre auteur, que le Dieu d'Israël

[232] La foi est comprise comme participation à l'expérience des premiers disciples, « à cette expérience fondatrice qui fait passer le récit de Jésus, porté par un groupe qui en vit déjà, dans l'histoire vécue de chacun » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 305.

[233] D'autres personnes parlent également du sens donné à cette argumentation selon les Écritures, c'est le cas notamment de M. CARREZ, *Présence et fonctionnement de l'Ancien Testament dans l'annonce de l'Évangile*, dans *RSR*, n° 63 (1975), p. 325-342.

est depuis longtemps entré dans l'histoire d'un peuple promettant de le sauver par son envoyé et assurer son avenir. Jésus apparaît, en particulier dans sa résurrection, comme la figure privilégiée qui vient réaliser l'espérance et l'attente du peuple de Dieu.

Pour accéder à cette foi il fallait, dit Moingt, prendre conscience des fautes du passé par une relecture faite de déprise et de dépossession, reconnaître en Jésus l'envoyé des derniers temps, vers qui toute l'histoire ancienne orientait et passer par-dessus le scandale de sa mort en l'interprétant aussi comme un signe historique. Celui qui accepte d'entrer de la sorte dans cette mémoire du passé, n'est pas en état de revendiquer quelque chose à Dieu, accepte d'être devant lui sans droits ni mérites pour bénéficier de la grâce gratuite de Dieu[234]. Il ne pourrait en être autrement pour comprendre et faciliter l'accès à la foi en la résurrection de Jésus, paradigme d'un avenir d'une résurrection générale. Croire à l'annonce de la résurrection de Jésus ne signifie pas faire un retour sur le passé, mais s'engager à vivre en fonction de l'espérance que fait naître cette annonce en avant de l'histoire, à partager l'avenir de Jésus. Nous partagerons cet avenir de Jésus si seulement l'espérance qu'il suscite peut avoir du sens pour nous, si nous croyons que ce qui lui est arrivé nous concerne tous et arrivera dans l'histoire pour toute l'humanité.

L'événement Jésus, avant tout incompréhensible et solitaire, était ainsi agrandit en événement collectif et universel ayant la capacité de s'étendre à la totalité de l'histoire[235]. Cet événement a été annoncé dans une double dimension : du futur et de l'universel. Le sens universel qu'il prend le rend croyable et intelligible dans la mesure où il réveille l'espérance dans un nouvel avenir qui donne accès à la foi en lui. Événement eschatologique, la résurrection annonce un salut dans et pour l'histoire, de même qu'un salut de l'histoire. Moingt entend par salut de l'histoire : la lente humanisation en train de s'accomplir dans l'histoire du monde, c'est-à-dire le salut de tout ce qui s'est passé dans l'histoire de ce monde[236]. L'annonce de la résurrection de Jésus, réconcilie le salut et l'histoire concrète que vivent les hommes, responsabilise ces derniers comme sujets historiques en leur permettant d'assumer leur propre destin.

Cette donnée de l'histoire est jugée capitale et à redécouvrir dans la mesure où elle permet de comprendre que le salut éternel est indissociable de la réussite de l'histoire.

---

[234] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 313-314.

[235] L'histoire d'Israël pouvant servir de paradigme instructif pour tous les autres peuples dans l'attente d'un avenir de résurrection.

[236] Ici Moingt rejoint Moltmann qui montre, dans la *Théologie de l'espérance*, que la résurrection du Crucifié porte la promesse de Dieu au cœur même de l'histoire et du monde. Voir J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. F. et J.-P. THÉVENAZ, (coll. CFI, 50), Paris, éd. du Cerf, 1970, p. 241-246.

Lorsque les hommes habitent vraiment leur histoire et leur monde, lorsqu'ils assument leur propre destin de sujets historiques dans l'amour et la liberté, ils préfigurent déjà le Royaume que Jésus avait annoncé et la résurrection universelle attendue. L'espérance suscitée par l'annonce de la résurrection de Jésus se voit ainsi légitimée à partir du moment où chacun cherche à donner du sens dans la conduite de l'histoire, à travailler au salut du monde actuel. « La poursuite de l'affaire de Jésus dans les communautés qui en ont témoigné donne une image véridique du salut comme salut de l'histoire, comme avenir qui se fraie son chemin même à travers la mort »[237]. L'histoire de Jésus et celle des hommes sont, dans ce sens, indissolublement liées. L'actualisation de ce lien entre salut et histoire, notre auteur la situe dans une réflexion qui invite au courage du futur, à s'y projeter sans en avoir peur pour ne pas rester enfermé dans la nostalgie du passé. Avoir foi dans la résurrection de Jésus c'est consentir à aller avec courage au devant de l'avenir ouvert par l'annonce de cette résurrection. L'homme vit soutenu par une seule certitude : l'espérance de vivre.

En nous situant dans une telle visée, quelque chose qui concerne « l'à-venir » de Dieu nous est révélé, c'est-à-dire en tant que Dieu a partie liée à notre histoire. Pour ce faire, Dieu lui-même a besoin d'être réintégré dans le récit qui nous l'a fait connaître et d'où il était sorti. L'annonce de la résurrection telle qu'elle est donnée lie ce qui arrive au Christ directement à Dieu : « Dieu l'a ressuscité » ou « Dieu l'a fait Seigneur et Christ ». L'annonce de la résurrection de Jésus nous parle de Dieu, c'est auprès de lui, à sa droite que Jésus est remonté et c'est encore lui qui va bientôt l'envoyer à nouveau dans le monde pour consommer l'histoire. Quel est ce Dieu que cette annonce plurielle faite au futur révèle ? Comment ceux qui recevront cette annonce le reconnaitront-ils ? Avec l'annonce de la résurrection de Jésus, le nom de Dieu a resurgi dans l'histoire comme personnage de l'histoire.

Le cœur de la pensée de Moingt est à voir dans ces développements qui reviennent à travers tout *L'homme qui venait de Dieu* et même dans *Dieu qui vient à l'homme*. Il ne pense pas, un seul instant, une théologie déconnectée de la christologie malgré que l'histoire de Dieu ne commence pas avec Jésus. L'histoire de Dieu remonte aussi loin que le récit biblique, ce qui est nouveau c'est qu'en Jésus, Dieu commence une histoire nouvelle, en lui il prend une historicité différente de celle qui était donnée au « Dieu de nos pères », il s'approche, il se révèle comme celui qui survient et qui veut être raconté. L'originalité de cette histoire, c'est qu'elle commence avec un éclairage à partir de la fin, c'est-à-dire à partir de la résurrection. La relation à ce Dieu qui veut être raconté est à déterminer par la relation à Jésus. « Dieu est

[237] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 321.

le Dieu de Jésus Christ, celui qui a ressuscité Jésus, qui se révèle en lui et par lui. La foi en Dieu est liée à la foi au Christ, donc à l'annonce de sa résurrection ; Dieu entre dans notre histoire à travers ce qui est raconté de Jésus mort et ressuscité, élevé à la droite de Dieu »[238]. De la sorte, il convient de garder toujours unies christologie et théologie, la première devenant le lieu de la seconde.

Le Dieu de Jésus entre dans notre histoire en devenant en lui le Dieu de tous les hommes. Ce Dieu est, dit Moingt, principe de l'universalité manifestée en ce qui est arrivé à Jésus comme le révèle l'annonce de la résurrection. Ici même commence la nouveauté de Dieu dont Jésus est le vrai révélateur. La nouveauté que Dieu prend dans l'histoire de Jésus est qu'il est annoncé, lui aussi, dans la dimension du futur. Cela signifie que la révélation de sa vérité, puisqu'encore à venir, est à découvrir dans l'avenir du Christ. C'est Dieu lui-même qui vient vers nous par surprise dans la catégorie de l'événement et qui prend le soin de se faire connaître et de faire connaître au monde sa nouveauté en même temps qu'il révèle le Christ. Il appartient aux hommes de se départir : du bien-connu, du passé de Dieu dans lequel il a été souvent enfermé, de toute précompréhension qu'ils ont de lui, pour aller vers l'inconnu du futur, se convertir à la nouveauté qu'il laisse entrevoir dans le Christ. Dieu est à voir dans l'événement qui vient par surprise et qui fait parler de lui, il suffit de se disposer à l'accueillir.

Dans les récits qui annoncent la résurrection de Jésus, accueillie comme un événement de révélation, « Dieu ne parle pas, il est raconté à la façon d'un 'il' ; il est l'acteur invisible de tout ce qui se passe le 'il arrive' de tout ce qui survient à Jésus et autour de lui »[239]. Il agit comme un Dieu nouveau et se fait connaître comme un Dieu qui se cache. L'annonce de la résurrection qui parle de lui est un présent qui fait référence au passé en même temps qu'il ouvre un avenir. Ce qui veut dire que la résurrection qui se produit dans le présent a été annoncée dans le passé comme quelque chose qui pourra se produire dans le futur, dans lequel il fait déjà entrer. Tel est le Dieu de Jésus qui, comme Moingt le montre, met en marche un processus de recherche de sens, apparaît dans un événement d'Esprit et donne rendez-vous pour une ultime révélation dans l'avenir.

[238] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 333 ; voir aussi J. MOINGT, *Montre-nous le Père. La question de Dieu en christologie*, dans *RSR*, 65/2 (1977), p. 319-337.
[239] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 337.

3.1.3. La résurrection comme événement de rencontre et d'envoi

L'histoire que les disciples racontent est celle d'une révélation qui s'est faite dans leur histoire : ils témoignent de la présence de Jésus en la racontant comme le récit d'un événement de rencontre et de langage. Jésus a reçu de Dieu pouvoir et mission de se montrer. Les apôtres, à leur tour, ont reçu mission d'instruire les générations à venir de ce qu'elles ont à croire. Pour raconter cet événement de rencontre qui s'est produit dans leur existence, ils n'ont nul besoin d'en référer au fait brut de la résurrection, mais de la qualifier, de lui donner du sens. La résurrection de Jésus est intervenue dans l'existence des apôtres comme un événement de rencontre et de présence qui ne se limite pas à une constatation empirique, mais qui va au-delà du fait brut dans la mesure où il se produit dans un échange de reconnaissance d'une nouvelle identité.

Les disciples en sont venus à cette certitude de la résurrection de Jésus non pas spontanément, mais après coup, c'est-à-dire après s'être rendus à l'autorité d'une révélation qui leur vient de Dieu et avoir traversé l'Écriture. Ils « n'ont donc pu recevoir et admettre la présence de Jésus revenu à la vie qu'en allant au-devant de sa nouvelle identité, en reconnaissant l'ancienne dans la nouvelle, en laissant celle-ci transformer leur ancienne connaissance de Jésus et leur ancien mode d'être-avec lui… »[240]. De cette expérience de la présence du Seigneur, dit Moingt, fait partie la mise en mouvement des disciples provoquée par l'événement de la Pentecôte au soir de la résurrection dont parle l'évangéliste Jean. Il existe un lien entre la résurrection de Jésus et l'histoire des apôtres, celui-ci résulte du rapport établi entre les apparitions du ressuscité et leur envoi en mission (Mt 28, 18-19) ainsi que du don de l'Esprit, à eux, manifesté le jour de la Pentecôte.

Les apôtres identifient le moment où ils accueillent la certitude de la résurrection de Jésus avec leur envoi en mission, par eux et en eux, à travers la mission qu'ils acceptent d'assumer : l'affaire de Jésus est appelée à continuer. L'événement de la Pentecôte vient achever la révélation de la résurrection. À partir de la Pentecôte, ils prennent conscience de la parole de Jésus en eux et l'extériorisent (voir Ac 2,22.36). Jésus ressuscité s'est montré aux siens avec un corps, ce qui leur a permis de l'identifier et de le reconnaître comme leur compagnon d'avant la crucifixion. Il est le crucifié ressuscité dans un corps de gloire. La présence de Jésus fonctionne sur le mode de l'absence, il apparaît et aussitôt disparaît comme

[240] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 375.

bon lui semble. Ces apparitions aux disciples, affirme Moingt, n'ont pu être autrement que vision et parole, et cette dernière a été rendue publique avec l'événement de la Pentecôte.

Notre auteur insiste sur la communion et la communication, sur la prégnance du corps des paroles pour parler de la corporéité de la résurrection. Les récits qui parlent de la résurrection, affirme-t-il, ont mis en avant le dire et le croire plus que le voir, ils ont mis en lumière l'importance qu'ont prise la parole et la communication dans la mesure où, lorsque Jésus se montre aux siens, il se fait reconnaître en leur parlant en vue de leur rappeler ses anciennes paroles et celles qui furent dites à son sujet dans l'Écriture. Notre auteur se préoccupe de montrer comment Jésus ressuscite dans la communauté rassemblée par sa parole, comment il vit et habite dans les croyants.

Les manifestations de Jésus sont des événements de présence qui font des disciples ses témoins historiques. Ces rencontres sont, pour eux, une occasion de reconnaître celui avec qui ils avaient vécu et la nouvelle identité qu'il prenait en passant à son Père par la mort. C'est en prenant la parole que Jésus se faisait reconnaître : la parole qu'il prononce « concerne avant tout son identité ancienne et historique de Jésus de Nazareth, … et plus encore son identité nouvelle ou du moins non encore manifestée de Seigneur et Fils de Dieu, d'introducteur au Royaume de Dieu »[241]. La nouvelle identité de Jésus est objet de révélation, mais les disciples la reçoivent dans la foi et ne la rattachent pas simplement à son ancienne identité. La parole de Jésus qui accompagne les visions dans les récits des apparitions reprend et explique les anciennes paroles de Jésus qui annonçaient, selon les Écritures, ce que Jésus était destiné à devenir[242].

Celui qui entreprendra de lire le récit, c'est à cette révélation, qui s'est produite dans l'histoire des disciples, qu'il est appelé à croire de même qu'il communiera à la certitude qu'ils ont eu devant la présence du Seigneur. Dans l'ordre de la foi, celui qui s'y engage est invité à accorder confiance au témoignage reçu, à croire sur le témoignage de ces personnes que Dieu envoie plutôt que de vouloir croire à ce qu'il peut voir lui-même. Croire aujourd'hui, c'est communier à la certitude que les disciples ont éprouvée de la présence du Seigneur auprès d'eux après sa mort.

Moingt s'est appliqué à montrer, à partir des récits que la foi n'invite pas à croire à la matérialité, à la réalité historique de ce que les disciples racontent de la résurrection, mais à croire que Jésus s'est réellement manifesté dans l'histoire vécue par ces hommes. Croire à la

---

[241] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 365.

[242] Voir Mt 28,6.19-20 ; Lc 24,25-27.44. Pour reconnaître Jésus dans la nouveauté de ce qui lui arrive, les disciples iront au-delà de l'expérience sensible de la rencontre du ressuscité, ils feront un parcours de reconnaissance et d'une recherche d'intelligibilité à partir des données de l'Écriture.

résurrection de Jésus, c'est donner son assentiment à la parole révélée de Dieu à travers la réception du témoignage des disciples. En cela la foi chrétienne est de nature historique, elle a affaire avec l'histoire des disciples. L'expérience des disciples et le témoignage que le récit en donne, voilà ce qui est primordial dans l'ordre de la foi. Ils racontent comment Jésus est venu à leur rencontre par surprise et ils proclament qu'il a été élevé à la droite du Père.

À partir du moment où Moingt considère la résurrection comme un événement de rencontre, les éléments matériels de cette résurrection, à savoir le tombeau vide et les apparitions, sont à interpréter comme un voir qui invite à croire. La disparition du corps de Jésus, du tombeau, rouvre son histoire et demande de lui donner du sens. Il est important d'établir un lien entre ce qui a été vu et ce que cela pourrait signifier. C'est ici que peut intervenir un travail d'intelligence de la foi, un acte libre de foi qui est en même temps acte d'intelligence, de remémoration de l'Écriture et des paroles de Jésus encore vivant auprès de ses disciples pour passer du voir au croire.

Le tombeau ouvert et vide pourrait suffire, par lui-même, à conduire à la foi en la résurrection. « Cet épisode constitue donc le socle historique et symbolique auquel s'adosse l'annonce de la résurrection, et il lui suffit »[243]. Quant aux récits des apparitions, mêlant visions dont sont bénéficiaires les apôtres et paroles par lesquelles Jésus se fait identifier, il s'agit d'une rencontre qui porte une révélation. Moingt indique que cette révélation s'est faite dans l'histoire des disciples et c'est à leur foi qu'elle s'est adressée. Ici aussi les disciples avaient besoin d'un travail de l'intelligence et de la foi pour accueillir la présence de Jésus ainsi que la révélation qui en résultait concernant cet homme, l'action de Dieu et même ce qui faisait d'eux des témoins. Un lien constitutif uni Jésus à l'Esprit de Dieu, qui joue un grand rôle dans tout ce qui arrive à Jésus.

3.1.4. L'Esprit de Dieu dans la résurrection de Jésus

La résurrection du Christ est acte de Dieu, ce dernier en est le principe même s'il ne se montre pas un seul instant ni ne fait entendre sa voix. Il se dissimule plutôt derrière Jésus pour sauver l'histoire que l'homme se construit dans sa liberté. Il se révèle en ressuscitant Jésus comme le Dieu des vivants, le Dieu d'une histoire, vivant plus près des hommes et s'impliquant dans leur lutte quotidienne pour la vie. La résurrection de Jésus n'est pas

[243] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 362.

seulement liée à l'envoi en mission, mais constitue aussi le tracé du chemin qui conduit à Dieu, révélé comme Père.

La résurrection révèle en plus l'Esprit de Dieu en tant qu'il est un être de communion et de communication. L'Esprit Saint est révélé comme l'être-au-monde pascal de Dieu, comme celui par qui le Ressuscité est présent au monde. Non seulement, par la résurrection, Dieu se révèle en ce qu'il est pour les hommes, mais aussi en ce qu'il est pour-soi, en affaire avec Jésus et lui communiquant son Esprit. Dieu se dévoile comme Père et donne à Jésus sa propre vie, son Esprit qu'il fait vivre en lui. Cet Esprit leur est commun et est communicable entre eux et aux hommes à travers Jésus. La résurrection n'est pas pour Jésus un simple acte de retour à la vie du corps, elle est « acte de génération » qui fait reconnaître Jésus comme Fils de Dieu[244]. Moingt montre qu'en ce qu'il est pour-soi, Dieu se révèle entretenant une relation d'existence et d'échange avec Jésus et l'Esprit. La résurrection pose ainsi les premiers jalons d'une interprétation trinitaire.

Si jusque là Jésus ne s'est montré qu'aux personnes qui lui avaient été proches durant sa vie terrestre, avec la venue de l'Esprit le jour de la Pentecôte, sa révélation s'inscrit dans l'histoire. L'Esprit n'est pas manifesté pour lui-même, dans une existence individuelle, car le caractère événementiel et public de sa venue vise à faire connaître aux hommes ce qui est arrivé à Jésus : sa résurrection, son exaltation par la droite du Père[245]. Les récits qui mettent l'Esprit en scène n'en parlent pas comme d'un sujet distinct, mais établissent un lien entre lui, Jésus et Dieu, ce dernier étant source de vie et jaillissement de vie. Le lien entre eux est tellement fort que pour Moingt, l'Esprit de Dieu n'est autre que Dieu et le Christ ressuscité est lui aussi Esprit. Le nouveau mode de présence du Ressuscité au monde se fait par l'œuvre de l'Esprit.

Les apôtres accueillent la résurrection de Jésus, ses apparitions et la venue de l'Esprit le jour de la Pentecôte comme un seul et même événement de révélation et de communication. Jésus profite de ses apparitions pour annoncer la venue de l'Esprit, cette venue va, à son tour, servir à notifier de la part de Dieu l'élévation de Jésus à sa droite. C'est bien Dieu qui, comme le signale Moingt, ressuscite Jésus en lui-même et le rend participant de sa propre existence par le don de l'Esprit. Dieu donne à Jésus son Esprit, le lui abandonne en toute propriété pour que Jésus, à son tour, en propriété inaliénable, le répande dans l'Église. « Ressuscitant Jésus, il [Dieu] se révèle : il le fait apparaître comme celui qui donne de sa part, l'Esprit Saint, et

[244] Dans ce sens, Rm 1,4 dit de Jésus qu'il est : « établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts ». Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 390.

[245] C'est ce que disent les Actes des apôtres : « et maintenant, exalté par la droite de Dieu, il a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et l'a répandu. C'est là ce que vous voyez et entendez » (Ac 2,33).

avec lui, le germe de la vie éternelle »[246]. La résurrection du Christ est la manifestation de la puissance de Dieu, elle se donne au croyant dans la révélation que l'Esprit de Dieu suscite en lui. Le nouveau mode de présence du Ressuscité au monde est l'œuvre de l'Esprit (2 Co 3,17).

Les récits qui parlent de la venue de l'Esprit « révèlent à la fois l'intimité de Dieu comme Père et la divinité du Christ comme Fils ».[247] Dans l'Esprit, Dieu est vu comme être de communion et de communication, Dieu se révèle Tout-Autre en tant qu'il surgit de la mort et se manifeste par surprise dans un événement de rencontre. Il vient rencontrer l'homme dans son histoire et y établir sa demeure. Événement de révélation, la résurrection de Jésus est posée au cœur de la christologie et est comprise comme un événement de rencontre et de communication en Dieu et entre Dieu et l'histoire humaine. Cet événement est, dit Moingt, le fondement de l'affirmation de la divinité du Christ d'où émane l'intelligence de l'existence trinitaire[248]. La résurrection est action de Dieu en Jésus et c'est à partir d'elle que les évangiles parlent et que la foi chrétienne en Dieu se clarifie. Loin d'être un simple fait brut, la résurrection est un événement de révélation à plus d'un titre. Quelle sorte de révélation de Dieu est mise à la portée des hommes par la venue de l'Esprit ?

3.2. L'intelligibilité de la résurrection de Jésus en tant qu'événement de révélation

Les apôtres sont certains que Jésus n'a pas été retenu par la mort, ils affirment l'avoir vu vivant après sa mort lorsqu'il s'est montré à eux. C'est à ce titre que Moingt parle de la résurrection comme d'une annonce d'un présent effectué en Jésus. Le témoignage apostolique, dit Moingt porte d'abord sur un événement passé grâce à l'intervention de Dieu. Les apôtres témoignent que Dieu a ressuscité Jésus, lui a donné de se montrer et il a été vu (voir Ac 10, 40). Il porte ensuite sur l'état présent de la personne de Jésus. Les apôtres, en disant que Jésus s'est montré, lui attribuent la capacité de se rendre présent aux siens et l'initiative du mouvement : c'est lui Jésus qui fait acte de présence et qui se fait reconnaître.

Le nouvel état de Jésus ressuscité est qu'il est le vivant sur qui la mort n'a plus aucune prise : « il n'est plus mort, il est maintenant ressuscité, et il est désormais vivant, et il n'est plus sujet à mourir »[249]. Après sa résurrection, Jésus se rend présent et se fait reconnaître. Le

---

[246] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 384.
[247] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 391.
[248] D'autres théologiens abondent dans le même sens. C'est le cas notamment de M. Deneken pour qui « c'est bien l'événement pascal qui donne aux disciples de comprendre Jésus comme le Christ-Messie, le sauveur, le Seigneur » ; M. DENEKEN, *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection aujourd'hui*, (coll. Théologies), Paris, éd. du Cerf, 2002, p. 154, Nouvelle édition revue et corrigée.
[249] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 342. À ce propos Rm 6,9 dit : « sachant que le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, que la mort n'a plus aucun pouvoir sur lui ».

témoignage porte enfin sur la mission que celui qui est maintenant vivant confie aux témoins, à ceux qui ont été ses compagnons pendant sa vie terrestre et qui, en plus ont mangé et bu avec lui après sa résurrection. Le ressuscité prescrit à ces témoins non seulement de dire que Dieu lui a rendu la vie, mais aussi de dire sa nouvelle identité, celle de juge eschatologique.

Dans la personne du Christ s'inaugure les derniers temps, c'est cela qui constituera le cœur du message de ceux qui ont été établis témoins[250]. Maintenant que l'identité de celui qui se manifeste comme juge et Seigneur leur est révélé par cette manifestation de Jésus ressuscité, il ne reste plus aux apôtres qu'à aller témoigner, et montrer que le Christ est bien le Sauveur, celui par qui nous arrive le salut qui avait été annoncé par les prophètes. De la personne de Jésus ressuscité, les apôtres sont chargés de faire reconnaître la qualité de Sauveur. Ils attesteront que Jésus est bien celui qui devait venir, celui qui avait été annoncé, c'est pourquoi leur annonce est doublée d'une exhortation du peuple à la foi et à la conversion. C'est dire qu'en même temps qu'ils voient le ressuscité se montrant à eux, les apôtres entendent et reçoivent de la parole de Dieu la révélation sur la nouveauté de l'identité de la personne de Jésus. Les apôtres sont témoins d'un fait de vision : Jésus qui se montre et qui se fait reconnaître, et d'un événement de parole : l'acte de révélation de la parole de Dieu que ce dernier leur adresse pour qu'ils la proclament à leur tour.

Par la bouche de ces témoins, c'est Dieu lui-même qui témoigne en faveur du Christ. La révélation entendue et reçue par les apôtres parle en disant qui est Jésus au moment où lui répand l'Esprit promis. La révélation de la parole dont bénéficient les apôtres et qui accompagne ce qu'ils ont vu du ressuscité relève de l'intériorité et est attribuée au Saint Esprit comme étant son œuvre. La résurrection de Jésus, ses apparitions et le don de l'Esprit sont réunis en un seul événement de révélation. La résurrection est bien un événement révélateur qui a bouleversé la vie des apôtres. C'est avec cet événement qu'ils en sont venus à se convaincre que Jésus et Dieu vivaient en communion et que Dieu, par lui, se mettait en communication avec les hommes.

Pour comprendre cela, les apôtres avaient recouru à quelques sources et Moingt en a identifié trois. L'annonce de la résurrection du Christ est présentée comme le fondement et le centre de la foi en Jésus dans la mesure où c'est en elle que se trouve l'événement de révélation. Lorsqu'on regarde les textes qui parlent de la foi à la résurrection dans les récits

[250] « Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui a donné de se manifester, non à tous le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisi d'avance, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts ; et il nous a enjoint de prêcher au peuple et d'attester qu'il est, lui, le juge établi par Dieu pour les vivants et pour les morts. C'est de lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (Ac 10, 40-43).

évangéliques ou même les Actes des apôtres, on réalise combien les apôtres ont accompli un travail de mémoire et de souvenir de la résurrection du Christ en la projetant rétrospectivement sur les souvenirs de leur histoire avec Jésus. Moingt a montré également que la résurrection est annoncée comme ayant une destination à venir pour les hommes. Le futur de l'annonce de la résurrection concerne les hommes et s'explique pour eux comme le signe avant-coureur et le commencement de la résurrection générale. Le dessein de Dieu contenu dans l'annonce de la résurrection est quelque chose qui, quand bien même il commence maintenant, ne se réalisera que dans l'avenir qui est le futur de l'homme.

Tous ces éléments ont permis à Moingt de montrer que celui qui décide d'explorer les récits ne va pas chercher à y découvrir comment les disciples de Jésus ont perçu son retour à la vie ni comment cela s'est passé, mais plutôt en quoi a consisté ce retour. Le retour à la vie de Jésus ne trouve pas d'explication dans un fait donné pour miraculeux et fortuit, car il n'est qu'un surgissement et un apparaître de ce qui devait venir. C'est donc ailleurs, dans le croyable disponible, dit Moingt, que la résurrection de Jésus a pu prendre sens et être comprise. Les disciples ont compris la résurrection de Jésus en faisant d'elle un événement eschatologique selon les Écritures, en la lisant en rapport à sa mort et en établissant un rapport, dans leur esprit, entre les apparitions de Jésus et tout ce qu'ils avaient vécu avec lui avant sa mort : tous ses signes et paroles. C'est dans un véritable travail de mémoire que les disciples s'étaient engagés pour rendre intelligible la résurrection du Christ dont ils ont été établis témoins. Comment comprendre ces trois niveaux d'intelligibilité ?

3.2.1. Premier niveau d'intelligibilité : selon les Écritures

Les apôtres n'ont pas compris spontanément ce que Jésus voulait dire lorsqu'il leur annonçait qu'il devait passer par la mort pour ressusciter ensuite (voir Mc 9, 32). Étant donné que la croyance en la résurrection n'était pas générale, il leur a fallu replonger dans la littérature apocalyptique pour arriver à se former une conviction sur ce qui était arrivé à Jésus. Selon les Écritures, dit Moingt, la résurrection a été perçue comme l'événement eschatologique. Il s'agissait d'y voir déjà l'irruption des derniers temps, temps de la manifestation de la gloire de Dieu, du jugement du monde et d'instauration du Règne de Dieu. En ressuscitant Jésus, Dieu a accompli pour les hommes la promesse qui a été faite. Le retour annoncé de Jésus ne laisse pas les disciples insensibles, mais les engage à appeler ceux qui reçoivent leur témoignage à se convertir. Ils ont perçu la conversion comme la seule façon de se préparer à la venue du Christ, à son jugement et au Règne de Dieu.

L'appel des disciples se veut un appel général adressé à toutes les nations en rapport avec la fin de ce monde terrestre, ce qui donne à l'annonce de la résurrection la dimension universelle et encore à venir. L'annonce de cet événement fait partie intégrante de cette révélation tournée vers l'avenir, elle est adressée au monde entier et doit être reçue jusqu'à la fin des temps. Ce qui est arrivé à Jésus est présenté comme témoignage de l'espérance qu'ont les hommes en la résurrection des morts[251]. La mort de Jésus et la résurrection qui va suivre donnent à cette espérance sa pleine signification : la résurrection de Jésus, à un moment donné du temps, préfigure celle générale qui arrivera à la fin des temps à tous les hommes. La résurrection revêt une dimension eschatologique en accomplissement de l'espérance du peuple. Les disciples en ont pris conscience à partir de la résurrection de Jésus.

Les disciples, dit encore Moingt, ont compris la résurrection de Jésus comme le commencement d'un événement collectif qu'ils attendent voir se consommer dans sa phase dernière, encore à venir. Un lien organique a été établi entre ce qui est arrivé à Jésus et la résurrection générale présupposée dans celle du Christ. Les premiers chrétiens « s'inquiétaient de son 'retard', ils se posaient toutes sortes de questions sur la façon dont cela se produirait, ils vendaient leurs biens, passaient leur temps en prières, plusieurs jugeaient inutile de travailler pour vivre, tandis que d'autres se croyaient déjà entrés dans le processus général de mutation de la nature humaine »[252]. Paul a réprouvé cette attitude dans ce qu'elle avait d'excessif, mais le Christ ne demeure pas moins celui que tout le monde attend comme Principe et Premier-né d'entre les morts. C'est ainsi que Paul le décrit comme « le Principe, Premier-né d'entre les morts (il fallait qu'il obtint en tout la primauté), car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux » (Col 1, 18-20).

L'événement eschatologique, qui était jusque là compris comme une reviviscence collective des justes dans le Royaume de Dieu lorsque celui-ci s'établira sur terre, va prendre « logiquement sens par rapport à Jésus, à sa vie, à sa prédication et à sa mort, un sens qui ne sera plus le même que celui de l'attente du peuple juif, tout en continuant à s'en réclamer »[253]. Moingt voit un éclairage réciproque entre les deux : non seulement la résurrection de Jésus révèle le sens de cette espérance d'une reviviscence attendue dans un horizon eschatologique, le disponible croyable a aussi permis de recevoir la résurrection de Jésus et de lui faire

[251] En Ac 23,6, Paul déclare que « c'est pour notre espérance, la résurrection des mort, que je suis mis en jugement ».
[252] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 301.
[253] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, p. 398.

prendre sens. Elle a revêtu, en rapport avec cette attente, l'intelligibilité d'un événement historique et de portée universelle.

La résurrection de Jésus est présentée comme prémisses du dessein de Dieu en faveur de tous, d'un destin promis à tous. Par la foi qui communique aux disciples la vie divine dont vit celui qui est exalté par la droite de Dieu, la résurrection de Jésus anticipe déjà, dans les disciples, l'accomplissement de ce qui était attendu. Elle contient un aspect qui concerne tous les hommes, elle anticipe le destin universel de l'humanité en même temps qu'elle agit déjà dans l'existence des croyants en attendant son plein accomplissement au terme de l'aventure humaine. Elle est comprise et annoncée comme le fondement de la foi et de la vie chrétienne. C'est comme cela que Paul dira : « si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivons aussi avec lui, (…) considérez que vous êtes morts au péché et vivants à Dieu dans le Christ Jésus » (Rm 6, 8-11). Moingt montre combien, selon les Écritures, la dimension eschatologique est intimement liée à l'annonce de la résurrection de Jésus. Les Écritures fournissent une des clés pour la compréhension de cette résurrection.

Non attendue comme un événement qui pouvait survenir dans la vie d'un individu, la résurrection de Jésus n'a pas été comprise d'autant plus qu'elle n'a pas eu de témoin et est demeurée un fait secret entre Dieu et Jésus. Voilà pourquoi il s'est avéré nécessaire, aux disciples, de relire l'Ancien Testament pour parvenir à une intelligence globale de la destinée messianique de Jésus. Relisant dans la foi l'histoire des promesses faites par Dieu à Israël, les disciples en sont venus à se convaincre que Jésus était bien l'envoyé de Dieu et que son histoire ne pouvait prendre fin avec sa mise au tombeau. C'est cette intelligence globale de la destinée messianique de Jésus que les différentes prédications apostoliques ont voulu faire ressortir. Il suffit de relire l'une ou l'autre pour s'en apercevoir. Dans son premier discours aux juifs, Pierre annonce que David avait déjà prévu la résurrection du Christ estimant que Dieu ne pouvait pas l'abandonner dans le séjour des morts (Ac 2,34-35). Dans un autre texte, l'annonce remonte loin et va jusqu'à Moïse ou à Abraham. Il en est de même pour Etienne comme pour Paul[254]. Il est clair, pour eux tous, que dans le Christ Dieu a décidé de se rendre proche de son peuple, un dessein qui ne sera pas démenti avec la résurrection du Christ.

Au regard de tous ces textes Moingt dégage le sens de ces multiples retours au Écritures. La prédication apostolique ne cherchait pas à bâtir une démonstration sur des textes auxquels elle faisait allusion, mais visait à raconter l'histoire du peuple d'Israël. Cette histoire, toujours à recommencer est, depuis les origines, une histoire profane, religieuse et

[254] C'est le cas notamment de Ac 3, 13.22.25 ; 7 ; 13,16-39.

spirituelle, faite sous la conduite de Dieu à travers toutes les péripéties de la vie de ce peuple. Il y avait recours à ces textes dans la prédication apostolique en vue de « présenter à son terme l'événement de Jésus, (…) comme un événement qui, à la fois, prend sens par rapport à cette histoire, à laquelle il est ordonné, et qui lui donne sa vérité en tant qu'il prouve la fidélité de Dieu à son alliance et comble l'espérance qu'Israël avait mise en elle »[255]. Dieu dans cette histoire, n'arrêtait pas d'orienter son peuple vers l'avant, dans un avenir inattendu, vers la réalisation de ses promesses. Pendant tout ce temps, Israël a toujours vécu entre deux, tiraillé entre la célébration remémorative des hauts faits passés de Dieu et l'attente dans l'espérance de ce qui avait été promis. C'est dans la célébration de ces hauts faits qu'Israël se donnait le courage d'attendre que se renouvelle dans l'avenir les promesses.

Chaque fois que le peuple faisait l'expérience de l'échec dans la conduite de l'histoire par lui-même, l'attente d'être sauvé par quelqu'un qui venait de la part de Dieu devenait encore plus vive. C'est pourquoi, « faisant ainsi au fil de son histoire, s'il était attentif à la comprendre, l'expérience de son impuissance à se libérer du péché et cessant du même coup de placer sa confiance dans sa propre fidélité, toujours démentie, à la Loi, Israël en venait à espérer dans une nouvelle et ultime intervention de Dieu… »[256]. Israël, malgré ses infidélités répétées, se savait toujours conduit par Dieu lui-même à travers des envoyés : les juges, les chefs et les prophètes. Ceux-ci lui rappelaient, chaque fois que c'était nécessaire, la conduite que Dieu attendait de lui.

Selon les Écritures, Israël attendait, pour les temps à venir, les derniers temps, le rétablissement du Règne de Dieu. Il a entretenu cette attente eschatologique par la transmission de l'enseignement donné par les prophètes. L'ordre nouveau de justice et de sainteté était attendu et c'est Dieu qui était sensé le réaliser pour mettre fin au péché et au désordre dont le peuple se rendait coupable. Le peuple espérait que quelqu'un allait venir de Dieu en vue de préparer son jour, le jour du jugement et l'inauguration du Règne de Dieu. Toujours selon les Écritures, « Israël attendait, liée aux derniers temps, la venue d'un ultime envoyé de Dieu, nouveau Moïse, puisque c'est par lui que serait conclue l'Alliance selon l'Esprit, et nouveau David, car il recueillerait l'héritage de son trône et des promesses faites aux pères »[257].

Il ne parait pas sûr que tous aient compris en quoi consistaient les derniers temps attendus, ce qui faisait du retour aux Écritures une démarche importante, un moyen efficace

[255] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 309.
[256] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 311.
[257] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 311.

pour discerner le sens de cette attente et de ce qui se passait en Jésus. La résurrection de Jésus, selon les Écritures, est intervenue pour aussi révéler la face cachée, la réalité transcendante de l'histoire humaine. Le retour aux Écritures ne pouvait suffire seul à donner sens à la résurrection de Jésus. Celle-ci prenait aussi sens par rapport à sa mort. Quel éclairage la mort de Jésus apportait-elle pour l'intelligence de la résurrection ?

3.2.2. Deuxième niveau d'intelligibilité : par rapport à sa mort

Les apôtres savaient que Jésus avait été mis à mort et cela était empiriquement vérifiable. Mais lorsque l'affaire Jésus a rejailli avec l'annonce de sa résurrection, celle-ci a produit un choc et les a pris à revers. Les apôtres n'étaient pas préparés à l'expérience de Pâques, d'autant plus que celle-ci ne relevait pas de l'aboutissement d'un processus de leur réflexion, mais était le résultat de la seule initiative de Dieu. Il leur fallait, pour inverser leur regard sur la croix, pour vaincre leur scepticisme et leur résistance à croire, trouver du sens dans les données à leur portée. Non seulement Moingt vient de montrer comment les apôtres ont, selon les Écritures, compris la résurrection de Jésus en la situant dans une histoire déjà bien connue, celle du peuple d'Israël, l'analyse doit se poursuivre en rapport avec la mort de Jésus.

Comment rendre la résurrection de Jésus intelligible en partant de sa mort ? D'après les récits de la passion, Jésus a été condamné à mort à la suite d'une accusation de blasphème qui a été portée contre lui. Au nom de Dieu et en application de la loi en vigueur, la mort de Jésus a été présentée comme un juste châtiment à l'issue d'un jugement visant à sanctionner un blasphémateur. Jusque là rien d'étonnant, mais, rapidement, les choses changent à partir du moment où une rumeur persistante annonce la résurrection de Jésus. Cette dernière prend la figure d'un contre-jugement prononcé par Dieu dans le but de rétablir la justice en faveur de son envoyé. Celui qui a été condamné au nom de Dieu et mis à mort pour motif de blasphème, Dieu lui-même le ressuscite, fait de lui Seigneur et Christ (Ac 2, 36). Telle était la nouvelle bouleversante : Dieu n'avait pas pris parti pour ceux qui voulaient défendre son honneur au nom de la loi, mais il s'est mis plutôt du côté de la victime, de ce corps pendu au bois, en qui il se donnait désormais à connaître.

Encore selon les Écritures, Dieu ne pouvait abandonner la vie de son Messie à la mort, il l'a ressuscité dans la ligne et dans la logique de ce que tout le peuple espérait et attendait : la résurrection générale. En Dieu même, Jésus reprend vie, il est exalté et élevé dans la gloire de Dieu dans la mesure où sa résurrection n'est pas à confondre avec un retour à la vie

mortelle et terrestre. Tout en appartenant à notre histoire, la résurrection de Jésus échappe en même temps à l'expérience empirique. C'est pourquoi, dit Moingt, nous ne parviendrons à la pleine intelligibilité de la résurrection que par le truchement d'une révélation à recevoir de Dieu, de celui-là même à qui est attribué la résurrection du Christ. Car « cette révélation est, par nature, acte gratuit et 'don' de Dieu, non le fait d'une crédulité spontanée, mais elle requiert, pour être accueillie, une démarche de 'conversion' qui prédispose le cœur et l'esprit à se conformer à la pensée de Dieu, à accueillir sa Parole… »[258]. L'attitude de conversion requise pour accueillir ce qui est, par nature, acte gratuit et don de Dieu consistait à se faire pardonner ses péchés en recevant le baptême au nom de Jésus et à recevoir le don du Saint Esprit. C'est ce que Pierre répond à ceux qui lui demandent ce qu'il faut faire après l'avoir écouté (voir Ac 2,37-38).

Tout ne s'arrêtait pas là, selon Moingt, le scandale de la croix demandait, malgré la réception de la résurrection comme jugement de Dieu, à être élucidé. Il fallait aussi recourir aux Écritures pour en rendre compte ; ce qui a conduit à mettre sur le même plan la mort de Jésus et sa résurrection. Non seulement la résurrection, mais la mort de Jésus a été elle aussi considérée comme relevant du même dessein de Dieu (voir Ac 2,23). Instruits par les Écritures, les apôtres ont donné à la mort de Jésus une valeur salutaire. Selon les Écritures, Jésus est mort pour nos péchés, disait Paul (voir 1 Co 15,3), lui qui a mis le langage de la croix au centre de son enseignement[259].

Moingt note que les apôtres ont mis ensemble mort et résurrection dans une même recherche de l'intelligibilité scripturaire et dans une même annonce salutaire. Grâce à la fréquentation des Écritures, ils ont compris que la mort de Jésus et sa résurrection constituaient un seul et même événement, un seul et même acte de salut. Ce même acte de salut est préparé et accompli sur la croix, achevé et manifesté par la résurrection. Considérée en elle-même et sans que la résurrection s'ensuive, la mort de Jésus n'aurait pas posé question. Elle n'a revêtu une valeur salutaire que parce qu'elle s'est achevée en résurrection.

La mort de Jésus et sa résurrection ont fait partie d'un même dessein divin, celui de sauver le monde. Les deux appartiennent à l'histoire de Jésus et s'éclairent l'une l'autre. De la résurrection est venue la qualification salutaire de la mort de Jésus et de cette mort est venue « la valeur salutaire de la résurrection selon sa dimension absolue et universelle qui sera manifestée par le don de la Pentecôte, mettant à la disposition de tous les peuples le salut qui avait été promis au peuple de l'Alliance et qui a été affranchi par la croix des obligations, des

[258] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, p. 399.
[259] Voir aussi 1 Th 5,9-10 ; 1 Co 1,18.21 ; Rm 3,21-26.

entraves et des clôtures de la loi »[260]. En effet, la résurrection de Jésus est en elle-même un acte salutaire sous un double aspect : elle libère Jésus de sa mort et, en tant qu'événement universel et eschatologique, elle ouvre le Royaume des cieux pour en faire descendre l'Esprit de Dieu sur l'humanité. L'achèvement de la mort de Jésus dans sa résurrection est œuvre de Dieu qui a voulu associer Jésus à son œuvre de salut pour toute l'histoire et toute l'humanité. Sous l'éclairage des Écritures, la résurrection de Jésus a été retournée vers sa mort afin d'y faire reconnaître l'œuvre de Dieu qui accomplit le salut du monde par un moyen inhabituel. Jésus a été choisi par Dieu comme son instrument pour procurer à tous les hommes, grâce à son obéissance parfaite, une justification qui donne la vie (voir Rm 5,18).

Dieu ne rend pas la vie à Jésus du dehors, sa résurrection surgit de sa mort même, « elle est moins destruction de la mort que ressourcement de la vie dans la mort, acte de tirer la vie de la mort, de donner la vie en allant à cette extrémité de l'amour qui est de 'donner sa vie pour ceux qu'on aime' (Jn 15, 13) »[261]. Dans le même sens, B. Sesboüé s'était exprimé en disant que la résurrection de Jésus annonçait la fécondité de l'amour, investissait du rayonnement de sa gloire l'image de Jésus en croix et que la croix, outil de dégradation, inaugurait le Royaume et devenait le lieu de la manifestation de la gloire. Le côté ouvert de Jésus d'où jaillissent l'eau et le sang, comme le rapporte Jean, est bien le signe de cet amour poussé jusqu'à l'extrême.

Selon les Écritures, la mort et la résurrection constituent un seul événement qui prend la figure de l'événement primordial de la création par l'association des symboles : Jésus ressuscité se montre, pointe la blessure de son côté, souffle sur les disciples pour leur donner l'Esprit Saint avant qu'ils ne soient envoyés poursuivre sa mission. Moingt fait un rapprochement entre la résurrection de Jésus comme acte de Dieu tirant la vie du monde de la mort de Jésus et le fait pour Dieu de tirer l'univers du néant. Comme la libération des hébreux sortis d'Egypte a signifié la création d'un nouveau peuple de Dieu, le passage de la mort à la vie par Jésus est symbole de création nouvelle des fils de Dieu (2 Cor 5,17 ; Ep 1,5).

Abaissement et élévation, mort et vie, lumière et ténèbres, ce langage dualiste est habituel dans l'Évangile selon saint Jean. Il nous introduit, dit Moingt, dans le mystère de l'événement pascal. Le supplice de la crucifixion était une terrible humiliation, l'anéantissement brutal et complet d'une vie humaine. Mais paradoxalement, ce supplice consistait à élever le condamné. Or le peuple hébreu gardait dans sa mémoire l'image d'un

[260] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, p. 400.
[261] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, p. 401. Voir aussi B. SESBOÜÉ, *Jésus Christ, l'unique médiateur. T. II. Les récits du salut*, (coll. Jésus et Jésus-Christ, 51), Paris, éd. Desclée, 1991, p. 233 et 249.

serpent de bronze élevé en l'air et fixé sur un poteau, grâce auquel il fut délivré d'un terrible fléau qui avait failli provoquer la mort de tout le peuple. Ce souvenir permettait d'éclairer le mystère de la croix qui passe d'une terrible humiliation à un geste d'amour pour les hommes. Dans l'épitre aux Éphésiens, Paul dit justement : « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ (…), avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus… Nous sommes en effet son ouvrage, crées dans le Christ Jésus… » (Ep 2,4-6.10). Paul lit dans ce qui est arrivé à Jésus, le nouvel Adam, le Vivant immortel, le commencement de la création nouvelle des fils de Dieu destinés d'avance à la vie éternelle.

Selon Moingt, les disciples ont interprété la mort de Jésus comme un événement historique, source d'intelligibilité de sa résurrection. Jésus devait passer par la mort pour que s'accomplît l'espérance d'Israël. À ce propos, dans le discours prononcé avant sa lapidation, Paul disait : « Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils point persécuté ? Ils ont tué ceux qui prédisaient la venue du Juste, celui-là même que maintenant vous venez de trahir et d'assassiner » (Ac 7,52). Le travail entrepris par les apôtres ne s'arrêtait pas là, il devait se poursuivre dans un travail de mémoire afin de rassembler le plus d'éléments possibles pouvant expliquer ce qui venait d'arriver à Jésus.

3.2.3. Troisième niveau d'intelligibilité : par rapport à un travail de mémoire

Notre auteur s'intéresse à un autre élément qui a retenu l'attention des apôtres dans leur désir de rendre la résurrection de Jésus intelligible. Le problème du souvenir d'un homme se pose généralement lors de sa mort. Dans le cas de Jésus, les récits évangéliques n'indiquent personne que ce souvenir a particulièrement intéressé. Jésus est mort dans l'abandon après avoir déçu les attentes de ceux qui avaient adhéré à son enseignement et qui avaient vu en lui un roi puissant, rénovateur de son pays (Mc 14,51-52.66-71). Ce n'est pas la mort de Jésus qui a provoqué chez ses disciples un travail de souvenir, car celle-ci a été vue comme un échec de l'entreprise du maitre et de la leur. Fuyant devant le souvenir de cet échec, ils se sont aussitôt remis à leur travail antérieur ou, par peur des autorités, ils se sont enfermés dans des maisons.

Le besoin de se souvenir est né au moment où les disciples ont vécu une nouvelle expérience de rencontre avec le crucifié. En effet, après que le corps de Jésus eut été mis au tombeau, il s'est montré vivant à eux et leur a adressé la parole. Jésus était tenu pour ressuscité des morts et vivant. Qu'est-ce que cette prétendue résurrection d'un individu

pouvait signifier d'autant plus qu'elle semblait ne pas répondre aux attentes de l'espérance d'Israël ? C'est ici que, pour notre auteur, le travail de mémoire était devenu nécessaire car il fallait trouver du sens à cette résurrection, ce qui obligeait de revenir sur la vie passée de cette personne demeurée énigmatique et insolite à plus d'un titre. Il apparaît que l'annonce de la résurrection de Jésus avait remué et exprimé sous un nouveau jour les questions demeurées sans réponse sur l'homme Jésus. Du coup, l'événement de Pâques jetait une nouvelle lumière sur la vie commune des disciples avec Jésus, celle antérieure à sa mort. C'est dans ces rencontres des disciples avec Jésus ressuscité qu'il convient de situer l'intérêt porté à faire mémoire. À ce propos, « le souci central qui habite le Nouveau Testament serait 'd'amener les chrétiens à mieux comprendre leur avenir et leur présent en retrouvant le sens passé de l'histoire de Jésus' »[262].

Le chemin jugé décevant du Messie va devenir le critère de référence pour interpréter et corriger fondamentalement l'attente messianique (voir Mc 8,27-33). Parcourant l'histoire de Jésus telle que consignée dans les récits évangéliques, Moingt s'est vite rendu compte du rapport qui s'est établi dans l'esprit des disciples entre les apparitions de Jésus et tout ce qu'ils avaient vécu avec lui, qu'il s'agisse de ses paroles ou de ses gestes. En effet, les disciples en sont arrivés à témoigner de l'effectivité de la résurrection de Jésus à partir du moment où ils avaient rapidement établi, par un travail de mémoire, un lien entre les différentes apparitions de Jésus et la vie passée à ses côtés. Tout leur parcours en compagnie de Jésus prépascal avait été revisité dans le but d'y découvrir le moindre indice du sens à donner à cette résurrection. Le présent des apparitions les renvoyaient au passé commun, celui de la prédication du royaume par Jésus, celui des guérisons et miracles opérés par lui, celui des annonces de ce qui vient de lui arriver afin d'y prendre sens.

Par suite de cette confrontation entre le présent et le passé, les disciples ont compris qu'ils prenaient sens l'un et l'autre et même l'un par l'autre. La résurrection est vue par eux, non comme un événement fortuit, mais comme s'inscrivant dans la ligne de son histoire terrestre, faisant corps avec elle et comme étant son aboutissement inéluctable. En plus, au moment où Jésus se montre à ses apôtres et leur adresse la parole, ceux-ci font une expérience spirituelle de révélation, totalement imprévue, dans laquelle leur est révélé le sens de ce qu'ils voient et entendent. Cette expérience les a conduits à inverser leur regard sur la croix et à voir l'intervention de la main de Dieu dans la révélation qui leur est faite. Voilà comment a

[262] J. ZUMSTEIN, *Mémoire et relecture pascale dans l'évangile selon Jean*, dans D. MARGUERAT et J. ZUMSTEIN, (dir.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, (coll. Le monde de la Bible, 23), Genève, éd. Labor et Fides, 1991, p. 153.

commencé la mémoire de Jésus. L'histoire entière de Jésus est, dans ce sens, comprise comme une mission de salut dont Dieu avait chargée Jésus et celle-ci devait atteindre, en lui, absolument son terme. C'est comme cela, croit notre auteur, que le caractère révélateur de l'événement pascal a pu s'étendre à toute l'histoire de Jésus ainsi qu'à l'espérance de son peuple. Il convient de noter particulièrement que l'histoire de Jésus donnait à son tour une lisibilité historique à l'événement de mort et de résurrection, elle permettait d'identifier le Ressuscité au Crucifié.

La résurrection de Jésus est vite devenue l'objet de la prédication apostolique grâce aux rapports établis entre elle, la prédication de Jésus, sa passion et sa mort. En effet, la reprise de la prédication de Jésus, son annonce du Royaume a donné à sa résurrection, à cet événement singulier et inattendu, corps et sens, historicité et universalité. Il a fallu aux apôtres, pour que cet événement singulier devienne universel, c'est-à-dire prenne sens pour nous et nous concerne tous, d'entreprendre « un effort d'intelligence des Écritures qui permît d'y reconnaître la manière habituelle de Dieu d'agir avec les hommes, c'est-à-dire un acte qui relève de son 'économie' de salut »[263].

Moingt montre comment les disciples, pour rendre cet événement intelligible, ont été amenés à associer dans la même foi Jésus et Dieu, ce dernier étant le seul auteur et maitre du salut. Cela était d'autant plus nécessaire que les apôtres ont étendu la révélation signifiée dans l'événement de la mort de Jésus et de sa résurrection à la totalité de sa mission et à l'entièreté de son histoire. Inversement, l'histoire de Jésus recevait une lumière nouvelle à partir de cet événement de révélation et de salut. Il avait fallu pour cela faire resurgir la foi antérieurement mise en lui par ceux qui l'avaient connu grâce à ce que l'annonce de sa résurrection avait provoqué en eux et à la lumière de la relecture des Écritures. Jésus, poursuit notre auteur, et déjà durant sa vie terrestre, était pressenti comme l'envoyé de Dieu, le médiateur entre Dieu et les hommes. Les disciples ont établi une continuité entre leur foi naissante au Jésus terrestre et leur foi pascale.

De son vivant, Jésus apparaissait déjà comme un personnage hors du commun, insolite et mystérieux. Selon Moingt, dans une lecture rétrospective, la présence révélée du Crucifié a conduit les disciples à relire l'événement historique du Christ lorsqu'après coup ils ont reconnu dans sa vie et sa mort la venue, la proclamation et l'accomplissement de la rédemption annoncée par les prophètes. Le caractère insolite de l'homme Jésus, sur quoi a porté cette relecture, est à voir dans trois traits historiques que Moingt tient d'E. Käsemann. Il

[263] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, p. 403.

s'agit de la revendication d'autorité que l'on retrouve dans l'enseignement de Jésus, de l'immédiateté de cet enseignement et de la signification eschatologique qu'il a attribuée à sa mission. La relecture de ces trois points par les apôtres à la lumière de Pâques, leur a fait voir « la résurrection de Jésus comme la révélation et la consécration par Dieu du caractère messianique de la personne et de la vie historique de Jésus »[264].

L'homme Jésus, dans son corps terrestre, a longtemps constitué un obstacle à voir en lui l'inhabitation de la présence divine (voir Jn 14,7-9). Il avait fallu que ce corps, jadis obstacle, meurt sur la croix pour qu'il renaisse faisant ainsi transparaitre la présence divine qui l'habitait et que les disciples ont appréhendé par la foi. Ainsi, ceux que Jésus avait auparavant attirés à la foi en sa personne, ont cru que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, ils ont reconnu également que Dieu était déjà avec lui et agissait en lui et à travers lui. Telles sont les trois sources d'intelligibilité de la résurrection de Jésus comme expérience et événement de révélation.

Si les disciples ont vécu l'expérience de la rencontre avec le Ressuscité, ils n'ont adhéré à la foi à la résurrection que parce qu'ils ont perçu celle-ci comme ayant le poids d'un fait de vie, éprouvé et raisonné. Il s'agit de comprendre, comme le pense notre auteur, qu'en prêchant que Christ est ressuscité, le témoignage des apôtres ne vise nullement à donner à la résurrection de Jésus l'évidence d'un fait d'histoire incontestable. C'est donc par la foi seule que la résurrection est connaissable en tant que fait d'histoire parce qu'objet de révélation. D. Marguerat proche de Moingt sur ce sujet dit que « le croyant, lui, contemple les traces laissées par l'homme de Nazareth dans l'histoire et dans les textes. Il parvient à la conclusion qu'il existe une clef à cette énigme. Cette clef, dit-il, est la foi »[265]. Cela n'empêche pas de considérer la résurrection comme un fait qui concerne l'histoire de Jésus et celle des apôtres. Il a fallu aux apôtres, dit encore Moingt, de montrer combien la résurrection de Jésus trouvait place dans leur culture, dans leur compréhension du monde et même dans une histoire totale, de lui donner aussi sens dans leur propre vie.

La résurrection ne peut être accueillie autrement que dans un effort d'intelligence et dans une quête du sens dans la mesure où elle est pourvue de repères et de significations qui peuvent permettre d'appréhender son appartenance à l'histoire, qu'il s'agisse de celle de Jésus, de ses disciples ou même de celle du peuple tout entier dont elle est venue combler

---

[264] J. MOINGT, *La révélation du salut dans la mort du Christ. Esquisse d'une théologie systématique de la rédemption*, dans COLL., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, (coll. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 4), Bruxelles, éd. Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, p. 140.

[265] D. MARGUERAT, *L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, 4e édition, Aubonne (Suisse), éd. du Moulin, 2001, p. 115.

l'espérance. La résurrection a ouvert à Jésus un avenir au-delà de sa mort et ses proches ont ressenti ses effets dans leur vie à tel point qu'ils en sont devenus des témoins. Elle n'est pas, poursuit Moingt, une pure réalité céleste, mais a un lien à l'histoire et n'échappe pas à toute historicité même si elle ne relève pas de la visibilité de l'histoire. Événement de révélation accessible à la seule foi, la résurrection se laisse raconter et lire comme un fait qui a eu lieu dans l'histoire d'un homme et qui a été attesté. Les récits évangéliques n'imposent pas de reconnaître son historicité, mais disent pour les hommes d'aujourd'hui comment et de quelle façon les disciples de Jésus se sont rattachés à la résurrection comme à un événement historique de révélation dont l'accessibilité n'est possible que par la seule foi.

Cette foi se tourne vers les Écritures, elle regarde vers le passé pour apprendre de Jésus et de ses disciples le sens à lui donner « pour pouvoir y croire comme à une révélation divine, un sens évidemment lié à son identité personnelle »[266]. Si la foi à la résurrection exige un regard vers le passé c'est juste pour y recueillir le sens que peut revêtir l'événement et le transférer dans le présent, car c'est ici qu'une décision de foi doit être prise en faveur de ce qui est arrivé à Jésus. Une fois la décision prise, le croyant est invité, dit Moingt, à ouvrir le regard de la foi à l'avenir de l'histoire. En tant qu'événement de révélation, la résurrection de Jésus requiert la foi étant donné qu'elle ne sera accueillie dans sa pleine vérité, dans la totalité de sa dimension universelle et de toute l'histoire humaine, que dans l'avenir lorsque Dieu se fera tout en tout.

C'est au prix de la remémoration de la présence de Jésus avec ses disciples confrontée, dans la foi, aux Écritures, que les disciples de Jésus ont acquis l'intelligence de sa résurrection. Aujourd'hui la foi se retournera elle aussi en intelligence si nous laissons l'Évangile projeter son éclairage sur la globalité de notre histoire. Cela demande d'articuler, comme le dit Moingt, « à l'événement pascal de mort et de résurrection de Jésus, d'un côté, l'interprétation de notre appartenance à l'histoire, de l'autre, une option sur notre avenir. D'un côté et de l'autre, un choix est à faire, une décision est à prendre, qui ouvrent ce passé et ce futur à la transcendance et à l'altérité de la révélation qui se produit dans l'événement du Christ »[267]. C'est en appliquant l'intelligence à la lecture des Écritures que la foi se construit laissant la mémoire s'éveiller aux souvenirs que ces Écritures transmettent.

La résurrection de Jésus a été crue comme ce vers quoi tendaient l'espérance et l'attente d'Israël. Comme Jésus lui-même appartenait à l'histoire d'Israël, il s'avérait nécessaire, pour faciliter l'accès à la foi en lui, de relire toute l'histoire d'Israël. Il s'agissait,

[266] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, p. 405.
[267] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, p. 407.

d'après Moingt, d'en faire une relecture « toute spirituelle, pleine de repentir et de foi, toute tendue vers la nouveauté du Royaume de Dieu »[268]. Pour cette relecture, il fallait, nous l'avons déjà relevé, d'abord prendre conscience des fautes du passé, se convertir et se présenter devant Dieu sans droits à revendiquer ; il fallait ensuite reconnaître que Jésus était l'envoyé de Dieu, celui vers qui renvoyaient les prophètes ; il fallait enfin interpréter la mort de Jésus comme signe historique qui devait arriver en accomplissement de l'espérance d'Israël.

Par des citations et des allusions l'Ancien Testament est partout présent dans le Nouveau Testament. Ceci montre qu'il y a lieu de comprendre l'événement du Christ, selon les Écritures sans sortir du Nouveau Testament. Somme toute, Moingt fait de l'histoire d'Israël un paradigme instructif pour tous les autres peuples ayant vécu des histoires similaires. À travers l'histoire d'Israël, ces autres peuples se mettraient aussi en rapport avec le Christ pour s'ouvrir sur une espérance et sur un avenir de résurrection devenant également intelligible pour eux. Ce qui est arrivé à Jésus concernerait toute l'humanité et non seulement son peuple (voir Lc 13,29 ; Mt 21,42-43 ; Rm 4). Ainsi comme le dit Paul : « Puisque, nous le croyons, Jésus est mort puis est ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les amènera avec lui » (1 Th 4,14). Ce qui fait croire que la mission de Jésus est universelle, c'est qu'elle concerne tout le monde et est eschatologique parce qu'elle adviendra totalement dans l'avenir. L'espérance dans l'avenir donne accès à la foi en Jésus ressuscité et l'annonce de la résurrection de Jésus réveille cette espérance.

Ce qui lui est arrivé, c'est ce qui est attendu pour toute l'humanité dans l'histoire, telle est l'espérance sur la nouveauté d'un avenir qu'il ouvre par sa résurrection. « Qu'un avenir absolument nouveau puisse être donné à l'histoire, différent de celui qu'il est en notre pouvoir de lui procurer, voilà l'espérance que fait naître l'annonce de la résurrection de Jésus »[269]. Croire que Jésus est ressuscité, c'est s'engager dans la foi en direction de l'avenir qu'ouvre cette résurrection et travailler à l'humanisation de l'histoire. Parler de l'intelligibilité de la résurrection comme événement de révélation est une chose, il convient maintenant de voir ce que cet événement et l'ensemble de l'événement pascal disent de Jésus et, par conséquent, de son Dieu. Jésus a été présenté comme celui qui inaugure la fin des temps, mais il a laissé comme en suspens la question de savoir qui il était et d'où il venait. C'est l'expérience de Pâques qui viendra combler ce creux de l'énigme Jésus.

---

[268] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 312.
[269] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 317.

3.3. L'expérience pascale et la question de l'identité de Jésus

Jésus prépascal s'était dérobé à la question de son identité laissant ainsi un vide qu'il a fallu remplir avec l'expérience pascale. Cette dernière a fait revenir à la surface le problème laissé en suspens, celui de l'identité de Jésus, mais qui est devenue incontournable : qui est cet homme dont Dieu s'est rendu solidaire en le ressuscitant, défiant ceux qui l'avaient condamné comme blasphémateur ? Quelle est son origine ? Telle est la question dont se sont préoccupés les apôtres et qui va constituer l'objet de cette section.

Moingt a montré comment il a fallu, coûte que coûte, que la communauté primitive colmate les brèches en établissant un rapport clair entre passion, mort et résurrection du Christ. Il a montré comment, malgré une grande attention accordée à la résurrection du Christ, les christologies néotestamentaires ont été attentives à ne pas établir une césure entre la mort de Jésus et sa résurrection. Elles ont tenu aux deux pôles du mystère pascal et n'ont pas voulu faire reposer le salut sur l'un d'entre eux. Elles ont cherché à saisir et à exprimer la portée salutaire de la mort de Jésus qu'atteste la foi chrétienne étant donné que cette mort ne pouvait être significative si elle restait séparée de l'annonce de la résurrection. Après avoir parlé de la résurrection comme événement de révélation dans la section précédente, nous allons cette fois, en suivant toujours Moingt, examiner le pôle restant de l'événement pascal, celui auquel la résurrection fait immédiatement suite, à savoir la mort de Jésus. La mort de Jésus, son procès et sa passion ont-ils quelque chose à nous dire sur l'identité de Jésus ?

Le souvenir douloureux laissé par la mort de Jésus ne pouvait simplement s'effacer avec l'annonce de la résurrection. Les apôtres ont dû interroger le sens de la passion et de la mort de Jésus afin d'y découvrir qui il était pour les hommes, de quelle mission il était chargé par Dieu à leur égard. C'était en même temps l'occasion d'apprendre un peu mieux ce que Jésus est pour Dieu. La communauté primitive a tenu à montrer que l'annonce de la passion et de la mort de Jésus se justifiait alors même qu'était déjà attendu son retour. Le retournement vers la passion et la mort prenait pour fondement les Écritures et la propre pensée de Jésus sur sa mort.

Le motif du retour à l'histoire de la passion dans la prédication apostolique trouve son explication, selon Moingt, dans le fait que la résurrection n'a pas pu effacer le souvenir douloureux de la mort de Jésus dans l'esprit des apôtres et de leurs auditeurs. Le sentiment d'humiliation et d'échec ressenti après cette mort les hantait toujours et les déconcertait à tel point qu'il fallait réclamer une explication de la part de Dieu dans la mesure où sa prompte intervention marquée par la résurrection de Jésus ne la rendait que plus urgente, loin d'en

dispenser[270]. Il fallait justifier pourquoi Dieu a attendu la mort de son Fils pour intervenir. S'il l'a laissé mourir, c'est qu'il y avait une ou des raisons à cela. Il était donc urgent de revenir aux Écritures pour voir, selon celles-ci, ce qu'il en était du dessein de Dieu et trouver des arguments à partir desquels la mort allait être annoncée comme un événement porteur de sens et d'avenir. Ce qui ne pouvait que faire conjoindre la passion et la résurrection de Jésus en un même événement de salut à la fois historique et eschatologique. Il s'avérait insoutenable d'annoncer sa résurrection sans fournir une explication au sujet de sa mort.

3.3.1. Le sens de la mort de Jésus

Selon les Écritures le Christ est mort pour nos péchés. Cette affirmation a fait reculer l'annonce eschatologique jusque dans la mort et la passion. Jésus est présenté comme un envoyé de Dieu que les hommes ont mis à mort. Sa passion et sa mort ont, selon les Écritures, une portée salutaire ; Jésus est présenté comme coauteur du salut avec Dieu en ce sens qu'il s'y comporte en sujet actif et libre. Moingt a situé la mort de Jésus dans la continuité de sa vie comprise comme *pro-existence*, c'est-à-dire comme vie pour les autres. L'analyse qu'il a faite de tout un vocabulaire, hérité d'une longue tradition théologique et liturgique, a permis, selon les Écritures, de remettre en question les concepts tels : celui de sacrifice, d'expiation, de substitution, de satisfaction, etc. Il a indiqué qu'il y a très peu de passages d'Écriture qui montrent Jésus mourant en victime d'expiation pour nos péchés.

3.3.1.1. Comprendre la mort de Jésus selon les Écritures

La stratégie de lecture que Moingt utilise pour ces textes de l'Écriture consiste à les prendre dans le sens d'un parcours global, d'une intelligence d'ensemble si on veut y découvrir un dessein divin caché qui, comme il le dit, est enfoui dans un tracé d'histoire qu'écrit dans des mots. C'est dans la foi que ce sens est à déchiffrer et ce qui revient dans les textes de l'Écriture c'est la souffrance du Christ (voir Ac 3,18 ; Lc 24,25-27.44-46 ; Mt 26,54.56), son rejet par les autorités d'Israël et l'échec de sa mission. Jésus considère son rejet comme un destin tracé d'avance par Dieu qui l'abandonne et le livre à ses ennemis. Ceci ne veut nullement dire que le dessein divin de livrer Jésus consistait en une volonté positive de Dieu de voir mourir son Fils. Jésus lui-même ne laisse pas entendre qu'il allait mourir pour

[270] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 401.

expier les péchés des hommes ou que Dieu voulait qu'il meurt pour accomplir le salut des hommes en expiant leur péché comme entend le faire croire l'interprétation traditionnelle.

La signification à tirer des textes qui parlent de cette mort et qui est à prendre dans une intelligence d'ensemble n'est autre que la découverte dans l'Écriture par Jésus d'« un destin historique de rejet, d'échec, de souffrance, de mort, un destin qu'il lit comme un dessein de Dieu parce que Dieu n'intervient pas pour en changer le cours, sauf qu'il se réserve d'en retourner l'issue en triomphe »[271]. Moingt s'appuie sur cette dernière présentation et s'écarte de celle qui voit dans la mort de Jésus le sacrifice exigé par Dieu en vue du salut de l'humanité pour la considérer principalement comme une conséquence de son engagement concret dans l'histoire humaine afin d'y établir le Royaume.

Puisque le dessein de Dieu est tel, Jésus devait passer par une mort violente pour entrer dans sa gloire. Cette mort est à situer dans la logique de la vie que Jésus a menée car Dieu ne l'a pas destiné à la croix, lui qui prend en horreur le sacrifice humain (Lv 18,21 ; 20,1-5). S'il en est ainsi du dessein de Dieu, c'est que ce sont les hommes qui ont tué Jésus en raison de leur mauvais vouloir et en raison de l'ensemble du comportement de Jésus et de son discours. Jésus fait pencher vers cette interprétation, comme le dit Moingt, à travers la lecture qu'il fait lui-même de la parabole des vignerons homicides (voir Mt 21,33 s.). Bien que le dessein de Dieu ait été un dessein de salut, un dessein d'amour, sa réalisation passait absolument par la souffrance de ses envoyés. Jésus n'y échappera pas, il sera rejeté comme tous les autres prophètes avant lui, mais le dessein de Dieu ne sera pas tenu en échec (voir Mt 21,42). En ressuscitant Jésus, Dieu prendra sa revanche finale.

Les récits évangéliques font remonter à Jésus cette interprétation lorsque, dans la parabole des vignerons homicides, il lie le rejet du fils au rejet de Dieu lui-même qui décide de venger la mort de son envoyé (voir Mt, 21,33-44). Cette vengeance de Dieu revêt un caractère paradoxal : « c'est en vengeant la mort de son Fils que Dieu tirera la vengeance définitive de toutes les offenses qui lui ont été faites dans tous les temps à travers ses envoyés, la vengeance de l'amour absolu et du pardon définitif »[272]. C'est par l'amour et le pardon définitif que Dieu répond à la violence des hommes. Très tôt, à partir du moment où la foi chrétienne a rassemblé passion et résurrection en un même événement salutaire et eschatologique, il a été attribué à la mort de Jésus une valeur salutaire. Paul l'atteste lorsqu'il dit que le « Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures » (1 Co 15,3)[273].

---

[271] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 407.
[272] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 413.
[273] Voir aussi 1 Th 5,10 ; 1 Co 11,26 ; Ph 2,5-9.

Dire que la mort de Jésus prenait aussi sens dans le dessein de Dieu est à comprendre, toujours selon notre auteur, dans le sens où selon les Écritures, « cette mort avait été prévue et annoncée par les prophètes, donc expressément permise par Dieu, qu'elle n'aurait pas été possible sans cela, et qu'elle ne pouvait donc pas être retournée en témoignage à charge contre Jésus, comme si son échec prouvait qu'il n'avait reçu de Dieu aucune mission et aucun pouvoir, et qu'il avait été justement condamné »[274]. C'est dans les Écritures que la prédication des apôtres avait cherché à trouver des explications à ce qui était arrivé à Jésus pour pouvoir à leur tour le raconter selon les mêmes Écritures (voir Ac 13,26-30). La mort de Jésus est annoncée par les apôtres comme un événement porteur d'un sens et d'un avenir. La mort et la résurrection se sont interprétées l'une l'autre et ont constitué ensemble un même événement de salut.

Les apôtres ont relevé le fait que Jésus lui-même a donné à sa mort une valeur salutaire et c'est de lui qu'ils ont tiré à leur tour l'intelligence de celle-ci. Moingt estime que Jésus aurait fait une lecture globale de l'histoire des prophètes pour comprendre son histoire présente : le rejet de sa personne et de son message. En opérant un retour vers les Écritures, Jésus a compris qu'il ne pouvait échapper à ce qui était arrivé aux autres envoyés de Dieu, le sort qui l'attendait était préfiguré par ce qui était devenu le destin commun de ses devanciers. Si Jésus a compris son propre destin à la lumière des Écritures, celles-ci ne nous fournissent pas des éléments qui permettent de dire qu'il a exprimé le sens de sa passion et de sa mort en termes de sacrifice, d'expiation ou de satisfaction.

L'affirmation de la divinité du Christ, prenant directement fondement sur sa résurrection dit autre chose. L'annonce de la résurrection affirme clairement deux réalités distinctes : d'une part, elle dit ce qui lui est arrivé et, d'autre part, elle fait attendre de lui quelque chose de nouveau pour nous, à savoir le salut. Jésus a interprété l'une par l'autre l'histoire passée des prophètes et son histoire présente. Comme ses devanciers, ne voulant pas trahir sa mission, Jésus a vu grandir l'hostilité autour de lui dont l'issue était presque déjà tracée. Le retour aux Écritures lui a offert la possibilité de comprendre le sort qui l'attendait et si cela pouvait s'accorder avec la volonté de Dieu, il acceptait d'aller à la mort tant qu'il continuait de témoigner de sa mission.

Moingt montre que la croix du Christ ne saurait être enfermée dans une signification sacrificielle, car Jésus lui-même, à la lumière des Écritures, a compris son propre destin autrement. La présence du langage sacrificiel dans les Écritures est à interpréter dans un sens

[274] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 402.

métaphorique, il est utilisé pour exprimer la mort de Jésus comme un « anti-sacrifice » du fait que cette mort détruit le pouvoir de la Loi et fait passer à la justice de Dieu fondée sur la gratuité de l'amour. Il convient, pour comprendre cela, de lire tous les textes dans le sens global de sa mission comme le récit le suggère. En effet, les paroles du récit constituent une mise en discours d'une question sur la mort de Jésus pour lui trouver du sens à l'intérieur de l'histoire du salut. Les paroles de Jésus sur sa mort sont à recevoir comme appartenant à la trame du récit, elles sont constitutives du personnage que le récit met en scène et sont à prendre comme de la narration.

Que ce que cela change ? Selon Moingt, cela ne change rien à la réalité dans la mesure où la prédication des apôtres, en ce qui concerne les annonces qui interprètent la mort de Jésus, relève de l'intelligence que Jésus a eue de sa mort et qu'il a su leur donner. Les paroles de ces annonces expriment une lecture des événements enseignée et inspirée par Jésus lui-même. Etant donné que nous ne pouvons accéder à la pensée de Jésus que par la voie du récit élaboré par des témoins, notre auteur estime que leur lecture de l'événement, bien qu'élaborée après Pâques et dans la foi, n'a pu être recueillie que parce qu'elle s'articulait aux paroles antérieures de Jésus, à la foi qu'il suscitait dans son entourage et à la vivante question qu'il était pour tous.

La compréhension que Jésus a eu de sa mort n'est pas à considérer indépendamment du sens qu'il à donné à toute son existence : un sens salutaire, un service pour autrui, un exister pour... La mort de Jésus a été rendue nécessaire comme la conséquence inévitable de la fidélité au dessein de salut de Dieu et au service des hommes. Moingt, en conclusion des différentes lectures qu'il a faite des textes néotestamentaires sur la souffrance et la mort de Jésus, considère comme acquis le fait que « Jésus donnait à ses souffrances un sens salutaire : sa mort, retournée en résurrection, était à ses yeux, *œuvre de Dieu* »[275]. Dans le même sens Xavier Léon-Dufour n'hésite pas à établir un lien entre *mourir pour* et *exister pour* dans le cas de Jésus. Selon lui, en systématisant la signification rédemptrice de la mort de Jésus, *mort pour nous*, la communauté chrétienne n'a fait que « récapituler ce que Jésus avait déjà dit et vécu »[276]. Tout ceci montre que le langage sacrificiel n'a pas été premier, il est un langage parmi d'autres choisis pour dire le sens de la mort du Christ et qu'il est à relativiser.

[275] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 424.
[276] X. LÉON-DUFOUR, *La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament*, dans COLL., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, p. 43.

3.3.1.2. La pro-existence comme nouveau langage de la croix du Christ

Le langage sacrificiel de certains textes (Mc 10,42-45 ; 2 Co 5,21 ; Ga 3,3, etc.) peut bien être réel dans les écrits néotestamentaires, mais les analyses font ressortir plus le sens exprimé par la pro-existence de Jésus. Et même là où il y a persistance du langage sacrificiel, il convient d'en faire une lecture qui prend en compte et fait prévaloir la nouveauté historique introduite, dans les relations de Dieu aux hommes, par l'événement Christ. Moingt croit que le langage sacrificiel nécessite de recevoir une nouvelle interprétation. Il rejoint en cela Bernard Sesboüé pour qui ce langage, bien qu'il demeure incontournable, ne veut nullement dire que Dieu a imposé un châtiment au Christ, mais que ce dernier, en choisissant de se rendre solidaire des péchés des hommes, a librement offert ses souffrances à Dieu[277].

C'est en tant que le Christ est livré pour nous que le langage de la croix nous est raconté. Qu'il s'agisse de *livré pour nous* ou de *mort pour nos péchés* dans certains textes de l'Écriture, Moingt s'applique à les lire dans le sens d'une intelligence d'ensemble, d'un parcours global comme l'exige l'approche narrative et comme y invite tout récit et en particulier le récit biblique. En effet, les différents textes évangéliques qui parlent de la passion et de la mort de Jésus invitent à y découvrir, traçant une voie dans les Écritures, ce que serait l'issue salutaire de la mission de Jésus, prophète et Fils de Dieu. Ce qui est visé ici c'est de faire prendre en Jésus l'efficacité salutaire de toute l'histoire antérieure des envoyés de Dieu.

En examinant le langage de la croix tel que le récit évangélique le rapporte, Moingt croit que ce langage a voulu conduire ceux qui le lisent à prendre en considération la vie de Jésus librement perdue et gratuitement donnée. Il observe le même phénomène dans le déroulement historique de la mort de Jésus où les conditions et les motivations de sa mise à mort sont liées au caractère salutaire de sa mort. Ces conditions sont présentées comme étant d'ordre religieux, elles éclairent la pensée de Jésus sur Dieu et la position de l'homme face à ce même Dieu.

Il s'avère que Jésus se présente comme le Fils de Dieu qui apporte la nouveauté à la quête religieuse de l'humanité et qui vient prendre en charge notre histoire. Les multiples langages dans lesquels ont été traduites les souffrances et la mort de Jésus sont à situer dans leur contexte et ont visé, selon Moingt, à montrer que la mort de Jésus a un impact sur l'histoire de l'humanité et qu'elle concerne notre salut. Si nous ne pouvons éviter de parler de

[277] Voir B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. T. I. Problématique et relecture doctrinale*, p. 317-327.

la mort de Jésus comme sacrifice, nous devons veiller à ce que l'idée de Dieu et celle de la responsabilité humaine que ce langage véhicule soient compatibles à l'ensemble du message chrétien, c'est-à-dire qu'en Jésus il ne s'agit plus de l'immolation d'une victime et de sang versé qui nous rendraient Dieu favorable, mais de l'offrande d'une vie donnée par amour de Dieu et de l'humanité.

Moingt s'inscrit dans les christologies récentes qui choisissent d'expliquer le sens de la mort de Jésus à partir des faits et circonstances qui la marquent concrètement : elles parlent de la mort de ce Jésus qui a annoncé le Royaume de Dieu, qui a mangé avec les pécheurs, qui a pris en charge le sort des bannis et des pauvres de la société. C'est en cela que sa mort a une fécondité pour l'histoire de l'humanité. Jésus s'est fait librement solidaire de toute souffrance humaine et a partagé avec les hommes, l'expérience de la trahison, du rejet et de la mort. En lui, Dieu s'est approché des hommes et est venu habiter leur souffrance. La mort de Jésus est considérée comme l'expression de son amour, de son obéissance et du don de lui-même ; elle est l'aboutissement de toute sa vie donnée et que Dieu approuve en le ressuscitant.

Pour Moingt, la mort de Jésus n'a pas de sens en soi, elle est plutôt passage vers Pâques, enfantement à la vie nouvelle, lieu de naissance du monde nouveau (voir Jn 16, 16-21). Avec Jésus la souffrance et la mort prennent sens pour l'homme. Ce dernier se sent responsable devant Dieu de la bonne marche du monde et de sa survie, il comprend que sa destination au salut passe par le souci du salut de l'histoire du monde. Dans la passion et la mort de Jésus s'accomplit un nouvel accès à Dieu, lui qui ne veut nullement prendre plaisir aux souffrances des hommes et pour qui la mort de son Fils ne vient pas d'un châtiment pour l'expiation du péché des humains.

L'approche nouvelle de la christologie que défend Moingt ne voit pas Jésus avant tout comme un être divin que Dieu a envoyé en ce monde pour accomplir une œuvre toute divine : réparer les dégâts provoqués par la faute du premier homme. Dans un article traitant du rapport entre christologie et modernité notre auteur indique que le Christ est vu davantage dans la ligne de la solidarité effective qu'il partage avec l'histoire humaine. Sa mort cesse d'être simplement une réalité qui se passe entre ciel et terre comme sacrifice d'expiation, pour être perçue elle aussi en solidarité et en continuité avec la souffrance et la mort des hommes[278]. Moingt veut, comme d'autres, loger la mort de Jésus au cœur même de la

[278] Voir J. MOINGT, *Christologie et modernité*, dans R. DUCRET, et collab., *Christianisme et modernité* (Centre Thomas More : Sciences humaines et religions), Paris, Cerf, 1990, p. 169-187.

solidarité historique de Jésus avec les hommes et les femmes de tous les temps. Il s'agit de rendre la foi chrétienne sensible à une vision de plus en plus éthique de la religion.

La mort du Christ est annoncée dans une perspective nouvelle permettant de réveiller le souvenir dangereux ou la mémoire subversive dont parle J.-B. Metz. Cette conception de la mort du Christ s'intéresse plus à la dimension éthique, mobilise les chrétiens au service des vaincus de l'histoire, au service de ceux qui souffrent dans les combats de l'histoire pour y rejoindre le Christ souffrant avec eux et en eux. Telle est la façon nouvelle de voir que partage Moingt et qui s'écarte de la conception de la mort de Jésus comme sacrifice pour y détecter un signe et un effet de sa responsabilité proprement éthique du sujet de l'histoire. En ce sens, même la chair du Christ n'est plus considérée simplement comme la demeure terrestre du Verbe divin ou comme moyen de salut en tant qu'elle est instrument d'un échange entre Dieu et les hommes, elle est perçue désormais « comme le sujet historique du salut, un salut qui se loge dans l'historicité d'un échange entre Jésus et ses frères humains »[279].

Lire les Écritures dans le respect du sens que le Christ leur a donné, c'est opérer, estime notre auteur, un retour à l'histoire et ancrer l'annonce de la mort de Jésus dans son histoire même, c'est basculer d'une vision sacrificielle de la religion à celle de plus en plus éthique de la pro-existence. Jésus a fait de sa mort un ultime témoignage de sa fidélité à Dieu, une mort qui s'inscrit dans le mouvement de son option fondamentale : refus d'entrer dans les idéologies messianiques des hommes de son temps. Une étude minutieuse des motifs de sa condamnation présentés à son procès peut l'attester. La mort de Jésus est à situer dans la continuité de sa vie perçue comme vie pour les autres.

Le nouveau parcours christologique que Moingt propose se veut un éveil à la foi en Jésus pour les hommes d'aujourd'hui. Jésus est cet homme à qui Dieu lui-même s'est lié, en lui, Dieu s'est donné pour Père, une fois pour toutes, à l'humanité entière. Telle est la foi chrétienne que Moingt, dans toute sa démarche, cherche à rendre pensable même à ceux qui ne la partagent pas : rejoindre de façon critique le Jésus de l'histoire comme Christ et Fils de Dieu. Pour y parvenir il propose d'enraciner le croire chrétien au plus profond du croire humain, il invite la théologie à investir tout le champ du visible « à remplir sa fin, à s'ouvrir à l'histoire, à la totalité de l'histoire humaine, à se remplir, à son tour, de toute la réalité historique dont Dieu fait sa plénitude »[280].

Comme nous pouvons le constater, Moingt lie la connaissance du Christ à la connaissance de Dieu et ce rapport apparaît clairement à travers la passion et la mort de Jésus.

---

[279] J. MOINGT, *Christologie et modernité*, dans R. DUCRET, et collab., *Christianisme et modernité*, p. 62.
[280] J. MOINGT, *Fin de la théologie ? Relecture d'un itinéraire*, dans *RTL*, 39/4 (2008), p. 472.

En nous rendant ainsi attentifs à une manière de parler de Jésus, de ses œuvres et surtout de sa mort et de sa résurrection, nous pouvons parvenir à faire ressortir l'idée de Dieu qui est conforme au message de l'Évangile. Ce qui conduit Moingt à parler de la nouveauté de ce Dieu qui se révèle dans la mort de son envoyé. Il est conscient que Dieu est apparu au monde dès qu'il y a révélé sa gloire par l'acte créateur, mais qu'il s'est réservé une gloire plus grande, celle de devenir Père de la multitude humaine dès qu'il a livré son Fils au monde. Il reconnaît également que si en cet instant de livraison du Fils Dieu nait à cette paternité, celle-ci ne sera manifestée en plénitude qu'à la fin des temps lorsqu'elle remplira tout l'espace de la créature humaine dont le Christ, cet homme qui venait de Dieu, emplit son corps ecclésial. Quel est ce Dieu, ce sujet parlant qui se révèle et se raconte à l'histoire des hommes et à qui il faudra redonner du sens ? Il convient, dans un nouveau langage, de rendre pensable le fait que Dieu s'est manifesté dans l'histoire de Jésus et y a laissé des traces.

3.3.2. La croix comme lieu de révélation du lien singulier entre Jésus et Dieu

Il est clair que, pour Moingt, un nouveau parcours de connaissance commence quand on se décide à apprendre de Jésus qui est Dieu. Qu'est-ce à dire que Dieu se révèle en Jésus ? L'examen du pourquoi de la passion et de la mort de Jésus amène Moingt à s'arrêter sur son procès. Il aborde ce procès non pour en faire une reconstruction historique, mais pour faire une lecture théologique des récits qui en parlent. Ceci nécessite de prendre en compte l'histoire que ces récits racontent, une histoire qui a par elle-même un sens théologique. Cette histoire met en scène le procès de Dieu, c'est-à-dire le différend qui oppose Jésus et les représentants de son peuple au sujet de Dieu. En choisissant de faire une lecture théologique du procès, l'intention de Moingt est de « tirer de ce récit l'intelligence de la relation de Jésus à Dieu qui est constitutive de sa personne (de Jésus) et qui manifeste la vérité du Dieu présent en lui »[281].

La fécondité de cette démarche nécessite, selon Moingt, de prendre en compte quelques préalables. Le récit de la passion révélera quelque chose sur Dieu et sur Jésus si avant tout nous accueillons l'espérance du Royaume de Dieu et le témoignage que le Christ y est entré le premier ; si nous reconnaissons le Ressuscité dans le Crucifié et le triomphe de Dieu dans l'échec consommé par la mort de Jésus. En effet, la foi nous renseigne que celui qui comparait devant Pilate et qu'on fait monter sur la croix, c'est celui-là même qui a été

[281] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 457, note n° 2.

glorifié par Dieu en tant que Fils. En retournant de la sorte à l'histoire de Jésus nous pouvons y recueillir le témoignage rendu par Dieu à son Fils qu'il glorifie en le ressuscitant.

Pour comprendre le rattachement, dans ce procès, de l'affaire de Jésus à l'histoire humaine universelle, il convient de reconnaître que dans ce procès deux pouvoirs sont liés : le pouvoir politique et le pouvoir religieux. La question de Pilate à Jésus, « es-tu le roi des Juifs ? » montre que l'affaire de Jésus ne se situe pas au plan d'un conflit qui l'opposerait seulement à Dieu. Le procès est à lire tout entier sous l'angle à la fois politique et religieux, il s'agit d'une affaire entre Jésus et son peuple dont la portée théologique le fait virer en affaire entre Jésus et Dieu comme événement trinitaire.

3.3.2.1. La manifestation de Dieu à travers la croix de Jésus

Moingt découvre que le procès de Jésus finit par prendre la forme d'un conflit religieux et personnel qui oppose Jésus à son peuple : Jésus devient l'agent et la victime d'un conflit entre foi et religion. L'enjeu du procès concerne Dieu même, sa divinité et sa liberté. Ce procès inclut tout le rapport que Jésus entretient avec la Loi et la compréhension nouvelle du salut. À partir du moment où Jésus se détache de la Loi existante ou prend carrément sa place, c'est lui qui tient la place de Dieu et le salut qu'il apporte est présenté comme la libération du joug de la religion.

Une autre pièce à mettre à l'actif du procès de Jésus est son enseignement, il s'est engagé dans la voie de la résistance à tous les pouvoirs qui méprisaient la dignité humaine, sa mission a été définie comme une mission de libération (voir Lc 4, 18). En effet, Jésus a choisi de prendre la défense des opprimés, de dire la nouveauté de son Dieu en disant qui est le prochain, et cette mission qui a été celle des prophètes avant lui ne pouvait que le vouer au même destin de mort. En tant que libérateur de ses frères, en se faisant le prochain de tout homme, Jésus s'est fait reconnaître comme le Serviteur de Yahvé, le rédempteur, celui qui a déclaré l'amour du prochain semblable à celui de Dieu, donc une voie authentique de salut.

La manière dont Jésus a annoncé le Royaume de Dieu a conduit à mettre sa personne en cause. Jésus, dit Moingt, a « ouvert aux hommes *une autre voie d'accès à Dieu que celle du sacré*, la voie profane de la *relation au prochain*, la relation éthique vécue comme service d'autrui et poussée jusqu'au sacrifice de soi »[282]. Le blasphème dont Jésus se fait accuser est bien la conséquence, pour lui, de s'être présenté comme le Sauveur universel qui dépossède le

[282] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 486-487.

culte du monopole du salut et qui, par la voie profane de la relation au prochain, rend possible l'accès à Dieu pour toute personne. Cette manière singulière d'annoncer le Royaume a opposé Jésus à sa religion et a, par conséquent, suscité la question de son identité et de sa relation à Dieu. L'accusation de blasphème sera finalement portée contre Jésus. L'approche du Royaume annoncé par Jésus acculait la religion à jouer sur la défensive dans la mesure où elle se sentait mise à l'écart. Dans cette opposition qui se dessine, estime Moingt, le procès de Jésus tourne autour de la révélation d'un nouveau visage de Dieu, un Dieu qui surgit du futur comme un inconnu et dont la manifestation se fait en écartant les voiles de la religion des anciens. En Jésus, Dieu va se montrer sous un jour nouveau perdant du coup le visage familier qui était le sien dans la religion traditionnelle (voir Jn 8,20).

En cherchant à faire advenir l'homme comme sujet de l'histoire, Jésus a proposé une nouvelle voie pour aller à Dieu qui paraissait subversive pour la religion juive. Il a enlevé à la religion traditionnelle ce qui faisait sa force : le monopole de dire Dieu. Ce n'est plus, estime Moingt, par le chemin de la religion traditionnelle que les auditeurs de Jésus sont invités à aller à Dieu, mais par la voie de la foi et la recherche de la volonté de Dieu, par l'amour du prochain et par la foi en Jésus. Le Dieu qu'annonce Jésus « ne se révèle pas seulement *dans* l'histoire, comme sur un théâtre qui lui serait en fait étranger, mais *par* elle : par l'événement historique qui *écarte* un nouveau Testament d'un ancien. Toute l'histoire humaine est partie prenante de cette révélation : elle y est active et *surprise*, elle y reçoit un ferment de nouveauté »[283]. Si à vin nouveau, outres neuves (voir Mc 2,22), Jésus invite ceux qui l'écoutent à désencombrer leur mémoire des souvenirs du passé pour mieux accueillir la nouveauté du Royaume, il demande, dit Moingt, de tendre le regard vers l'avenir et détourne du passé d'où la religion traditionnelle tenait sa légitimité et enfermait Dieu.

Ceci ne pouvait que soulever la question de la nouvelle identité à donner à Dieu, à ce Dieu que Jésus désigne comme son Père et dont il se dit le Fils. L'analyse ainsi faite conduit Moingt à considérer que le motif non avoué et l'enjeu secret du procès de Jésus sont à chercher du côté de cette nouveauté de Dieu. Le procès se convertit définitivement en un procès portant, non sur un Dieu nouveau, mais sur la nouveauté de Dieu. Il s'agit d'un Dieu qui ne peut être connu en lui-même, « mais seulement à travers un système de références, la nouveauté de ce salut implique et proclame la nouveauté de Dieu qui sauve en Jésus Christ,

[283] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 462.

une nouvelle manière pour lui de se révéler, et pour nous de le connaître en celui qui est maintenant son représentant »[284].

Jésus est présenté comme celui qui est venu et qui a accompli toutes les Écritures et c'est en lui que la révélation de Dieu prend son vrai sens et son effectivité salutaire. Jésus est celui qui connaît Dieu et qui en est le révélateur véridique et ultime (Mt 11,25-27). La christologie devient le principe de la théologie, c'est-à-dire de la connaissance de Dieu selon l'esprit de Jésus qui nous dit qu'il faut le connaître lui pour connaître Dieu (voir Jn 14,5-10). Jésus a fait sortir Dieu du passé dans lequel il est resté enfermé et l'a donné à connaître dans l'avenir. Personne ne peut plus prétendre en faire une propriété dont elle a le monopole ni le connaître d'avance avant qu'il ne se montre.

Jésus a donné au monde un nouveau « penser de Dieu » et cela sous le nom de Père ; il en est seul le chemin et en indique la direction (Jn 12,32). La vérité de Dieu, comme le disent plusieurs textes du récit évangélique, est à attendre de Jésus et à découvrir dans le lien que les deux entretiennent. Désormais, constate Moingt, l'identité de Dieu n'est plus déterminée par sa relation à l'histoire et à la religion d'Israël, mais par son lien à Jésus en qui il advient. La proposition essentielle du Nouveau Testament est « que le Christ est le révélateur de Dieu »[285]. Tel est le Dieu de Jésus dont la nouveauté est à situer dans son lien singulier à Jésus. Il s'agit de ce Dieu qui énonce son identité en appelant Jésus « mon Fils ». Le Dieu des Pères vient à exister dans l'histoire de Jésus comme son Père.

Quiconque croit en Jésus choisit de le reconnaître comme étant le révélateur de Dieu. La christologie a pour tâche « de faire surgir de l'événement de mort et de résurrection de Jésus la révélation d'un Dieu qui s'engendre un Fils et qui adopte en lui l'humanité de qui il tire et à qui il donne ce Fils »[286]. Dieu prend en Jésus une nouveauté d'ordre historique, il suffit de regarder sa manière d'enseigner, de se comporter, d'annoncer le Dieu qui vient sans le faire passer par l'évocation des souvenirs d'Israël, pour comprendre que Jésus veut faire passer par lui seul la relation de Dieu aux hommes. Jésus met en cause les fondements de la religion d'Israël, demande de se dépouiller du bien-connu de Dieu et d'attendre de lui sa révélation. En Jésus Dieu se révèle différemment, du Dieu des pères qu'il était, il devient le Dieu de Jésus en qui il se manifeste. Ce Dieu ne peut être enchainé au passé, de sa libre

[284] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 492. Voir aussi W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie* déjà cité ou encore C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, (coll. Jésus et Jésus-Christ, 11), Paris, éd. Desclée, 1979. De même J. Moltmann dit aussi que le procès de Jésus est le procès de la nouveauté de Dieu. Le Dieu que Jésus a prêché comme son Père est entré en conflit avec le Dieu de la Loi tel que le comprenaient les gardiens de la Loi ; voir J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 148.
[285] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 270.
[286] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 271.

initiative, il surgit, se fait reconnaître et rencontrer tel qu'il apparaît ; il est à chercher dans la nouveauté qu'incarnent Jésus, sa vie et son message.

Ce sens est repérable dans l'accusation au sujet du Temple et dans sa condamnation pour motif de blasphème. À partir du moment où, dit Moingt, Jésus est présenté comme celui qui révèle et instaure la nouvelle relation de Dieu aux hommes, l'attention est retournée sur lui Jésus et pose proprement le problème de son identité dans la mesure où celle-ci met en cause l'identité de Dieu même. Car, si Jésus est révélateur de Dieu, c'est qu'entre les deux existe une relation singulière, celle de Père à Fils et vice-versa. Du côté de Dieu, la résurrection du Crucifié est sa façon de faire savoir aux hommes qu'il le tient pour son révélateur. Dieu anticipe sa position devant Jésus à travers l'épisode de la transfiguration (voir Mc 9,2-8) dans lequel il le désigne comme étant son Fils et demande de l'écouter.

3.3.2.2. La manifestation du devenir Fils de Dieu et la croix de Jésus

Que Jésus soit dit Fils de Dieu, cette filiation est perçue dans les écrits du Nouveau Testament à partir de l'œuvre salutaire qui se réalise dans sa vie et sa mort et à partir de sa résurrection. Moingt affirme que si Jésus, dans et par son itinéraire humain, se montre le Fils, cela est à comprendre en termes de devenir. Il s'agit d'un « devenir Fils de Dieu, qu'il est permis d'attribuer au Christ en suivant le fil de la narrativité évangélique »[287]. Celui qui se décide d'apprendre de Jésus qui est Dieu ne s'intéresse pas à l'être de Dieu en soi et pour soi, mais à son devenir dans l'acte de venir à nous, de s'approcher de nous à partir du futur. Dès lors que Dieu se révèle en Jésus, il est logique que quelque chose lui arrive.

Ce devenir Fils de Dieu ne veut pas signifier qu'à Jésus est imputé la limite d'un commencement temporel ou la déficience d'un progrès quantitatif. Selon Moingt, parler de Jésus en termes de devenir, c'est affirmer deux choses : sa coexistence avec Dieu dans l'histoire du salut et sa qualité de principe de cette histoire. Puisque Jésus coexiste avec Dieu dans l'histoire qui se fait en ce monde, il en est, en même temps que Dieu, le principe. Dans le premier volume de *Dieu qui vient à l'homme*, Moingt affirme que l'Évangile apporte une nouvelle idée de Dieu, car si Jésus coexiste avec Dieu, ce qui arrive à Jésus arrive aussi à Dieu même et qu'en souffrant sa passion, Jésus nous révèle un Dieu souffrant dont l'amour s'étend à toute l'humanité.

[287] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 529.

Moingt invite à élaborer une réflexion nouvelle sur la filiation divine de Jésus étant donné le caractère salutaire attribué à sa passion. Quel que soit l'angle sous lequel cette dernière peut être étudiée, qu'il s'agisse du point de vue de sa nécessité selon les Écritures et dans la pensée de Jésus ou sous sa formalité historique et juridique de procès ou encore en tant qu'acte de révélation, le nom de Dieu est toujours évoqué. En Jésus et par lui il est donné à l'homme une possibilité de connaître Dieu. La passion de Jésus comme acte de révélation, « manifeste la paternité de Dieu à l'égard de Jésus, comme une affaire entre Jésus et celui qu'il appelle son Père, affaire entre Dieu et Dieu puisqu'elle concerne les relations de la vie trinitaire, et dont l'arbitrage est secrètement exercé par l'Esprit Saint… »[288].

La mort du Christ, en tant que révélation du salut, est aussi libération du péché de l'homme, sa croix révèle la réalité profonde du péché des hommes contre Dieu et contre le prochain. Cette révélation s'accomplit à travers ce que Moingt appelle *l'auto-enveloppement* de la passion et de la résurrection. Il s'agit, comme il le dit, d'une relecture de la résurrection dans la passion projetant une lumière décisive sur la filiation divine de Jésus. Autrement dit, le fait que la résurrection soit présente dans la passion manifeste que Jésus était déjà le Fils. Moingt donne à l'événement pascal un effet rétroactif et affirme que Jésus était depuis toujours avec Dieu. Cet *effet rétroactif* de la résurrection, Moingt n'est pas le premier à le constater, il a été largement développé par Pannenberg qui affirme que « sans la résurrection de Jésus il ne serait pas vrai que depuis le début de sa carrière terrestre Dieu a été un avec cet homme. Cela est vrai de toute éternité en raison de la résurrection »[289]. La résurrection n'éclaire pas seulement la vie adulte de Jésus, mais explique même son incarnation. Moingt considère que c'est dans l'événement pascal (la croix et la résurrection) que s'est accompli l'échange trinitaire, fondateur de la personne de Jésus comme Fils de Dieu.

Sur la croix, Jésus a prononcé une parole ultime en direction de Dieu en lui disant : « Père je te remets mon esprit » (voir Lc 23,46). Moingt croit qu'en disant cela Jésus symbolise la profondeur de la relation qui l'unit à ce Dieu qu'il appelle Père. Notre auteur reprend une approche moderne de la personne pour définir cette relation qui lie les deux. Il s'inspire en cela de la dialectique de la reconnaissance mutuelle de Hegel. C'est par le phénomène de la reconnaissance mutuelle qu'un individu humain devient personne effective. Moingt fait intervenir dans cette dialectique l'analyse qu'il mène sur le travail de la kénose (voir Ph 2) en Jésus. Ce travail conduit Jésus à la mort dans un mouvement de don de soi

[288] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 529.
[289] Voir W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 410.

absolu dans la mesure où Jésus l'accomplit à travers la totalité de son itinéraire en réalisation de son être-Fils.

Puisqu'on ne naît pas personne mais qu'on le devient, Jésus, comme tous les autres individus, a construit sa personne ; il l'est devenu dans le temps par l'activité de sa conscience et de sa liberté. Jésus a construit sa personne « en direction de Dieu, en relation à celui qu'il appelait son Père, en projection finale vers lui »[290]. Moingt indique que ce travail s'est fait dans un double mouvement : celui qui est allé de Jésus vers Dieu et celui de Dieu vers l'histoire par Jésus. Ceci veut dire qu'au mouvement de projection de Jésus vers Dieu correspond celui de la projection de Dieu dans l'histoire. En effet, en Jésus Dieu se révèle à l'histoire ; Jésus est *cet homme* vis-à-vis duquel Dieu devient Père. Le projet de Jésus est suscité par le mouvement de Dieu vers lui.

Moingt explique comment Dieu advient au monde tout en préservant sa transcendance. À la différence de Moltmann, Moingt maintient la transcendance de Dieu en dépit de son extériorisation ou de sa manifestation dans l'histoire ; il fait reposer le mouvement de Dieu sur trois points. Il soutient que la manifestation de Dieu appartient à son être, que l'histoire des manifestations de Dieu est l'extériorisation de ce que Dieu devient en soi et pour soi en devenant acteur de notre salut. Il montre aussi que l'extériorisation de Dieu dans l'événement de Jésus mort et ressuscité est un acte de kénose, acte de disparaître en Jésus comme dans un autre soi-même, qui est livré à l'extériorité, et d'apparaitre ainsi en Jésus comme Père d'un Fils et dispensateur de l'Esprit.

Dans le premier tome de *Dieu qui vient à l'homme*, notre auteur montre que la kénose touche à la fois Jésus et Dieu. Puisque la kénose appartient à Jésus et à son Père, ce qui est arrivé à Jésus, c'est ce qui est arrivé à Dieu même. Dans la mesure où la kénose du Fils est ainsi corrélative du dépouillement de Dieu, de la kénose du Père, ceci conduit, affirme-t-il, au thème de la mort de Dieu. La croix de Jésus affecte aussi Dieu, parce qu'entre eux règne la solidarité et l'échange. Un travail de négativité se fait en Dieu en raison de cette solidarité et de cet échange, voilà pourquoi on peut dire qu'en Jésus qui souffre la passion Dieu souffre, et en Jésus sur la croix Dieu meurt. La paternité de Dieu se réalise tout comme elle se manifeste en plénitude à la croix de Jésus, le don de l'Esprit en est le fruit de salut. Ce qui est dit de la paternité de Dieu vaut aussi de la filiation de Jésus. Moingt situe dans l'événement pascal, en

[290] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 570. Pour Moingt la personne de Dieu a une existence historique. Il s'agit d'une personne qui parle et qui fait histoire avec les hommes. Dieu se lie aux hommes par les liens de l'histoire et sa personne « n'a pas d'histoire en elle-même en tant qu'elle est divine. Elle en a en tant qu'elle se révèle, ce qui veut dire qu'elle s'extériorise dans un langage et dans une histoire du salut. (…) C'est ce qui autorise à dire que, dans cette histoire, Dieu 'devient' Père, Dieu advient en personne de Père », p. 581.

particulier dans la passion et la mort, le mode et le lieu de la révélation définitive de Jésus Fils de Dieu. Ce qui relativise du coup la place centrale attribuée à l'incarnation en christologie. Pour ce faire, le concept d'incarnation a besoin d'être relu à la lumière de l'événement pascal de mort et de résurrection de Jésus.

3.3.3. La signification de la notion d'incarnation

Que signifie le concept d'*incarnation* ? Même à ce niveau, Moingt n'envisage pas, un seul instant, de quitter le terrain de la christologie narrative. La recherche de l'identité de Jésus le pousse à aborder la question de son origine. Il s'y engage en se laissant toujours guider par ce qui est dit de l'histoire de Jésus. Il ne quitte pas le terrain du récit pour celui des analyses métaphysiques, celui de la christologie narrative pour celui de la christologie déductive. Il choisit de se confronter à la tradition dogmatique qui affirme l'éternité du Fils de Dieu pour répondre aux demandes de la rationalité critique et aux questions suscitées par la foi d'aujourd'hui. En posant avec rigueur la question de l'historicité des récits de l'enfance et de la naissance virginale, Moingt revient à la distinction qu'il convient d'établir entre la *certitude de foi* et la *certitude historique*. Il considère que cette distinction, si spécieuse qu'elle pourrait être, n'est pas à rejeter absolument. La question qu'il soulève est celle de savoir jusqu'à quel point la foi peut demander de croire à la réalité d'un fait sans obliger à le tenir pour un 'fait historique'.

3.3.3.1. L'incarnation du Fils de Dieu et la préexistence du Verbe

Que l'éternité du Fils soit affirmée, Moingt attire l'attention sur le fait que la notion biblique de *préexistence* est différente de la notion métaphysique de la patristique grecque. La notion biblique de préexistence est l'affirmation d'une préexistence du Christ « dans l'histoire avant de naitre, en tant qu'il est le Christ de Dieu, son Messager et son Verbe de tout temps envoyé dans le monde en prélude à son incarnation »[291]. Ainsi comprise, dit Moingt, la notion de préexistence ne signifie pas que Jésus disposait d'une existence éternelle avant de prendre une existence dans le temps, mais que celle-ci s'était anticipée dans l'histoire.

Des analyses qu'il fait de quelques textes du Nouveau Testament (comme par exemple le prologue de Jean, l'hymne de l'épître aux Éphésiens et l'hymne de l'épître aux Colossiens)

[291] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 662.

en rapport avec cette question, Moingt montre que la préexistence dans l'histoire ouvre sur la préexistence en Dieu. Qu'est-ce à dire ? Selon lui, si le Christ existe, avant de naître, en Dieu et dans l'histoire, cela se passe différemment en l'un et en l'autre. Jésus « est en Dieu selon sa personne que Dieu appelle à l'existence en l'appelant par son nom de Fils, et cette personne est identiquement l'appel de Dieu au Christ à exister pour lui comme sa parfaite image. Il est dans l'histoire en vertu de la prédestination qui rend son être humain solidaire de toute l'humanité. Il existe en Dieu d'une existence à la fois actuelle et à venir »[292].

Selon Moingt, la notion d'incarnation peut aider à préciser le statut de Jésus par rapport à Dieu. En effet, Dieu s'est identifié à Jésus comme à un autre lui-même en qui il a exprimé sa Parole qui est vie, amour et liberté. L'incarnation nous apprend trois choses : que les hommes sont aussi prédestinés de toute éternité à devenir, en Jésus, fils de Dieu comme lui l'est devenu par l'impression de la Parole de Dieu en lui ; que Dieu de toute éternité se projetait en Jésus pour venir habiter avec les hommes en lui ; que le projet de Dieu est d'être avec nous, dans l'un de nous, pour habiter en nous par son Esprit. Dans ce sens, Moingt considère l'incarnation comme l'accomplissement du projet divin d'adoption filiale. Le concept d'incarnation nous révèle l'humanité de Dieu en cela même qu'il est pour nous, il se déploie dans l'histoire en forme de Trinité. Ceci veut dire que Dieu par son Verbe dirige l'histoire vers Jésus, vers celui en qui Dieu veut mettre son Fils au monde pour répandre à travers lui, dans toute l'humanité, son Esprit.

En suivant la logique de Moingt, Jésus est le Verbe que Dieu a prédestiné à devenir son Fils en devenant homme. En cela, il existe dans la dimension du futur en tant que le Verbe était en Dieu en projet de filiation. Pour lui, le Verbe, avant de s'incarner, existait comme le projet éternel de Dieu de se donner un Fils dans l'histoire humaine. Ce Fils est l'Homme qui est en tout homme sa raison d'être à l'image de Dieu, étant donné qu'il est le principe d'humanisation de toute l'humanité, le premier-né de toute créature. La notion de la préexistence dont il est question ici, notre auteur la comprend autrement que ne l'a développée l'enseignement traditionnel de l'Église jusqu'à faire de l'incarnation du Verbe de Dieu le fondement de la christologie ancienne. Selon lui, puisque le Verbe était auprès de Dieu en projection d'existence, la préexistence du Verbe prend la forme de pro-existence[293].

---

[292] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 671.

[293] D'après Moingt, « la pro-existence, qui est le mode d'être du Verbe avant l'incarnation, est encore le mode d'existence du Christ après l'incarnation, mais avec des modalités particulières. L'existence du Christ est pro-existence au sens final d'exister-pour-autrui (…) ; elle est aussi pro-existence au sens temporel d'exister en avenir, car le Christ est en montée vers le Père et il va au Père à la tête d'une multitude de fils. Il continue d'exister 'en avant', comme le Verbe avant l'incarnation : en avant de lui-même, à la rencontre de Dieu, et en avant de l'histoire, qu'il porte jusqu'à Dieu » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 676.

Comprise comme préexistence, la pro-existence s'enrichit d'une nouvelle signification : il ne s'agit plus de la caractériser comme vie pour autrui, vie livrée aux autres, mais de comprendre la vie du Verbe comme vie toujours à venir bien que toujours donnée en Dieu.

3.3.3.2. La préexistence et le devenir Fils du Verbe

Moingt donne à la préexistence du Verbe un sens temporel, celui d'exister au futur, et un sens d'être éternellement présent en Dieu. Le Verbe existe comme pro-existence au sens temporel et final, il existe simultanément en Dieu et dans l'histoire. Avant et après l'incarnation, le Verbe est pro-existence. Avant l'incarnation il existait seulement en Dieu et pour Dieu comme projet de Dieu, comme son « avenir ». Après l'incarnation le Verbe existe en soi et pour soi comme projet venu à accomplissement et à terme ; à ce niveau il commence à exister non comme homme, ce qu'il était déjà en 'procès d'humanisation', mais comme individu humain devenu ce qu'il devait être de toute éternité. Selon Moingt, « le Verbe devient Fils quand la vie que Dieu lui donnait éternellement pour qu'il existe dans la plénitude de sa liberté est devenue dans le Christ la vie d'un autre devenu différent de lui. Le Christ commence alors à exister, comme tout homme, et à exister en Fils de Dieu… »[294]. Dans le Christ, le Verbe prend sa forme accomplie de Fils.

Notre auteur n'admet la notion de préexistence que dans son rapport au devenir qui affecte l'existence du Verbe avant l'incarnation ainsi que celle du Christ après l'incarnation. Avant, le Verbe existait de venir de Dieu et après, le Christ existe d'aller à Dieu. Il s'agit d'une existence qui est en tout 'ouverture', ouverture à Dieu d'un côté et ouverture à l'histoire de l'autre. Le Fils n'est fils que comme l'Avenir de Dieu : « en Dieu comme dans l'histoire, avant comme après l'incarnation, après sa mort et sa résurrection comme avant, le Fils est l'Avenir de Dieu, le propre de sa personne est d'exister en avenir, en avant de tout ce qui passe du néant à l'être, en avant de tout être qui affronte et traverse la mort pour accéder à l'incorruptibilité de l'être »[295].

Parler de la préexistence du Christ dans le respect de ce que dit le récit, c'est montrer que la personne qui, dans le récit évangélique de la résurrection, avait été annoncée et attendue comme celle qui doit venir à la fin des temps, celle qui doit revenir accomplir sa mission, est celle-là même qui, dans le récit de sa naissance, est saluée comme celle qui était annoncée et attendue du plus lointain de l'histoire. Il s'agit de celle qui devait venir depuis le

[294] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 676.
[295] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 677.

commencement des temps. Moingt montre par là comment comprendre le rapport entre éternité et temporalité dans le Christ. Tout dans le Christ n'a été que projet éternel d'amour de Dieu vers nous. Qu'il s'agisse de chercher la vérité de l'éternité, de la préexistence du Christ ou de sa révélation dans l'histoire, rien ne sert d'aller en deçà de sa naissance pour s'en rendre compte, tout est contenu dans l'événement pascal, instance fondatrice de la révélation et de la foi. La préexistence du Christ a l'avantage de nous révéler que celui en qui toute vie se consomme à la croix en est aussi l'initiateur. En effet, à partir de la résurrection du Christ, lorsqu'il est reconnu comme commencement et principe de la vie déliée de son contraire (la mort), toute vie commence en avenir du Christ.

Le Christ est, d'après ce que raconte le récit évangélique, le premier-né de toute créature, le sens et la vie du devenir de l'histoire ; il prend son origine en Dieu, dans le Verbe en qui Dieu projette éternellement de venir à nous en Jésus, c'est-à-dire en son Fils. Moingt adopte le point de vue du Prologue de Jean et reconnaît que le Christ est le Verbe de Dieu devenu Fils. Il montre néanmoins que ce texte qui parle explicitement de la préexistence du Christ avant l'incarnation, s'intéresse moins à raconter l'origine des choses qu'à attribuer au Christ le sens de l'histoire et de l'existence humaines. L'incarnation du Verbe n'est pas à prendre dans le sens d'un après de la génération éternelle sous peine d'attribuer au Fils deux existences. Selon lui, l'incarnation signifie la proximité de Dieu ; elle nous révèle le projet de Dieu d'être avec nous, dans l'un de nous, pour habiter finalement en nous par son Esprit.

3.3.4. Dieu et Jésus dans le silence de la croix

La démarche de Moingt a consisté à rendre compte de l'identité du Christ par la voie de l'histoire dans un projet global qui visait à dépasser la dichotomie entre l'en-haut divin et l'en-bas humain. Il fallait pour cela que la vérité ultime du rapport de Jésus de Nazareth à Dieu, révélé dans l'histoire, puisse se montrer dans l'histoire et à travers elle. Moingt a élaboré sa christologie autour de l'idée qu'il partage avec d'autres et qui consiste à raconter historiquement tout ce qui s'est fait dans l'histoire de Jésus à partir de la résurrection. Si la résurrection est vue comme l'achèvement de la mission du Christ, la fin de tout, elle ne constitue pas moins le commencement, la révélation du point de départ de la mission qui incombe au Christ de conduire l'histoire à son plein accomplissement en Dieu (voir Col 1,18-20). Sur ce sujet, notre auteur affirme que « la résurrection du Christ, en effet, qui parait être l'achèvement de sa mission, n'est pas la fin de tout, mais un commencement : l'ouverture des portes de la mort à travers lesquelles la vie peut jaillir en toute liberté à la suite du Vivant, qui

a mission de la conduire à son plein accomplissement en Dieu… C'est donc dans la fin de sa vie, parce qu'elle renait de la mort, que le Christ es reconnu 'commencement' et principe de la vie déliée de son contraire »[296].

La christologie, comme l'envisage Moingt, est la véritable théologie. En Jésus nous avons été conduits à reconnaître la vérité du Dieu qui s'y révèle. L'humanité du Christ est comprise comme l'auto-manifestation de l'humanité de Dieu. En lui, Dieu s'est révélé sous un nouveau visage, celui du Dieu de cet homme Jésus, de ce Dieu qui garde silence et s'abstient d'intervenir quand meurt son Fils. Il s'agit, bien entendu, d'appréhender Dieu à travers ce qui est révélé de lui dans l'histoire. La mort de Jésus prend un caractère révélateur, elle révèle un Dieu qui survient non dans le bien-connu du passé, mais dans le futur. La mort de Jésus a revêtu un double caractère : d'un côté, elle est salvatrice par rapport aux hommes et de l'autre, elle est révélatrice par rapport à Dieu. Dans la mort du Christ, les disciples ont découvert la révélation du Dieu vivant et l'espérance joyeuse de reprendre vie en lui ; la mort n'est pas le signe que Dieu s'est retiré de notre histoire.

Si le bien-connu de Dieu voulait qu'il se révèle par l'éclat de sa Parole et de sa puissance, la mort du Christ devient le lieu de son silence et de son abstention. L'accès à Dieu en Jésus exige de renoncer aux fausses espérances, aux fausses assurances ; il exige la purification de l'idée que les anciens se faisaient de la révélation de Dieu. En effet, Israël attendait de rencontrer Dieu face à face dans sa gloire, attendait un royaume de Dieu terrestre. Avec Jésus, c'est dans le dépouillement d'un homme mortel que Dieu se révèle et c'est dans la mort de son envoyé que Dieu établit son règne. La mort du Christ a dépouillé Dieu de ses attributs historiques traditionnels et a manifesté le vrai sens de toute l'histoire du salut.

Pour que l'histoire du salut et de la révélation trouve sens dans la mort de Jésus il fallait « adopter une herméneutique nouvelle, dans la ligne d'une pédagogie divine de l'échec, échec de l'homme à mettre la main sur Dieu même dans le désir de le rencontrer, pédagogie de Dieu qui apprend à l'homme à toujours le chercher au-delà de toute apparence »[297]. Dans la mort de Jésus est tombé le voile de la visibilité charnelle de Dieu, en elle Dieu qui semble disparaître commence à apparaître tel qu'il est vraiment : un Dieu caché (Is. 45,15), absent et silencieux. Lorsqu'il parlait des juifs qui refusaient de reconnaître la révélation de Dieu dans l'humilité de la croix du Christ, Paul avait affirmé que « jusqu'à ce

[296] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 679.
[297] J. MOINGT, *La révélation de Dieu dans la mort du Christ*, dans B. SESBOÜÉ, *Annoncer la mort du Seigneur. Un dossier théologique*, Lyon (France), éd. de la Faculté de théologie de Fourvière-Lyon, 1971, p. 9-10. Plus loin, Moingt poursuit son investigation en disant que « la visibilité de Dieu dans le phénomène historique, c'est le voile dont nous le recouvrons, ou plutôt qui nous empêche de le voir là où il se manifeste en vérité » ; p. 10.

jour, en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point levé ; car c'est le Christ qui le fait disparaître. Oui, jusqu'à ce jour, lors de la lecture de Moïse, un voile est posé sur leur cœur. C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile tombe » (voir 2 Co 3,14-18).

Moingt demande, pour adhérer dans la foi au Dieu de Jésus, de renoncer à ce Dieu oraculaire et interventionniste, de puissance et de vengeance, et d'admettre qu'il disparaisse de la surface bruyante de l'histoire. Il faut une foi toute neuve pour croire en lui d'une manière nouvelle, car le Dieu qui a agi dans l'éclat insoutenable de sa gloire lorsqu'il a libéré Israël de la servitude d'Egypte, qui a donné la Loi à Moïse sur le Sinaï ne s'est pas manifesté sur le calvaire pour sauver de la mort celui qui se disait son Fils, il n'est pas non plus intervenu dans la suite pour procurer à Jésus un triomphe visible, mais est demeuré caché, silencieux et absent. À ce propos, Moingt dit que « le silence de Dieu au Calvaire n'est pas vraiment rompu par la résurrection de Jésus ni par le vent de Pentecôte, puisque la parole n'est pas historiquement rendue à celui qui a été mis à mort et qui restera 'l'absent de l'histoire' »[298]. Toutefois, les traits révélateurs de la croix du Christ sont à chercher dans l'acte d'absence qui caractérise Dieu.

Selon Moingt, les disciples ont fini par reconnaître que sur le Calvaire, Dieu s'est révélé sans laisser voir son visage. Ce qui les a conduits à s'interroger sur l'identité du Dieu qui se montre en Jésus Christ. Le Dieu de Jésus se révèle comme un Dieu crucifié et trinitaire, un Dieu différent de ce qu'en ont dit la rationalité philosophique et le légalisme cultuel. Le silence et l'absence sont devenus la seule voie d'accès au secret du Dieu de Jésus Christ. Notre auteur montre que le Dieu infini de Jésus se révèle en faisant violence à la finitude de l'homme. Il ne s'agit plus ici de la violence d'une parole toute puissante qui entre par effraction dans le discours des hommes, mais de la violence du silence que Dieu oppose à nos questions et protestations, d'un silence qui est réponse pour qui sait l'entendre. La violence du silence de Dieu libère la parole de l'homme en lui donnant la liberté d'affirmer Dieu ou de le nier sans qu'aucune menace ni pression ne pèsent sur ce choix. Tel est le silence fécond dans lequel, sur la croix de Jésus, Dieu a voulu se révéler, il met l'homme en posture de choisir de croire ou non.

L'absence de Dieu sur le calvaire rend les hommes libres même à son égard, libres de dire oui ou non à l'appel de son silence. Ce qui permet à Moingt de préciser encore la fonction du théologien. En effet, celui-ci vient aux Écritures, non pour y extraire un riche contenu des

[298] J. MOINGT, *L'écho du silence*, dans *RSR*, 67/3 (1979), p. 348. Voir aussi M. DE CERTEAU, *L'absent de l'histoire, 2^e partie : Faire parler des silences ?*, Paris, éd. Repères-Mame, 1973, p. 88-97.

paroles divines, mais pour y suivre, « d'une écriture à une autre, les traces du passage silencieux de Dieu dans l'histoire et de mettre en œuvre dans son discours, des unes aux autres, les distances et les dissonances, les failles à travers lesquelles se libère et se fait entendre le silence de Dieu »[299], le vrai silence infini de Dieu à travers lequel il a voulu se révéler. La croix est en cela un passage de l'évidence du divin à l'inévidence du vrai Dieu, celui qui est tourné vers l'avenir et qui retourne les hommes du passé vers le futur pour l'y rejoindre.

L'idée de la mort de Dieu qui accompagne Moingt dans ses recherches théologiques est éclairée par cette manière dont Dieu se révèle. Il ne se révèle pas dans l'histoire par des effets visibles de puissance, mais se fait chaque fois désirer et attendre. Ce Dieu est toujours en avant, se révèle dans l'avenir à qui veut inventer l'histoire avec lui en Jésus, il est en passion et en travail dans l'histoire où il ne se donne pas en spectacle pour être vu, mais se révèle à la foi pour être cru et aimé. Le Dieu de Jésus se découvre dans la fragilité et l'humilité à qui le cherche, il s'adresse à la foi, réclame confiance du fait de son inévidence et de l'avenir dans lequel il engage. En Jésus, Dieu s'est dépouillé de l'attribut d'évidence pour révéler sa transcendance et sa subjectivité. Ce Dieu, pense Moingt, refuse de se laisser assimiler aux phénomènes du monde et est un sujet qui se fait approcher par une démarche de personne à personne. En Jésus, Dieu est passé de l'évidence à la foi en lui, c'est lui qui nous appelle, mais, de notre côté, il nous revient de choisir d'aller à lui. La foi dans la parole de Dieu est la seule voie possible pour entendre son silence, elle est l'ouverture du langage à la question de Dieu.

La révélation de Dieu sur la croix consiste dans le fait qu'il n'arrête pas de se montrer quand il se fait absent et garde silence : il indique qu'il est toujours ailleurs, doit se faire chercher désirer et attendre, il intervient dans l'histoire factuelle en s'abstenant d'agir sur l'événement, mais agit par les hommes dans notre histoire, il apparaît sous le mode de disparaître, d'échapper à nos prises (voir Jn 20, 28) et à notre vue. Sur la croix Dieu ne se révèle pas dans un discours, mais dans un acte et cette révélation dans la mort du Christ est, pour Moingt, une sorte de mort pour Dieu. Ce qui veut dire qu'« avec le Christ, Dieu disparaît de la scène de l'histoire, il se cache au plus profond de l'humanité. Désormais il ne parlera plus du haut du ciel dans le bruit du tonnerre ; c'est au-dedans des cœurs qu'il réapparait comme une force toujours neuve, source de vérité et de vie, voix intérieure qui nous provoque et nous sollicite… »[300]. Que Dieu se révèle dans la mort du Christ, cela ne manque pas de

[299] J. MOINGT, *L'écho du silence*, p. 349.
[300] J. MOINGT, *La révélation de Dieu dans la mort du Christ*, p. 11.

sens. Moingt poursuit son analyse et indique qu'en Jésus qui meurt sur la croix, Dieu même est en kénose, il donne part à ce qu'il est à travers son Fils qui accepte de perdre sa vie pour ses frères.

Le mystère de Dieu est dans cet acte de se livrer aux hommes éternellement. La mort du Fils est le lieu et le signe de la révélation de Dieu qui se donne et se dévoile comme se dépouille le grain tombé en terre avant de donner du fruit. Dieu ne s'épargne pas lui-même en livrant son Fils, il se dépouille de ses attributs de puissance et se livre à nous en même temps qu'il nous livre son Fils. C'est dans ce sens que sur le calvaire il a choisi de ne pas intervenir, de se taire et de se cacher, il s'y « montre bien tel que Jésus l'avait représenté dans sa condition d'esclave, dans la kénose de son existence historique : doux, humble et pauvre (Mt 11,29) »[301]. Le Dieu de Jésus se montre sous une figure non attendue, inconnue jusque-là et qui invite à croire en lui d'une manière nouvelle, car il n'est pas ce que nous croyons spontanément, c'est-à-dire que sur la croix de Jésus, il détruit l'image avantageuse que nous avions de lui en renonçant aux prérogatives glorieuses que nous lui collions, il n'est pas ce Dieu riche et puissant, vindicatif et prêt à s'imposer partout.

Ce qui se passe dans le Christ sur la croix est la manifestation de ce qui se passe en Dieu. Moingt a largement développé la notion de la kénose qui se produit dans le Fils et simultanément dans le Père. À la kénose, en tant qu'elle n'est pas indépendante du plan global du salut, est lié tout le devenir qu'on observe dans le Fils en même temps qu'en Dieu, en ce Dieu qui est amour (1 Jn 4, 8). La christologie que prône Moingt n'hésite pas à affirmer que l'incarnation introduit une nouveauté dans la relation du Père au Fils en ce sens que, « telle que le Père 'compatit', à ce que devient le Fils, il s'ensuit qu'une kénose semblable se passe en Dieu, qui entre lui aussi dans le devenir, devenir d'humilité ; il cache sa gloire, d'impuissance : il se lie à nous, de patience : il supporte de nous, de pauvreté : il se défait de son Fils pour nous, il distribue de son Esprit »[302]. C'est dans le devenir qui affecte Dieu non seulement dans l'extériorité de son agir historique, mais dans son être même, qu'il est sorti de soi pour entrer en communion avec sa créature.

Puisqu'il est amour, Dieu vit en kénose et tout tourné vers le dehors, dans une existence qui est l'acte infini de donner aux autres ; il se révèle dans la mort de son Fils en faiblesse. Moingt a élaboré une christologie qui, loin d'être seulement une radicalisation de la christologie d'en-bas, a voulu aller jusqu'au bout en se situant au regard des affirmations nécessaires de la christologie d'en-haut. Son choix est de faire *le récit de l'histoire* qui est

[301] J. MOINGT, *La révélation de Dieu dans la mort du Christ*, p. 13.
[302] J. MOINGT, *La révélation de Dieu dans la mort du Christ*, p. 15.

éminemment théologique et christologique. Il a montré comment ce projet christologique était en même temps trinitaire. Ceci était à découvrir à travers une interprétation renouvelée de l'incarnation en solidarité avec une interprétation de la vie trinitaire transcendant la dichotomie entre Trinité immanente et Trinité économique[303].

Puisqu'il envisageait de faire jouer sur le même registre historique l'unicité de l'existence du Verbe et le devenir de son identité filiale il lui a fallu montrer que tout cela intéressait le Père lui-même et la vie éternelle de Dieu. L'immutabilité de Dieu n'empêchait pas d'attribuer à celui-ci l'idée de devenir pour deux motifs. C'est au nom de la surabondance de la vie divine comme de la toute-puissance de sa liberté et au nom de son engagement irréversible dans l'histoire des hommes dont il devient le partenaire que l'on peut attribuer le devenir à Dieu. Toute l'économie du salut visait cette proximité de Dieu, le rapprochement entre Dieu et les hommes par son entrée dans notre histoire par pure générosité d'amour ou par l'entrée de notre histoire dans la vie divine.

Moingt soutient que la manifestation de Dieu appartient à son être, celle-ci permet de voir dans l'acte de la résurrection la révélation de la génération éternelle. Plutôt que de nier les deux générations du Christ dont parlent la tradition, Moingt invite, à la différence de Moltmann, à penser leur rapport dans l'unité. Il reprend une des intentions de K. Rahner préoccupé par le rejet de toute compréhension mythique de l'incarnation. À partir d'une réévaluation du concept de personne, une nouvelle image de Dieu lui-même nous est révélée et proposée. Le Dieu de Jésus est un Dieu en trois personnes dont les relations internes sont inséparables des relations que ces personnes assument librement avec les personnes humaines : lien entre Trinité immanente et Trinité économique.

Moingt nous a indiqué un nouveau chemin pour dire l'identité du Christ. Il identifie deux paradigmes pour cette diction : le devenir et l'avenir. Concernant le devenir, il part du fait que tout sujet humain, vivant dans l'histoire, devient lui-même. Ce qui est dit de tout homme concerne aussi Jésus dans son identité de Fils. Ce devenir n'est pas à comprendre au détriment d'une origine qui ne peut être limitée. Le Christ est solidaire du devenir même de Dieu engagé dans l'histoire. Quant à l'avenir de Jésus, Moingt affirme que toute existence est tournée vers le futur. Le devenir de Jésus l'est également dans la mesure où Jésus trouve son achèvement en même temps que sa manifestation dernière par l'acte final de son existence : sa passion, sa mort et sa résurrection.

[303] Le souci d'identifier la Trinité immanente et la Trinité économique remonte déjà à Karl Rahner.

C'est de cette fin, c'est-à-dire de l'événement pascal qu'a rejailli la lumière sur tout l'itinéraire de Jésus, que l'on a pu sonder également son origine. De même que l'humanité attend son salut du futur, c'est dans le Christ appelé à revenir que se trouve ainsi l'avenir de Dieu. Moingt envisage l'identité de Jésus selon la dynamique de l'avenir. Il s'agit d'une perspective nouvelle qui pose aussi en des termes nouveaux et sans la mettre en cause la question de l'origine que le titre général de l'ouvrage évoque : Jésus est bien cet homme qui venait de Dieu. L'événement de la croix est vu comme « le retour à l'origine ou plutôt la réduplication du commencement, et la cohérence de ces deux extrêmes les éclaire mutuellement »[304]. C'est seulement à partir de l'événement pascal que le concept d'incarnation dévoile toute sa signification : il consiste en un désir de Dieu de s'unir définitivement à l'histoire. Qui est cet homme Jésus de Nazareth en qui et par qui Dieu a choisi de se rendre présent au monde ? Pour répondre à cette question, il ne suffit pas d'aller à l'Évangile comme à un livre d'histoire dans son acception moderne, mais de le considérer comme un récit qui nous raconte le passage de Jésus dans notre histoire.

Dans une conférence intitulée *L'Homme qui venait de Dieu*, et donnée en 1997 dans la Paroisse Saint Germain l'Auxerrois de Châtenay-Malabry, Moingt parle du Christ comme d'un homme qui est mis en scène, un homme qui s'appelait Jésus de Nazareth dont on connaissait, du moins de son temps, le père, la mère, les frères et les sœurs. Un homme qui professait la religion de son peuple mais avec des écarts significatifs qui devaient le conduire à un destin tragique. Il continue en disant de lui qu'il est un homme inclassable, selon le témoignage bien connu d'Albert Schweitzer, qui cherchait à classer Jésus dans l'une ou l'autre des figures religieuses de son temps : prophète, rabbi, homme de religion. Il concluait en disant qu'on ne pouvait le classer dans aucune de ces catégories et que Jésus demeure pour nous une énigme.

Un parcours historique à travers les Évangiles ne le dément pas. Jésus est un homme inclassable. Un prophète ? Mais il ne recevait pas la Parole de Dieu du dehors, elle sortait de lui-même et il n'avait pas besoin de dire « Parole de Dieu ». Un docteur ? Oui, mais il ne commentait pas la Loi ni les Écritures, sauf dans quelques circonstances et il ne suivait pas ni ne répétait la Tradition des Pères, comme le faisaient tous les bons rabbis. Un thaumaturge ? Oui, mais qui ne cherchait pas à soulever les foules. Son souci était plutôt de consoler les gens et de libérer les esprits. Un homme de religion qui pratiquait donc la religion de son peuple mais qui en déplaçait les repères et en brouillait les pistes.

[304] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 590.

Par rapport aux religions considérées comme des chemins vers Dieu, Moingt parle de Jésus comme d'un homme qui brouillait ces chemins-là et les gens étaient inquiets. Il se faisait passer pour le vrai révélateur de Dieu, de qui il fallait apprendre à connaître Dieu comme si auparavant on ne le connaissait pas et comme si les Écritures ne suffisaient pas à le faire connaître (Dieu). Jésus se présentait chargé d'une mission, celle de faire advenir le Règne de Dieu, autour de lui. Mais le Règne qu'il annonçait était, toujours selon Moingt, étrange, puisqu'il y invitait les pécheurs, les pécheresses et les païens. Il paraissait conduit par l'Esprit de Dieu, mais d'autres se demandaient si ce n'était pas plutôt par l'Esprit du mal qu'il agissait. Et finalement il a été condamné comme blasphémateur. Pourquoi cette accusation de blasphème ? On a senti que peu à peu Jésus effaçait toutes les autres médiations pour être, seul, intermédiaire entre les hommes et Dieu.

Quiconque voulait faire la volonté de Dieu devait la chercher comme si elle n'était pas écrite car, désormais, c'était uniquement par lui que devait passer la foi en Dieu. Il ne s'interposait pas entre Dieu et les hommes, mais il faisait passer les hommes par lui pour accéder à Dieu ; aussi a-t-on compris qu'il voulait se mettre à la place du Temple, le détruire peut-être, et il a été condamné comme blasphémateur pour ce motif. La condamnation de Jésus comme blasphémateur tenait essentiellement à son rapport à Dieu. Bien que Jésus ne se substituait pas à Dieu, il a été reconnu comme propre et unique Fils de Dieu non en tant qu'un Dieu descendu du ciel, mais en le considérant, selon ce que raconte les évangiles, comme « un homme devenu Fils de Dieu parce que Dieu l'appelait à coexister avec lui en relation de Fils à Père, et, finalement, comme un homme qui venait de Dieu en ce sens que Dieu l'appelait de toute éternité par son Verbe à prendre en lui dès sa naissance son identité de Fils »[305].

Prise dans son historicité, l'incarnation ne parle pas de Jésus comme d'une personne divine qui descend du ciel, mais bien d'un homme naissant qui est le propre Fils de Dieu. Cet homme, dit Moingt, existe de l'existence que Dieu lui a destinée éternellement, il s'agit de l'existence du Verbe prédestiné à construire, dans le temps, la demeure de Dieu parmi les hommes. Par le Verbe, Jésus subsiste éternellement en Dieu comme Avenir de Dieu pour les hommes. Telle est l'identité de l'homme Jésus, le Messie et le Fils de Dieu, de ce Dieu Père qui est éternellement en acte de donner l'existence à son Fils en se traçant un avenir dans l'histoire. Voilà pourquoi Jésus est apparu en ce monde comme fruit du dessein éternel de Dieu de sauver et de se rapprocher des hommes.

[305] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 699.

Bien qu'elle aboutisse à la confession de Jésus comme le Fils éternel de Dieu, la christologie de Moingt n'arrête pas de donner l'impression de la radicalisation d'une certaine christologie au détriment d'une autre. Ce qu'il y a c'est que Moingt s'était donné une perspective précise : faire de la christologie comme histoire, c'est-à-dire comme relecture théologique de l'histoire de Jésus. Ce choix a été essentiellement d'ordre méthodologique, il lui fallait, tout au long de ses analyses, garder une certaine distance vis-à-vis de la christologie à structure conceptuelle et des définitions dogmatiques pour y revenir enfin comme à une instance de contrôle des résultats obtenus. C'est bien dans ce sens qu'il convient de lire le parcours de Moingt qui dit : « nous reconnaissons cependant le rôle régulateur de la définition ; c'est pourquoi, ayant entrepris à notre tour de faire 'une christologie comme histoire', nous en soumettons le résultat au contrôle du dogme »[306]. Ce qui ne rend pas moins perspicace sa démarche ni moins original son aboutissement.

[306] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 684, note 1.

Chapitre 4. Intérêt et limites de la christologie de Moingt

Après avoir parlé de l'itinéraire théologique de Moingt, de son positionnement par rapport à la christologie traditionnelle et de la résurrection comme fondement de la christologie, nous souhaitons, dans ce chapitre, voir ce que nous pouvons retenir de cette œuvre christologique dans laquelle l'auteur a insisté sur le retour à l'Écriture. Cette christologie qui fait une interprétation théologique de l'histoire de Jésus n'arrête ni de séduire ni de susciter quelques interrogations ; c'est ce que nous allons analyser. En effet l'œuvre de Moingt est le fruit d'un long mûrissement où il discerne deux étapes : la première est une présentation qu'il fait de l'histoire, une recherche qui s'inscrit à l'intérieur du Traité du Verbe incarné, la seconde est une christologie élaborée à partir de l'Écriture et qui est marquée par la déconstruction-reconstruction.

S'étant laissé atteindre par le doute, Moingt a éprouvé en lui-même l'acuité des questions que la pensée moderne n'a cessé d'adresser à la foi chrétienne. Bref, il avait besoin de régler des comptes avec lui-même en déconstruisant son propre discours théologique, à partir du moment où on a dit que Jésus était d'abord un homme. Sa démarche christologique ascendante est partie non du Verbe présupposé en Dieu, mais de Jésus de l'histoire, du concret d'un homme pour vérifier à partir de là qu'il était légitime d'en faire le Verbe de Dieu. En partant de l'histoire de Jésus, il fallait dire comment Jésus était devenu le Fils de Dieu. Autrement dit, ce qu'a fait Moingt, non sans difficulté, a consisté à retrouver la même foi, celle qu'a enseignée l'Église vingt siècles durant, mais dans un autre discours. Nous retenons que son désir de reconstruire une christologie narrative à partir des évangiles a abouti à la publication de *L'homme qui venait de Dieu*, mais que les apories apparues dans cet ouvrage l'ont conduit à écrire *Dieu qui vient à l'homme*[307].

Marqué par la problématique de la modernité, qu'abrite son propre questionnement, Moingt a fait, ce que lui-même appelle, un travail de purification évangélique des « scories » de la religion et du « bien-connu » de Dieu qu'elle véhicule. Plus que le texte révélé et l'histoire qui le transmet, notre auteur fait du questionnement moderne le point de départ, à partir duquel il a interrogé l'Écriture et la Tradition, et revisité l'essentiel du donné de la foi.

[307] Voici ce que Moingt écrit à ce propos : « à la fin, j'avais fait un épilogue où j'essayais de comparer les résultats auxquels j'étais arrivé avec les définitions accréditées du dogme. Ça coïncidait plus ou moins bien. Je n'étais pas tout à fait satisfait du résultat. À vrai dire, je me suis relu récemment, et j'ai trouvé que ça n'était pas si mal… J'éprouvais en tout cas le besoin de revenir sur cet *imparfait*, et d'en rendre compte. C'est pourquoi je m'étais remis au travail. Ce dont je commençais à me rendre compte, c'était qu'il fallait changer de discours ; c'est-à-dire que l'affirmation que 'le Verbe s'est fait chair' ne relève pas d'un Traité de christologie mais relève d'une réflexion trinitaire » ; J. MOINGT, *L'advenir de Dieu dans le temps*. Session du 19 au 21 mai 2006, Marsanne (France), éd. Centre spirituel « Les collines de Fresneau », 2006, p. 5-6.

Dans ce chapitre nous allons, à partir de l'articulation de cette œuvre, relever ce qui fait qu'on s'y intéresse aujourd'hui, mais aussi examiner les éventuelles limites ou lui poser quelques questions critiques. Il s'agit avant tout de dire ce qui fait la pertinence du projet christologique de Moingt et puis de montrer les limites de son approche.

4.1. La pertinence du projet christologique de Moingt

Dans cette section nous entendons insister sur ce que la christologie de Moingt apporte de nouveau. Nous verrons en quoi la démarche, de notre auteur, qui se veut une christologie enracinée dans la réalité conduit à regarder autrement la relation de Jésus à Dieu. En effet, pour Moingt, ce n'est pas le mystère de Jésus qui intéresse en tant que tel, mais sa relation à Dieu, afin d'acquérir quelque connaissance de Dieu à partir de Jésus.

4.1.1. Une christologie ancrée dans la réalité

L'intérêt que porte le livre de Moingt se traduit par le souci de la naissance d'une nouvelle théologie appelée à investir tout le champ du visible, car la théologie ne doit pas être limitée à l'exploration des mystères de Dieu et du surnaturel en négligeant la réalité mondaine où se construit l'histoire des hommes. En effet, dans les premières pages de *L'homme qui venait de Dieu*, Moingt se demandait si le bruit de la rumeur de Christ[308] qui se répandait autour de Jésus et plus tard sur les pas des apôtres, retentissait encore aux oreilles de nos contemporains pour les éveiller à la foi en lui. Il s'agit, pour notre auteur, de faire une théologie capable de s'ouvrir aux pleines dimensions de sa vocation, à savoir : assister les hommes dans tous les combats qui engagent la dignité et la destinée humaines. La théologie trouvera l'espérance qui lui redonnera de l'élan pour un tel combat dans l'enracinement du croire chrétien au plus profond du croire humain.

Le théologien a le devoir de rendre aux hommes l'espérance dans les destinées de l'humanité, espérance impliquée par l'acte de croire les uns dans les autres. Cela suppose, dit Moingt, que l'intérêt du théologien « se porte sur l'acte de croire au Christ, et en Dieu dans le Christ, plus que sur les objets de la croyance et qu'il s'intéresse, en même temps, à tout ce sur

[308] D'après Moingt, la personne de Jésus n'étant pas accessible à la connaissance historique, le nom de Jésus nous est parvenu à travers une rumeur de Christ, « c'est-à-dire que, déjà, son nom porte une qualification qui dit l'intérêt qu'on lui porte. Et on va à la personne de Jésus à travers cet intérêt » ; J. MOINGT, *Jésus : l'homme qui venait de Dieu. Notes de séances*, s.l., éd. La Magnanerie, 1995, p. 2.

quoi se porte le croire naturel aux hommes »[309]. Il s'agit pour la foi de rendre raison de l'aventure humaine. Autrement dit, le travail du théologien consiste à rendre la foi chrétienne pensable même à ceux-là qui ne la partagent pas, leur dire que Dieu croit en l'homme pour que l'homme apprenne à croire en lui-même. Comment y parvenir autrement qu'en optant de repenser la théologie ?

Si Karl Marx s'était flatté d'avoir remis sur pieds la philosophie que l'idéalisme faisait marcher sur la tête, Moingt se réjouit du fait que la théologie, qui « marchait sur sa tête depuis le temps de Nicée où elle reposait sur le concept de la génération éternelle du Verbe… »[310], a été remise sur ses pieds par la christologie du vingtième siècle qui lui a donné pour fondement l'historicité de Jésus. À travers ces variations, c'est la mise en cause de la vérité de la connaissance théologique et du discours de foi qu'elle élabore. Pour autant que cela puisse avoir des répercussions sur la foi personnelle, Moingt, dans *L'homme qui venait de Dieu*, a voulu raconter son itinéraire de croyant.

Au-delà de Nicée et de Chalcédoine, c'est un retour au Jésus des évangiles qui doit être recherché. Dans le même sens que d'autres théologiens comme Rahner, Schoonenberg, Schillebeeckx, Kasper, Pannenberg, Moltmann, Sesboüé, Moingt estime que les traités classiques *De Verbo Incarnato* sont devenus inintelligibles au croyant d'aujourd'hui dans la mesure où ils transforment la narrativité évangélique en un dogme métaphysique. Il faut donc inverser le schéma descendant de l'éternité du Fils de Dieu à son incarnation et partir de l'événement pascal de la mort et de la résurrection de Jésus, car c'est cet événement qui révèle, dans cet homme, le dessein éternel de l'amour du Père. Ici, le temps et l'éternité, la Trinité immanente et la Trinité économique, se rejoignent dans la même dialectique de la communion trinitaire, en une histoire qui appartient à l'être même de Dieu. C'est dans ce sens que pour Moingt l'incarnation peut être appréhendée autrement, c'est-à-dire comme l'effectuation du projet subsistant de Dieu dans son être devenu homme. Quant à Jésus, il sera reconnu Fils de Dieu en tant que cet homme que le Verbe fait exister de son existence éternelle.

Notre auteur souhaite que toute christologie parte non pas d'en haut, du Dieu Trinité de qui tout découle, du Fils éternel qui se fait homme, mais des paroles et des actions du Jésus historique. Ce qui appartient à une époque, se justifie en fonction de cette époque et répond aux exigences intellectuelles du temps en question. Tels sont les concepts de « personne », de

[309] J. MOINGT, *Fin de la théologie ? Relecture d'un itinéraire*, dans *RTL*, 39/4 (2008), p. 474.
[310] J. MOINGT, *Fin de la théologie ? Relecture d'un itinéraire,* p. 472. En effet, Moingt estime, du fait de leur union et pour que la théologie assume la responsabilité d'un penser et d'un croire dignes de l'humain, que le croire chrétien doit être enraciné au plus profond du croire humain. La singularité de Jésus Christ dans son historicité libère des ornières du religieux.

« nature », d'« union hypostatique », incapables aujourd'hui de saisir et d'exprimer le sens de l'intervention de Dieu en Jésus-Christ. Nous retenons de Moingt le fait que les christologies contemporaines doivent non pas se construire sur le fondement des confessions de foi et les définitions conciliaires, mais tenter de fonder les confessions de foi sur l'histoire et le destin de Jésus et de montrer que Dieu s'est révélé dans cet homme.

Le souci caractéristique de l'œuvre de notre auteur est de raconter l'histoire de Jésus, en rapportant ses gestes, ses paroles, ses attitudes, pour montrer qu'il est le Messie et le Fils de Dieu. C'est en ce sens qu'il parle de christologie narrative, une christologie qui cherche à garder et à actualiser un souvenir concret : celui de l'homme de Nazareth, selon ce qu'en dit le récit évangélique. Du point de vue méthodologique, la christologie de Moingt est narrative en ce qu'elle remonte de l'attente du retour jusqu'à la préexistence, en passant par la résurrection, la passion, la vie publique, le baptême et la naissance de Jésus.

Les actions et les attitudes de Jésus sont plus que des faits édifiants, elles sont des actions révélatrices de Dieu même. Pour notre auteur, Jésus n'est pas venu s'annoncer lui-même, mais s'est toujours compris comme le Fils, comme l'Envoyé. Envoyé, il révèle le Père sous un jour nouveau le faisant passer à l'autre bout de l'histoire : Dieu n'est plus connu, mais il est à connaître, à venir ; et c'est en refusant de s'enchaîner au passé, mais en faisant confiance à Jésus que Dieu peut être connu. Jésus a été choisi pour être le révélateur et l'instaurateur de cette nouvelle relation de Dieu aux hommes, voilà ce qui retourne l'attention sur lui-même et vient poser proprement le problème de son identité.

À travers sa christologie, Moingt s'est efforcé de mettre en relief le chemin concret qui a conduit Jésus à la croix. Il voit en la mort de Jésus l'issue logique d'un risque pris par le prophète du Royaume dans son opposition aux pouvoirs en place et non un sacrifice exemplaire que Dieu a exigé de Jésus afin de réparer pour le péché de l'humanité. Ce sur quoi notre auteur a porté l'attention, ce n'est pas l'aspect ontique et statique de la constitution de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, mais les dimensions de l'existence humaine et historique de Jésus de Nazareth qui a été reconnu comme Christ et Fils de Dieu. En Jésus de Nazareth il lit un cheminement : il note en lui un progrès même dans la connaissance de la volonté du Père, une prise de conscience progressive de sa mission et de son identité. Ce Jésus est en tout, à l'exception du péché, semblable à nous (He 4,15).

Toute christologie, dans la perspective de Moingt, doit avoir pour fondement la résurrection. En effet, la résurrection de Jésus, comme il n'arrête de le dire, est la source et le principe organisateur de la christologie. Moingt, ainsi que d'autres théologiens ont redécouvert la place centrale qui revient à la résurrection de Jésus en christologie. C'est de

cette expérience unique de révélation de la part de Dieu qu'est née la foi en Jésus, Messie et Seigneur. Les disciples, à qui le Ressuscité s'est montré, ont eu la certitude que Jésus n'est pas resté captif de la mort, qu'il en est vainqueur et qu'il continue d'être présent aux siens. La résurrection est présentée dans le Nouveau Testament comme la norme et le contenu de la foi chrétienne. À la lumière de la résurrection, point de départ de toute confession de foi christologique et matrice des christologies du Nouveau Testament, c'est bien l'histoire concrète d'une personne, Jésus de Nazareth, qui est transmise dans une variété de récits et non pas un mythe intemporel qui est cru et raconté.

Moingt souligne que la résurrection de Jésus est à comprendre comme un événement eschatologique, qui marque déjà notre histoire. La réalité de la résurrection, tout en s'inscrivant dans le prolongement des événements de salut de la première alliance (accomplissement, selon les Écritures), est celle d'un événement nouveau et unique qui ouvre l'existence de Jésus et, par lui, le mouvement de l'histoire, sur l'accomplissement définitif du dessein salvifique de Dieu. Cet événement, en tant qu'anticipation de la fin de l'histoire ou de l'achèvement eschatologique, éclaire ce qui était voilé dans la vie et la mort de Jésus, permet de saisir la signification de ses gestes et de ses paroles et jette de la lumière sur toute l'histoire dont elle révèle le sens et l'orientation. C'est de cette nouvelle intelligence de la résurrection de Jésus que dépend la connaissance même de Dieu.

4.1.1.1. La christologie comme lieu du discours théologique

Notre auteur insiste aussi sur le fait de ne pas séparer la question christologique de la question théologique[311]. La question de Jésus portant sur son identité : « pour vous qui suis-je ? », ne concerne pas seulement son identité à lui, mais aussi celle de Dieu. Le discours sur Dieu se fera à partir de Jésus Christ, ce qui veut dire qu'il revient à la christologie de prendre en charge la question théologique. Si la théologie classique semblait être déchargée de la question de Dieu en élaborant son discours sur Dieu sans se mettre à l'écoute des paroles et des actions de Jésus, aujourd'hui les choses ont changé. Il s'agit de parler du Dieu des chrétiens, celui qui s'est révélé en Jésus Christ dans l'Esprit Saint. La christologie est devenue le lieu par excellence où doit s'élaborer le discours sur Dieu, car en Jésus se révèle le Dieu différent. Ce Dieu est différent de celui des religions, il n'est pas l'être impassible, tout-

[311] Pour Moingt, le problème de la connaissance de Dieu et du salut devient celui de la reconnaissance de Jésus et le chemin qui conduit vers Dieu devient celui pris par Jésus substituant la charité à la multiplicité des préceptes. Au regard de l'amour, nous dit la parabole du jugement dernier (Mt 25), l'autre est l'égal de Dieu, le lieu de l'altérité absolue, l'image du Tout-Autre. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 480-496.

puissant, solitaire et jaloux de sa gloire, il est le Père aimant de Jésus et en lui de toute l'humanité. C'est dans l'agir de Jésus, dans sa mort et sa résurrection qu'est montré et est révélé le vrai visage de Dieu. Il s'agit d'un Dieu différent de celui du théisme et du strict monothéisme, car il est le Dieu Trinité qui est à l'œuvre et qui se révèle en Jésus.

L'objet unique de *L'homme qui venait de Dieu* est Dieu ; la préoccupation de notre auteur y a été celle d'« étudier comment l'homme de notre modernité incroyante pouvait recevoir de l'histoire de Jésus la révélation de Dieu »[312]. Il s'agit de Dieu tel qu'il se révèle en Jésus Christ et se raconte dans le récit des Évangiles. Il se dévoile non pas comme un Dieu en soi et pour soi, dit Moingt, mais comme un Dieu dont « l'en-soi et pour soi » est d'être « pour nous »[313], et comme une disposition éternelle et essentielle de son être. Puisque l'humanité de Dieu appartient à son être, le Dieu de Jésus se révèle dans son historicité comme celui qui devient, qui a une propension au temps et une inclination à la créature. Ce Dieu, comme Moingt le montre dans son second ouvrage, *Dieu qui vient à l'homme*, vient à l'homme en faisant histoire en son Verbe immanent au temps et à la création. Dans cet acte de venir à nous Dieu est Trinité, telle est la nouveauté de l'Évangile qui nous dit que « la révélation est l'attribut du Dieu-pour-nous, sa relation permanente à l'autre »[314]. En Jésus Dieu prend une nouvelle identité, voilà pourquoi Moingt invite à abandonner le bien-connu de Dieu, à regarder la croix du Christ comme lieu de sa manifestation.

Notre auteur rend sensible au fait qu'on ne peut parler de Dieu sans se confronter au deuil de Dieu dans la pensée contemporaine. Il a développé cette dimension dans le premier tome du second ouvrage dont l'intuition consistait à superposer cette mort de Dieu à celle du Christ sur la croix. Dès le moment de ses premiers contacts avec la pensée de la mort de Dieu avait surgi en Moingt « l'intuition que ce temps de la mort culturelle de Dieu, le nôtre, devait être compris en réalité comme le temps de sa naissance parmi les hommes, pour eux et en eux, puisque Dieu s'était révélé dans la mort de son Fils et s'était à jamais lié par elle à l'éphémère du monde »[315].

Pour notre auteur, cette intuition est à comprendre en ce sens que Dieu triomphera de la mort pourvu que les chrétiens, dès maintenant, s'associent à la passion du Christ et acceptent que Dieu puisse se retirer des signes de puissance dont les esprits mondains aimeraient se prévaloir. La révélation de Dieu qui vient des Écritures et de la prédication de l'Église, mue par l'Esprit Saint se poursuit jusqu'à l'ultime instant, c'est-à-dire lorsque Dieu,

---

[312] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. I., p. 12.
[313] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 589.
[314] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II/2., p. 1173.
[315] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II/2., p. 1170.

qui nous vient aussi du futur, de l'avènement du Christ dans sa gloire, se fera voir face à face. La venue de Dieu au cœur de l'humanité est destinée à s'achever à la fin de l'histoire, à l'instant où le Christ, lui en qui Dieu a voulu rassembler toutes choses, lui remettra sa royauté « afin que Dieu soit tout en tout », comme dit Paul.

Parler de la mort de Dieu, c'est faire un travail de purification du « bien-connu de Dieu ». Il s'agit de la purification de ce que le Dieu chrétien véhiculait encore du Dieu en soi et pour soi des religions et de la philosophie, étant donné que l'essence du Dieu de l'Évangile est de se communiquer librement et gratuitement à autre que soi. La mort du Dieu bien-connu est une occasion pour les chrétiens de s'interroger sur la nouveauté de Dieu tel qu'il s'est révélé en Jésus Christ. Il s'agit, pour la culture occidentale contemporaine, de retrouver la trace de Dieu, perdue depuis longtemps, non pas « sur le chemin de quelque méditation métaphysique, mais sur les pas de l'homme de Nazareth de qui elle avait appris dans sa jeunesse à connaître Dieu, celui de la Bible avant qu'il ne devienne celui des philosophes »[316].

Moingt fait comprendre que le Dieu qui a disparu n'est pas celui qui s'est incarné dans l'histoire de Jésus Christ mais un dieu tout autre des vieilles religions et de la philosophie. L'image de Dieu qui meurt est celle d'un Dieu tout-puissant, bouche-trou, dominateur, ayant un pouvoir absolu, un dieu interventionniste et justicier, celui en gloire qui trône au-dessus de l'univers. La question soulevée ici est bien celle de la toute-puissance de Dieu : quelle est cette toute-puissance quand Dieu se rend absent alors que ses enfants sont anéantis, alors que l'homme manipule la chair humaine au mépris de ce qu'elle représente ? Pour notre auteur, l'idée de Dieu qui doit mourir est celle qui ne porte pas la marque spécifique de la révélation reçue de Jésus Christ puisqu'elle relève du bien-connu de Dieu qui est un bien commun à la religion et à la philosophie. Pareil Dieu tout-puissant, maître des éléments du monde comme des événements de l'histoire ne peut être concilié avec le scandale des violences qui ont marqué nos siècles. Comment pouvons-nous concilier un évangile qui annonce la fin de toute exclusion et une religion, source d'identité et souvent d'exclusion ?

La découverte de Moingt consiste à tenir un nouveau langage sur Dieu. Jésus révèle le Père : « Dieu des hommes et du monde, Dieu pour nous et non en soi et pour soi, et aussi sur la révélation, émergence d'une présence au-dedans de l'humanité et non effraction de ses clôtures »[317]. Pendant que certains attendaient de Paul des discours de sagesse, et que d'autres souhaitaient des signes de puissance, il a répondu aux disciples de Corinthe qu'il n'avait d'autre langage que celui de la croix (voir 1 Co 2, 1 s.). Même si la toute-puissance de Dieu

[316] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. I., p. 12.
[317] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II/2., p. 1169.

n'a jamais été mise en cause, la croix de Jésus a toujours été annoncée comme centre de la révélation. À travers la croix, l'Évangile nous donne une nouvelle idée de Dieu, celle d'un Dieu souffrant dont l'amour s'étend à toute l'humanité. Le Dieu de Jésus est un Dieu non nécessaire, il accepte d'être ignoré, rejeté, nié. Jésus révèle l'amour inconditionné de Dieu le Père, c'est pourquoi il est mort comme seul Dieu peut mourir, c'est-à-dire en donnant la vie.

Le corps de Jésus, qui s'est donné à voir, a été un obstacle infranchissable à la vision commune de Dieu. Il a fallu la mort et la résurrection du Christ pour que transparaisse la présence qui habitait Jésus, pour que Dieu dévoile sa présence en cet individu Jésus. Sur la croix, quelque chose arrive à Dieu, il se révèle en petitesse et faiblesse en laissant aux hommes le choix de l'ignorer ; il s'y révèle en se donnant au cœur même de notre drame : la mort. Ce Dieu si proche et si intime de Jésus se révèle lui-même en révélant Jésus comme son fils, il est le Dieu d'un individu (Jésus), le Dieu solidaire, à travers Jésus, de tous les autres hommes. Tel est le Dieu souffrant dont l'amour s'étend à toute l'humanité et que Jésus révèle par sa vie et par ses gestes. D'après Moingt, ce qui est arrivé à Jésus est arrivé à Dieu même. La mort du Christ est l'événement révélateur qui permet de reconnaître la vérité de Dieu qui y est donnée à croire[318]. Jésus a révélé le Père sur la croix, mais aussi en parlant d'un lieu, la proximité du royaume et par les paraboles à travers lesquelles il a voulu faire bénéficier les autres de sa propre expérience de Dieu.

Pour notre auteur, Jésus dont le récit évangélique raconte le passage dans notre histoire, s'est présenté comme le vrai révélateur de Dieu et qu'il fallait apprendre de lui à connaître Dieu. Il s'est présenté aux hommes comme chargé de faire advenir le règne de Dieu effaçant toutes les autres médiations pour être, seul intermédiaire entre les hommes et Dieu. C'est par lui que devait passer la foi en Dieu, non pas en s'interposant entre Dieu et les hommes, mais en faisant passer les hommes par lui pour accéder à Dieu. Aussi a-t-on compris, lorsqu'il expulse les marchands du Temple, qu'il voulait se mettre à la place de celui-ci. Jésus qui prend la place de la Loi, libère en même temps du joug de la religion et « les coordonnées de l'identité de Dieu changent non moins sûrement, puisque Dieu définit son lien aux hommes par l'attribut de 'Sauveur'. Le chemin qui conduit vers lui n'est plus celui qui va de la terre au ciel en passant par le Temple, c'est le chemin que Jésus a pris pour aller aux vaincus de l'histoire »[319].

[318] Voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. I., p. 509.
[319] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 491.

4.1.1.2. La liberté de Dieu et la croix

Sur la croix du Christ, la révélation de Dieu est humble parce que non contraignante. La croix délivre l'homme de toutes les raisons nécessaires de croire en Dieu, un Dieu qui s'y révèle comme un Dieu d'amour, un Dieu qui se donne et qui est « pour nous ». Il s'agit d'un acte de gratuité de Dieu qui laisse à l'homme la liberté de croire ou de ne pas croire. Sur la croix, un nouveau visage de Dieu naît : Dieu ne vient pas accabler les hommes, leur réclamer des hommages, mais les conduire vers des chemins nouveaux d'humanité. D'où le sens de la croix de Jésus : « il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ». D'après Moingt, la croix ramène le chrétien à l'Évangile et à sa manière de penser Dieu d'une manière nouvelle, car Dieu nous demande d'entrer en relation avec lui en développant des relations de fraternité, de gratuité, d'amitié les uns avec les autres. Les actes de charité faits au prochain, suivant l'esprit du jugement dernier (Mt 25), c'est Dieu lui-même qui les reçoit comme lui étant destinés.

Notre relation à Dieu ne doit pas être conçue de manière utilitaire, c'est pourquoi l'homme moderne a besoin de désapprendre une certaine forme d'esprit religieux faite de soumission et de calcul, d'expression de besoins matériels et de craintes. De la croix émane la gratuité de l'appel de Dieu. C'est à partir de la gratuité de Dieu, d'un Dieu qui veut l'homme libre, qu'un dialogue peut se nouer en vérité et que l'homme peut se sentir interpellé comme une personne libre, responsable et majeure. Le Dieu Père, Fils et Esprit se révèle dans la passion et la mort de Jésus. En effet, il est un Dieu trinitaire qui n'est pas resté indifférent et absent à la mort de son Fils Jésus, mais s'est impliqué et s'est révélé dans cet événement. Sur la croix, le Père se manifeste par son refus d'intervenir avec puissance et par son silence.

En choisissant de ne pas sauver son Fils Jésus de la mort par une action spectaculaire, Dieu le Père détruit les représentations avantageuses que nous avons spontanément à son sujet et il manifeste sa liberté souveraine dans le respect total de la nôtre. La mort de Jésus n'a pas laissé Dieu indifférent, il s'en est trouvé affecté dans son être même : la croix n'est pas seulement une affaire entre les humains et Jésus, elle est un événement où Dieu le Père montre qu'il est un Dieu d'amour et d'un amour tout à fait libre et gratuit. Pour notre auteur, sur la croix du Christ s'opère la révélation du vrai Dieu[320]. Moingt a attiré notre attention sur la nouveauté de Dieu qui se révèle dans la passion et la mort de Jésus. La question de Dieu

[320] Moingt en parle dans *L'homme qui venait de Dieu*, p. 545-551, 580-621 ; J. MOINGT, *Montre-nous le Père. La question de Dieu en christologie*, dans *Recherches de science religieuse*, 65/2 (1977), p. 305-337. Des propos semblables sont tenus par Moltmann dans J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 181-224.

n'est plus séparable de l'événement Jésus, mais Jésus ne prend pas la place de Dieu, il est celui qui nous le montre (Jn 14,9). Dans ce sens Jésus doit être pensé dans la totalité de ses dimensions : historique, anthropologique et cosmique, pour permettre de s'ouvrir sur le mystère du Dieu trinitaire.

Entre la mort et la résurrection de Jésus, il n'y a pas de césure possible, les deux tiennent aux deux pôles du mystère pascal, le salut repose sur eux tous. C'est pour ne pas déformer le visage du Dieu de Jésus Christ que les christologies nouvelles réinterprètent tout un vocabulaire hérité d'une longue tradition théologique et liturgique, à savoir celui de sacrifice, d'expiation, de substitution, de satisfaction, de rédemption. La mort de Jésus étant survenue dans la continuité de sa vie comprise comme « pro-existence », n'est vraiment pas à considérer comme le sacrifice exigé de Dieu pour le salut de l'humanité, elle est principalement une conséquence de son engagement concret dans notre histoire pour établir le Royaume. Alors que Dieu a, en toute liberté, gardé silence sur la croix de son Fils, Jésus fait aussi librement de sa mort l'ultime témoignage de sa fidélité à Dieu et son amour pour les humains. Donner sa vie pour les autres est le gage suprême d'amour. La mort de Jésus s'inscrit dans cette dynamique du don qui le conduit à refuser d'entrer dans les idéologies messianiques des gens et des autorités religieuses de son temps.

Notre auteur s'est même avancé dans l'exploration de la conscience de Jésus, il a voulu savoir comment Jésus a compris sa propre mort en étudiant le dernier repas qu'il a partagé avec ses disciples. Ce repas est un repas rituel, prophétique où Jésus révèle le sens fécond de sa mort prochaine[321]. Il a étudié avec attention les motifs de la condamnation de Jésus présentés à son procès, où les autorités romaines, sous la pression des autorités religieuses juives condamnent Jésus à la crucifixion. Moingt ne dit pas que Jésus sauve par sa passion et sa mort, il ne laisse pas entendre que la souffrance a une valeur rédemptrice en elle-même. En Jésus, qui s'est fait librement solidaire de toute souffrance humaine et qui a voulu partager avec nous l'expérience de la trahison et de la mort elle-même, Dieu est venu habiter notre souffrance. La mort de Jésus est l'expression tangible de son amour, de son obéissance et du don total de lui-même. Aboutissement de toute la vie de Jésus, une vie donnée que Dieu approuve par la résurrection, la mort de Jésus est le passage vers Pâques, l'enfantement à la vie nouvelle (voir Jn 16, 21).

Mais, que la mort de Jésus prenne plus le sens du « pour-nous », la notion du sacrifice y est-elle totalement absente ? Moingt ne devrait-il pas reconnaître que la théologie du

[321] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 395-454.

sacrifice de la croix peut elle aussi être déduite d'une certaine interprétation des écrits néotestamentaires ? Jésus n'est-il pas dit l'Agneau de Dieu, la victime sans tache et l'unique grand prêtre ? Il suffit de regarder la lettre aux Hébreux, pour se rendre compte combien la théologie du sacrifice est bien présente dans le Nouveau Testament. Le langage de cette lettre permet d'affirmer que dans la mort de Jésus s'accomplit à la perfection l'accès à Dieu vers qui sont orientés tous les sacrifices. Remarquons qu'en Jésus l'idée de sacrifice est transformée dans la mesure où il ne s'agit plus de l'immolation d'une victime et de sang versé qui rendraient Dieu favorable, mais de l'offrande d'une vie donnée jusqu'au bout par amour. Le « dernier sacrifice », celui de Jésus, a décrit la métamorphose du Dieu de la vengeance en Dieu de la paix. Il révèle de façon croissante un Dieu toujours plus engagé du côté des victimes et de moins en moins lié à la violence. Il met un terme à tous les sacrifices injustes et imparfaits en transformant tout ce qui était acte de violence en don radical à lui-même[322].

Toutefois, même si nous ne pouvons éviter de parler de la mort de Jésus comme sacrifice, cette notion, souvent contestée pour ce qu'elle implique, doit être précisée pour montrer comment elle est transformée par Jésus dont la vie a été donnée par amour de Dieu et de l'humanité. Dans ce sens, les disciples du Christ sont préoccupés, dans l'expression de leur foi, non par la dimension réparatrice du sacrifice, mais par le fait qu'ils veulent rejoindre leurs frères et sœurs souffrants dans les combats pour la justice. Voilà comment ils pensent être en communion, à travers ceux qui souffrent, avec le Christ souffrant en eux ; ce qui donne au christianisme une vision de plus en plus éthique[323].

4.1.1.3. La dynamique de l'avenir : une nouvelle voie pour dire Jésus

Comment tirer profit des acquis de la christologie de Moingt ? La société actuelle a des exigences intellectuelles autres que celles du passé. Évoluant dans un monde marqué par l'esprit critique hérité de la modernité, par la recherche de l'existentiel de préférence au métaphysique, notre auteur tente de prendre en compte la modernité en espérant rejoindre de façon critique le Jésus de l'histoire comme Christ et Fils de Dieu. Il nous rend attentifs, par le chemin de la christologie narrative, à nos manières de parler de Jésus, de ses œuvres, de sa mort et de sa résurrection, afin que ressorte l'idée de Dieu qui est conforme au message de l'Évangile. Il s'agit de faire une christologie qui soit en mesure de répondre aux questions

[322] Voir R. SCHWAGER, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?*, trad. E. HAUESSLER et J.-L. SCHLEGEL, Paris, éd. Flammarion / Association Recherches Mimétiques (ARM), 2011, Préface de J. Niewiadomski, Postface de R. Girard, p. 10.
[323] Voir J. MOINGT, *Christologie et modernité*, dans R. DUCRET (dir.), *Christianisme et modernité. Colloque du Centre Thomas More* (Lyon 1987), Paris, éd. du Cerf, 1990, p. 186-187.

concrètes qui se posent à notre société. Moingt affirme que la théologie ne doit pas s'exprimer dans le seul registre du savoir, mais sera aussi un discours qui prend naissance et tire sa raison d'être et sa consistance de la confession de foi des communautés chrétiennes.

Cette conception de la foi de Moingt rejoint celle de Moltmann pour qui la foi vivante est là où des hommes et des femmes reconnaissent et confessent que Jésus est le Messie et le Seigneur. La christologie présuppose la confession de foi et la christopraxie, elle est un engagement concret à la suite de Jésus. Elle nécessite non seulement d'apprendre et de répéter les dogmes, mais de confesser que Jésus est Messie et Seigneur dans un agir inspiré de l'Évangile, de vivre concrètement à la suite de Jésus en allant vers les pauvres, les malades, ceux et celles considérés comme socialement inutiles et opprimés[324]. Ceux qui s'engagent à la suite du Christ reconnaissent et annoncent au présent que Jésus est actuellement vivant et qu'il les fait vivre de son Évangile dans le monde d'aujourd'hui. C'est de cette façon qu'ils tentent de répondre à la question, toujours actuelle, du Christ : « pour vous qui suis-je ? ».

Afin de rendre compte de l'identité du Christ par la voie de l'histoire, de dépasser la dichotomie classique entre l'en-haut divin et l'en-bas humain, Moingt a choisi de dire l'identité de Jésus à partir de la dynamique de l'avenir. Nous avons malheureusement constaté qu'au lieu de dépasser la dichotomie entre les deux christologies, celle-ci a été consacrée par la légitimation de la christologie d'en bas. Tout en y voyant une radicalisation de la christologie d'en bas, Sesboüé dit que la christologie de Moingt « sait aller jusqu'au bout d'elle-même et se situer clairement au regard des affirmations nécessaires de la christologie d'en haut »[325]. Il s'agit d'un projet tout autant christologique que trinitaire dont l'interprétation renouvelée de l'incarnation est solidaire d'une interprétation de la vie trinitaire. Ici Moingt a dépassé la dichotomie entre Trinité immanente et Trinité économique, c'est dans ce sens que, tout en insistant sur l'unique existence du Verbe, sur le devenir de l'identité filiale dans un accomplissement historique, il a aussi montré que tout cela intéressait le Père lui-même et la vie éternelle de Dieu.

À propos de l'incarnation, Moingt dit que celui qui tient l'incarnation pour vraie doit admettre que Dieu entre dans notre histoire ou que notre histoire est entrée en Dieu. Nous avons découvert dans ce récit théologique qui ne recule pas devant une réflexion spéculative que la manifestation de Dieu appartient à son être même. Par conséquent, la notion d'immutabilité divine « n'interdit pas d'attribuer à Dieu l'idée de devenir à la fois au nom de

[324] Voir, J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 73.
[325] B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe. Du nouveau en christologie*, dans *RSR*, 82/1 (1994), p. 98.

la surabondance de sa vie comme de la toute-puissance de sa liberté, et au nom de son engagement irréversible dans l'histoire des hommes dont il 'devient' par pure générosité d'amour, le partenaire »[326].

À la suite de la réévaluation du concept de personne, Moingt propose une image de Dieu en trois personnes liant par le fait même, à l'instar de Rahner, Trinité immanente et Trinité économique. Affirmer que la manifestation de Dieu appartient à son être conduit à voir dans l'acte de la résurrection la révélation de la génération éternelle. Pour lui, il ne s'agit pas de nier les deux générations du Christ, mais de penser leur rapport dans l'unité. Le souci de Moingt consiste à enraciner sa réponse à la question fondamentale de christologie dans la narrativité et de l'alimenter au récit biblique. Jésus est, selon lui, un homme devenu Fils de Dieu en vertu de la relation particulière qui le lie à ce Dieu.

Moingt récuse, faute de fondement suffisant dans les Écritures, le concept de préexistence éternelle du Verbe, qui a été mis en avant depuis Nicée. Il opte pour le concept de pro-existence (existence en avant) au commencement du temps, qu'il fonde sur sa lecture des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Ici, le terme pro-existence prend concrètement, comme nous l'avons déjà dit, un sens temporel[327]. Notre auteur distingue deux modes d'exister du Christ, en Dieu et dans l'histoire dans le but d'indiquer qu'il prend son origine en Dieu. Quand le récit de la naissance montre l'origine du Christ ouverte, d'un côté sur Dieu, de l'autre sur l'histoire, cela ne veut pas dire qu'il s'agit des deux origines différentes, mais d'une seule : Dieu donne origine au Christ à travers l'histoire.

Voilà pourquoi il dit qu'« avant l'incarnation, le Christ ne jouit pas dans l'histoire de l'actualité d'une existence anticipée de celle qu'il devait prendre dans le temps ; il existe 'en avant', et non par avance, en avant de Dieu, d'où il sort, et en avant de l'histoire, qu'il conduit à son accomplissement en lui-même ; il existe dans la dimension du futur, en tant qu'il est le Verbe que Dieu prédestine à devenir son Fils en devenant homme »[328]. Que le Christ existe au futur, cela n'empêche pas le Verbe, dit Moingt, d'être éternellement présent en Dieu de qui il tire l'élan qui fait qu'il existe comme la projection dans un autre de l'acte de présence de Dieu

---

[326] B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe*, p. 99.

[327] D'après Moingt, le Christ existe, avant de naître, en Dieu et dans l'histoire, mais différemment en l'un et en l'autre, c'est pourquoi il parle de la notion de proexistence plutôt que de celle de préexistence. Méfiant vis-à-vis du concept de préexistence du Christ, il y voit l'étirement de son existence historique en avant d'elle, en deçà de son commencement dans l'indéfini d'un passé antérieur, et la suppression de la limite du commencement inhérent à la naissance charnelle. Moingt dit « le corriger par celui de proexistence en ce sens que lorsqu'il s'incarne, le Verbe prend une existence actuelle qu'il n'avait pas encore dans l'histoire […]. La proexistence qui est le mode d'être du Verbe avant l'Incarnation, est encore le mode d'existence après l'Incarnation, mais avec des modalités particulières. Il continue d'exister 'en avant' comme le Verbe avant l'Incarnation : en avant de lui-même, à la rencontre de Dieu, et en avant de l'histoire qu'il porte jusqu'à Dieu » ; E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 540-541.

[328] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 675.

à soi-même. Notre auteur conçoit cette existence du Verbe comme ouverte à l'avenir que Dieu veut se donner en lui.

Pour dire l'identité du Christ, Moingt s'est servi de deux paradigmes : celui du devenir et celui de l'avenir. D'après lui, l'identité de Jésus doit être proposée selon la dynamique de ces deux termes : comme tout être humain, Jésus, dans son identité de Fils, devient lui-même et est tourné vers le futur. Le devenir de la personne de Jésus a trouvé son achèvement et sa manifestation dernière par l'acte final de son existence qu'est sa passion, sa mort et sa résurrection. C'est de cet acte final que la lumière a pu rejaillir sur tout l'itinéraire et a permis de sonder l'origine de celui dont Moingt dit qu'il est l'homme qui venait de Dieu. Ce devenir Fils du Christ est solidaire du devenir même de Dieu car le Christ qui doit revenir est l'avenir de Dieu. Même recourant à ces paradigmes, notre auteur ne veut pas remettre en cause la notion de l'origine que suggère le titre de l'ouvrage[329].

Dans la thèse énoncée, Moingt met en cause l'éternité et la préexistence du Fils[330]. D'après lui, le concept de préexistence du Christ, que la Tradition a affirmé par déduction, manifeste l'intention expresse de transgresser les bornes du récit évangélique. Voilà pourquoi il affirme que le changement du discours, par rapport aux écrits du Nouveau Testament, survient à la suite de l'inversion du sens des récits évangéliques produite par la notion de préexistence et non par l'insistance mise sur la filiation divine de Jésus, ni même sur sa divinité. Pour lui, que la notion de la filiation divine soit inspirée par quelques passages des écrits apostoliques ou qu'elle semble déduite des « récits de la naissance virginale, cette idée retourne le regard de la foi, de l'événement pascal, qui montre Jésus établi Fils de Dieu dans la gloire du Père, d'après l'enseignement de Paul, vers son apparition sur terre et, plus haut encore, vers son origine au commencement des temps »[331]. Ceci étant, comment notre auteur pense-t-il concrètement le Dieu dont parle Jésus ?

---

[329] D'après Moingt, « que Dieu disparaisse sur la croix au regard du monde, puisqu'il ne s'y manifeste pas en puissance comme le Dieu annoncé par Jésus, qu'il disparaisse au regard du croyant dans l'être même de Jésus, puisque celui-ci ressuscite en Vivant, en plénitude de vie divine, ce fait-là se montre cohérent avec l'histoire de la révélation depuis son commencement. L'événement de la Croix est à certains égards le retour à l'origine, ou plutôt la réduplication du commencement, et la cohérence de ces deux extrêmes les éclaire mutuellement. Nous tendons spontanément à donner au mot 'révélation' le sens d'un dévoilement en puissance de la présence de Dieu, oubliant que l'Ancien comme le Nouveau Testament renvoient à la fin des temps la manifestation de sa gloire, c'est-à-dire de ce qu'il est en lui-même et pour lui-même » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 590.

[330] Pour Moingt, le concept de préexistence n'affirme pas le Christ existant dans l'éternité de Dieu avant de s'incarner, en tant qu'il est le Fils engendré de sa substance, mais comme existant dans l'histoire avant de naître en tant qu'il est le Christ de Dieu. D'où le sens de cette citation : la notion de préexistence « ne dit pas qu'il disposait d'une existence éternelle avant de prendre une existence dans le temps, mais que celle-ci s'était anticipée dans l'histoire » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. p. 663.

[331] J. MOINGT, *La christologie de l'Église primitive. Le coût d'une médiation culturelle*, dans *Concilium*, 269 (1997), p. 77.

4.1.2. Le Dieu tout-autre de Jésus Christ

Le seul objet de la pensée de Moingt est Dieu, la révélation du Dieu-Trinité. Il s'agit de ce Dieu dont la présence se dit à l'intime du silence autant qu'à l'appel du visage d'autrui. Plutôt que de parler du Dieu nié dans l'inévidence de la foi ou des concepts dont celle-ci s'est habillée, notre auteur s'est intéressé au Dieu tout-autre dont le Christ est l'icône de son humanité. Il s'agit, dans le silence du Dieu absent, de frayer le chemin d'une théologie christologique de la révélation, une théologie à l'écoute de la manière dont Dieu s'est dit dans l'histoire et s'est livré dans les Évangiles. Pour éviter que la christologie soit en butte à la théologie comme pour les chrétiens qui ont continué à exprimer la divinité du Christ dans les termes du bien-connu de Dieu et ne plus reconnaître le vrai homme dans le Christ vrai Dieu, Moingt affirme que « la christologie est la véritable théo-logie, une fois qu'on accepte de reconnaître la nouveauté, la vérité du Dieu qui se révèle dans le Christ, quand son humanité est comprise comme l'auto-manifestation de l'humanité de Dieu, de celui qui s'est révélé depuis toujours comme le 'Dieu d'un homme' »[332].

Moingt voit en cela le seul vrai discours capable de nous dire Dieu tel qu'il s'est donné à connaître, et non tel que nous le pensons de manière idolâtre, en l'enserrant dans les catégories de notre esprit. Notre auteur montre que la christologie est différente de la divinisation métaphysique du Christ, celle qui part d'une vérité préconçue, indépendante de la révélation de Dieu dans l'histoire. Il ne s'agit pas, pour cette christologie, d'affirmer la divino-humanité de Jésus, croyant savoir déjà qui est Dieu et qui est l'homme à partir des concepts préalables, de pouvoir confesser l'homme-Dieu. Il ne s'agit pas non plus pour penser la Trinité à laquelle conduit la révélation du Père, du Fils et de l'Esprit de le faire en l'articulant au concept de Dieu hérité de la tradition philosophique : Dieu unique, impassible, immuable, éternel, sans compromission avec le monde créé. Car, pour Moingt, il ne revient pas à l'homme, même au nom d'un quelconque fondement révélé, de prescrire à Dieu ce qu'il a le droit d'être ou de ne pas être, de faire ou de ne pas faire, pour être vraiment Dieu. Celui qui a dit : « je suis qui je serai », ce Dieu-là échappe aux prescrits de la pensée humaine, il est le Dieu qui vient

[332] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 678-679.

4.1.2.1. Le Dieu qui vient dans l'événement Christ

La démarche de Moingt est une invitation à découvrir avec un regard neuf Dieu et l'homme tels que le Seigneur nous les révèle dans l'histoire de Jésus. D'après lui, c'est de la révélation du salut, qui se fait sur le terrain de l'histoire, que le théologien apprendra la signification du mot Dieu. Ce qui veut dire que Dieu qui se révèle en advenant lui-même dans le Christ, le fait sous le mode non d'un savoir à acquérir, mais d'une histoire qu'il convient d'« interpréter, et tout d'abord en la faisant nôtre. [Dieu] (…) vient à notre rencontre en faisant irruption dans l'événement du Christ ; cet événement, que Dieu fait surgir, raconte donc l'histoire de Dieu avec les hommes, qui est identiquement son être-pour-nous, l'acte de se livrer à nous, d'une extrémité du temps à l'autre, en ce nœud du temps qu'est le Christ »[333]. Pour notre auteur Dieu communique en se communiquant, en venant aux hommes. À travers l'événement du Christ qu'il fait surgir, Dieu vient à la rencontre des hommes. Son être demeurant inconnaissable tel qu'il est en soi et pour soi, nous le connaissons sous la forme du devenir qu'il se donne dans l'histoire par où il vient à nous.

Cette théologie qui se construit à partir de la révélation dans l'histoire, à distance de la théodicée et de l'anthropologie naturelles, est une christologie narrative et ascendante qui ne veut se penser qu'à partir de la révélation que Dieu fait de lui-même, comme Père, en son Fils Jésus et en leur commun Esprit. Le Christ est l'« image du Dieu invisible » (Jn 14, 9-11), le vrai révélateur du Père, celui en qui les hommes reconnaissent la vérité du Dieu qui s'est donné ainsi dans l'ouverture de l'existence du Christ, affirme notre auteur. Il s'agit d'« un Dieu qui est l'Amour même, puisqu'il est de tout temps livré à la passion de l'histoire, et qui peut se le permettre parce qu'il est la liberté même, la toute-puissance inégalable de s'inventer à chaque 'instant' de son existence, l'inépuisable 'instance' de la venue de l'Être à soi-même »[334]. Ce Dieu se communique à nous selon la logique gratuite de l'amour créateur et rédempteur. Son histoire avec les hommes a son nœud dans l'événement de Jésus dont l'existence ouverte est en elle-même le dévoilement de l'Être vrai de Dieu. Ceci veut dire que l'être-pour-nous de Jésus, sa pro-existence, a pour fondement l'être de Dieu, 'pour', 'avec' et 'en' la personne de Jésus, considéré comme le don de soi de Dieu à Jésus qui surabonde en Esprit.

[333] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme,* t. II/1., p. 11. Voir aussi J., MOINGT, *L'advenir de Dieu dans le temps*. Session du 19 au 21 mai 2006, Marsanne (France), éd. Centre spirituel « Les collines de Fresneau », 2006.
[334] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 678.

L'essentiel de la révélation trinitaire, Moingt le situe non dans l'ouverture de l'éternité céleste de Dieu, mais dans l'ouverture au cœur de l'histoire qui se ramasse et s'articule en Jésus. Pour parler de cette révélation on ne peut se tenir ni à l'écart du langage de l'être ni encore moins à l'écart de l'histoire où elle se fait et se donne à connaître. Accepter de connaître Dieu à travers cette histoire consiste à le laisser venir à nous et en nous par ses propres chemins. Au sujet de la Trinité, nous l'avons dit, notre auteur épouse l'idée de Rahner consistant à dire que la Trinité immanente est la Trinité économique et inversement. L'identification des deux « ne peut être que parce que l'histoire en laquelle Dieu se déploie est aussi histoire en Dieu, histoire de Dieu, histoire soustraite au temps du monde comprise comme l'intradéploiement de la pure temporalité de l'existence »[335]. La révélation trinitaire ne se fait pas au sens métaphysique, c'est-à-dire d'un dévoilement de l'être trinitaire de Dieu, mais dans la révélation que Dieu est Amour[336]. Toutefois Moingt précise que l'histoire que Dieu fait en se révélant n'est pas étrangère à son être, celle-ci a sa source dans cet élan qui fait que le Père se projette dans le Fils.

En parcourant les Écritures, dit notre auteur, nous découvrons un Dieu qui se dit dans la création, l'histoire des hommes et de son peuple ; se révèle comme Père en son Fils unique Jésus et nous donne part à son Esprit, Esprit qui est le don toujours nouveau et toujours recommencé, jusqu'à la consommation finale des noces de Dieu et de l'humanité. Moingt lit dans les Écritures la révélation et la présence d'un *Dieu qui vient à l'homme* et qui, dans son venir à l'homme se révèle tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire un Dieu-pour-nous et en-nous. Il dit que la Trinité qui se montre dans l'économie est la Trinité immanente et que la Trinité immanente est celle qui manifeste son être en venant à nous.

Notre auteur admet un Dieu qui ne change pas, non dans le sens que la philosophie donne au terme immuable, mais dans le sens où, éternellement, Dieu est celui dont l'en-soi et le pour-soi est d'être pour-nous, avec-nous et en-nous. Ce Dieu apparaît au monde dès qu'il y révèle sa gloire par l'acte créateur, « celle de devenir Père de la multitude humaine ; il nait à cette paternité dès qu'il livre son Fils au monde, mais il ne sera pleinement Père qu'à la fin des temps, lorsque sa paternité remplira tout l'espace de la créature humaine dont le Christ

---

[335] E. PARMENTIER et M., DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX^e siècle,* p. 541.

[336] M. Kehl se situe aussi dans la même logique. Parlant de la compréhension trinitaire de Dieu et de la création comme lieu d'où doit partir la théologie chrétienne de la création, il explique « qu'une liberté divine qui ouvre en elle-même un espace à ce qui est le plus contraire (à savoir Dieu et le monde) n'est possible qu'à cet amour qui en lui-même, et à partir de son essence même, ouvre depuis toujours déjà un espace à l'altérité entre Dieu comme 'Père' et Dieu comme 'Fils' - dans 'l'Esprit' de Dieu précisément qui les distingue et qui les unit » ; M. KEHL, *« Et Dieu vit que cela était bon ». Une théologie de la création*, trad. J. HOFFMANN, (coll. CFI, 264), Paris, éd. du Cerf, 2008, p. 340, Avec la collaboration de H.-D. MUTSCHLER et M. SIEVERNICH.

emplit son corps ecclésial… »[337]. Le Dieu qui vient dans l'événement Christ oriente vers la fin pour une rencontre face à face. Son Verbe vient au monde progressivement jusqu'à y prendre corps en la personne de Jésus.

4.1.2.2. Le déploiement d'une théologie de l'incarnation filiale

Moingt déploie une théologie de l'incarnation filiale dont relève sa théologie trinitaire. Il souligne la venue progressive du Verbe à la création et à l'histoire jusqu'à ce que celui-ci devienne Fils et personne en Jésus, en qui il voit l'être-autre du Père qui est son destin et sa mission. Il invite à ne pas penser l'incarnation en se représentant un Dieu tombé du ciel dans un homme privé du même coup d'individualité, mais estime que l'incarnation rend raison du Dieu qui se révèle en Jésus comme un Dieu philanthrope en même temps qu'il rend raison de la foi au Christ[338]. Jésus est, selon lui, celui que Dieu avait éternellement en vue en créant le monde. Ce qu'il appelle sa pro-existence, c'est Jésus existant à la fois pour Dieu et pour nous. Pour Moingt, Jésus est l'unique personne divine du Verbe fait chair, il est toujours en relation et dans l'unité parfaite avec le Père et l'Esprit. Notre auteur a décrit le chemin du Verbe qui, depuis sa source paternelle, se fait chair à travers l'œuvre créatrice, à travers l'histoire des hommes et l'élection d'Israël jusqu'en Jésus, et à travers l'itinéraire de l'Esprit qui, planant sur les eaux de la création et de l'histoire, passe en Jésus pour venir en nous à travers lui et nous reconduire à Dieu.

Il est vrai que notre auteur met l'accent sur la résurrection, point de départ de ce qu'il appelle « la rumeur de Jésus » et de la christologie narrative. Tout en insistant sur la place que cette résurrection occupe dans sa christologie, il reconnaît que la passion de Jésus et le Verbe, mourant en lui, sont liés à sa résurrection de telle sorte que le don de la vie livrée et l'invitation à porter sa croix à la suite de Jésus disent l'essentiel du commandement de l'amour. Les trois volumes qui ont suivi *L'homme qui venait de Dieu* sont une théologie de l'incarnation qui unifie toute l'histoire, depuis le dessein créateur de Dieu jusqu'au moment où il sera tout en tous et en tout, de sorte même que l'eschatologie est pensée en ces termes. Moingt voit dans le concept de l'incarnation un concept spécifique et totalisant du

[337] J. MOINGT, *Fin de la théologie ? Relecture d'un itinéraire*, dans *RTL*, 39/4 (2008), p. 471-472.
[338] Pour Moingt, quand le symbole de Nicée-Constantinople professe que Jésus est né du Père avant tous les siècles, qu'il est engendré, non pas créé, de même nature que le Père, il s'agit de montrer que c'est dans un seul et même instant d'éternité, d'un seul et même acte que le Père engendre son Fils. Au sujet du Prologue johannique, il affirme que celui-ci ne fait pas du Logos une hypostase préexistante, mais la personnification du dessein d'amour de Dieu, « il montre un Dieu penché vers le néant, tourné vers le monde, préoccupé de donner l'être à ce qui n'est pas, d'arracher à la mort les créatures qui n'existent pas par elles-mêmes […] » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 700.

christianisme. Il caractérise et singularise le Dieu des chrétiens comme Dieu qui se fait homme, Dieu qui est venu et habite notre histoire, un Dieu qui est pour nous (Rm 8,31)[339].

Le Jésus dont parle Moingt est une personne humaine que Dieu a voulue de toute éternité. Vers cette personne dont l'humanité révèle celle de Dieu, vient le Verbe, manifestation de 'l'être-pour-nous et avec-nous' de Dieu. Pour Moingt, « le Christ est l''en-avant' de Dieu, c'est pourquoi il est raconté à peine né, tout chargé d'ans ; c'est à cela que les anciens ont reconnu sa 'préexistence', nous pouvons tout de suite exprimer ce 'caractère' en termes d'éternité : c'est la venue à nous de l'Amour qui éternellement nous précède, car nous ne serions pas sans lui, la pointe, qui touche et meut notre histoire, de l'éternel et vivant projet de Dieu vers nous »[340]. Percevant Jésus comme personne humaine, notre auteur sauvegarde sa croissance humaine 'en sagesse, en taille et en grâce' rend raison de sa conscience, de sa mémoire, de son intelligence, de sa volonté, de sa liberté en tant qu'homme.

Jésus de Nazareth est Christ, Fils de Dieu et Sauveur comme événement dans l'ouverture de l'être, advenant à soi dans les rencontres avec les autres, s'accomplissant dans l'amitié qu'il donne aux siens, et qui vient d'eux à lui. Jésus est cet homme qui, à la différence de tous les autres hommes, vit à chaque instant comme celui qui vient du Père et de l'autre. Cet autre représente les autres hommes, les choses du monde, en tant que leur origine est en Dieu. Cette venue s'accomplit chez cet homme en don de soi-même à Dieu et aux autres, dans la force de l'Esprit de Dieu. Pour expliquer la croix du Christ et le risque d'échec encouru, Moingt situe le combat à l'intérieur de la relation filiale entre Jésus et son Père, comme l'indiquent les récits, et non dans un débat intérieur aux deux volontés dans l'unique personne du Verbe incarné.

Ce qu'a cherché notre auteur, c'était de s'inscrire dans la trame du récit et montrer qu'il était possible de dire l'humanité du Christ sans recourir aux constructions des conciles, évitant ainsi d'attribuer à Jésus deux volontés, deux énergies, deux intelligences, etc. Il privilégie la logique du récit à la dialectique des concepts. Ayant pris appui sur le récit évangélique, il considère que le sens de la vie de Jésus dès son commencement est exprimé dans « l'union hypostatique », consommée dans la mort et la résurrection et réalisée dans la gloire. Il a fini par rejoindre le cœur de la formule du concile de Chalcédoine, à savoir que Jésus est vrai homme et vrai Dieu, sans qu'il ne soit obligé d'adopter le vocabulaire des deux natures et de tout ce qui en découle. Le Christ, « cet être *indivis*, que Chalcédoine définit

[339] Voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II/1., p. 443.
[340] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 678.

comme un être subsistant en deux natures, le récit évangélique, affirme notre auteur, le donne à comprendre merveilleusement, suffisamment, sans les failles du discours dogmatique.

En effet, le récit montre l'homme Jésus qui se donne progressivement à reconnaître pour ce qu'il est. « L'identité réciproque du 'vrai Dieu' et du 'vrai homme', selon la mission à la fois éternelle et historique reçue de Dieu par le Christ, évite l'alternative, à laquelle la théorie des deux natures accule logiquement, soit de diviser sa conscience en deux, soit d'absorber sa conscience humaine dans sa conscience divine »[341]. Moingt affirme que le récit de l'histoire de Jésus le montre tout simplement homme dans sa naissance comme dans sa mort, et c'est dans cette condition que le récit évangélique nous suggère de *reconnaître* le Christ comme le Fils de Dieu. Distinguer deux natures en Jésus est, d'après lui, d'aucun intérêt, car il suffit de rester dans l'axe du récit et regarder, comme l'a fait le centurion romain, ce qui s'est passé sur le Golgotha. Ainsi que le veut le concile, le récit suffit pour reconnaître le Christ vrai Dieu et vrai homme. Jésus Christ est, dit-il, vrai homme en cela même qu'il est vrai Dieu, et réciproquement[342].

Afin de ne pas tomber dans l'alternative ci-dessus signalée, Moingt comprend l'identité réciproque du 'vrai Dieu' et du 'vrai homme' de Jésus selon la mission, une mission que le Christ a reçue de Dieu et qui est à la fois éternelle et historique. Cette perspective d'herméneutique narrative qu'il a adoptée lui a permis, dit-il, de ne pas diviser, comme nous venons de le dire, le Christ en deux. Pour notre auteur, « l'interprétation des récits évangéliques permet de dire que Jésus avait conscience d'être un individu humain appelé à exister face à Dieu dans une relation filiale absolument singulière, conscience d'être un Fils pour Dieu dans son individualité humaine et de façon unique »[343]. Jésus qui avait moins la conscience d'une origine que celle d'une mission non encore achevée, attendait du futur la révélation de la vérité que le Père accomplissait en lui en l'appelant 'mon Fils'. Il ne pouvait pas déjà se présenter aux autres ni se représenter à soi-même en personne accomplie de Fils de Dieu, c'est progressivement que cela a été rendu possible.

Ce Christ, selon Moingt, tire son origine de cette même mission et a conscience d'être ce qu'il devait être, de recevoir depuis toujours ce qu'il devenait. L'interprétation du récit évangélique, en particulier celui de Jean, donne l'impression que Jésus venait de là même où

---

[341] E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 543.
[342] Le Christ est « 'vrai Dieu', non considéré en lui seul et dans une 'partie' de son être composé, mais dans son lien au Père et à l'Esprit et dans son existence historique en tant qu'elle est intégrée à la révélation de Dieu qu'elle intègre dans l'histoire : parce que son événement est en lui-même venue de Dieu vers nous, et sa personne présence de Dieu à nous. 'Vrai homme', non simplement parce qu'il est homme […], mais en ce sens qu'il est la vérité dévoilée de l'homme, fait à l'image de Dieu pour exister pour lui et en lui » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 703.
[343] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 704.

il allait. En effet, affirme notre auteur, Jésus, tout en ayant conscience de la singularité de son lien à Dieu et de son destin de Fils de Dieu, avait le sentiment d'appartenir à l'histoire humaine et de ne pas se sentir isolé des autres hommes, dans la mesure où c'est à travers cette histoire qu'il venait de Dieu. D'après lui, Jésus tenait sa conscience de la mission qui faisait sa personne et qui l'orientait vers le futur au-devant de son origine, mais cela se réalisait en solidarité naturelle avec toutes les personnes « que sa mission lui enjoignait de conduire au même lieu, au lieu de l'humanisation accomplie. C'est pourquoi sa conscience n'était pas divisée, c'était celle d'un homme Fils de Dieu qui marche à la tête de ses frères, frères par nature et par vocation, celle d'un individu *pro-existant*, de *l'homme qui venait de Dieu* »[344].

Moingt a vu dans l'incarnation l'effectuation du projet subsistant de Dieu dans son être-devenu homme. Pour lui, Jésus est le Fils issu de Dieu, il est cet homme que le Verbe fait exister de son existence éternelle, une existence qui commence maintenant d'être pour Dieu ce qu'elle devait être pour les hommes. Ceux qui reconnaissent dans ce nouveau-né le Fils de Dieu livré au monde apprennent que le Verbe est sorti de Dieu *pour être* cet homme, en avenir d'humanisation ; ils apprennent par le fait même qu'ils ont été prédestinés depuis toujours à exister dans le Christ et pour lui. Les hommes comprennent que le Christ a reçu de Dieu la plénitude de l'unique filiation qu'ils sont appelés à partager avec lui. Apprenant que Dieu envoie son Fils pour habiter en lui en lien avec les hommes comme un Père au milieu de ses enfants et accueillant sa venue comme la venue de Dieu parmi eux, les hommes comprennent que Jésus existait de tout temps en Dieu, avant de se présenter comme l'Avenir de Dieu vers eux, et que cet Avenir est maintenant venu à accomplissement[345].

La reconnaissance de Jésus comme propre et unique Fils de Dieu, cet homme devenu Fils de Dieu et que ce dernier appelait à coexister avec lui en relation de Fils à Père, comme un homme qui venait de Dieu, appelé de toute éternité par le Verbe de Dieu à prendre en lui dès sa naissance son identité de Fils, pense Moingt, peut être dit indépendamment de son incarnation. Le concept incarnation, que seul le Prologue de Jean et quelques rares textes du Nouveau Testament évoquent, avait tout simplement pris une dimension démesurée dans l'histoire du dogme qui a vu Jésus comme le Fils de Dieu fait homme[346]. Moingt donne à la

[344] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 705 ; Voir aussi la page 706 du même ouvrage.
[345] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 698.
[346] Que la notion de « Dieu fait homme » ait déterminé la réinterprétation de l'Écriture, Moingt l'explique ainsi : « c'est que le concept d'incarnation rend raison du Dieu qui se révèle en Jésus, à savoir d'un Dieu 'philanthrope', selon la vieille expression des Pères, en même temps qu'il rend raison de la foi au Christ Fils de Dieu ; il réunit les deux aspects spécifiques de la foi chrétienne : un Dieu qui est l'amour absolu, un homme qui est la présence subsistante de Dieu. Il s'énonce traditionnellement dans l'expression : 'Dieu fait homme', mais il n'est pas d'énoncé qui ne soit justiciable d'une herméneutique, et la plus digne d'être prise en compte est assurément celle qui vient du récit évangélique pris dans sa totalité » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 699.

notion d'incarnation une signification qui se détache des définitions produites par le dogme. Le mystère de l'incarnation étudié dans son historicité, affirme-t-il, montre un homme naissant, celui-ci est le propre Fils de Dieu qui vient à exister de l'existence du Verbe prédestiné à construire dans le temps la demeure de Dieu parmi les hommes.

La thèse de notre auteur est que la quasi-absence du concept d'incarnation du Nouveau Testament ne l'a pas empêché de reconnaître Jésus comme propre et unique Fils de Dieu. Il ne le considère pas comme un Dieu descendu du ciel, dans la mesure où ce n'est pas cela que racontent les récits évangéliques, mais plutôt comme un homme qui est « devenu Fils de Dieu parce que Dieu l'appelait à coexister avec lui en relation de Fils à Père, et, finalement, comme un homme qui venait de Dieu en ce sens que Dieu l'appelait de toute éternité par son Verbe à prendre en lui dès sa naissance son identité de Fils »[347].

À la différence du concile d'Éphèse qui définit l'incarnation par le concept d'union hypostatique, Moingt affirme que le Prologue johannique n'a pas fait du Logos une hypostase préexistante ; il y voit plutôt une personnification du dessein d'amour de Dieu. L'incarnation est l'accomplissement de ce Logos, de cette parole devenue réalité dans le temps, de cette parole éternelle, source de vie et de lumière que Dieu adresse à Jésus lorsqu'il lui dit : « tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré ». Le Logos du Prologue est l'ordre qui met l'histoire en marche, c'est-à-dire la parole qui convoque cette histoire à se rassembler, de toutes parts, en celui que Dieu a choisi pour soustraire l'histoire à la mort et la mener à son terme. C'est dans ce sens que notre auteur avait choisi de partir de l'histoire de Jésus, et dire comment celui-ci était devenu Fils de Dieu. Il s'agissait aussi de voir comment Jésus, étant un homme, était venu de Dieu. Au lieu de présupposer, comme l'a fait le dogme ancien, que Jésus était déjà en Dieu, Verbe de Dieu, Moingt est habité par une autre question, celle qui cherche comment rendre compte que cet homme est bien le Fils éternel de Dieu[348].

Notre auteur considère que l'intention des conciles de Chalcédoine et d'Éphèse qui consistait à renvoyer le croyant à l'Évangile, c'est-à-dire à l'existence historique du Christ, confessé comme indivisible en cela même par quoi elle est l'être-avec-nous de Dieu, a été contrarié par une arrière-pensée venue de Nicée. En effet, dit-il, Nicée n'a pas cherché la vérité du Christ dans ce que son histoire en dévoilait, mais dans ce qui se cachait dans l'éternité de Dieu construisant le discours dogmatique en surplomb de l'histoire comme un épilogue de l'Évangile qui en révèle les mystères cachés. Moingt, pour qui toute la lumière de la foi doit venir de l'Évangile et de lui seul, considère qu'il est nécessaire, quand l'intelligence

[347] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 699.
[348] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 700. Voir aussi J. MOINGT, *L'advenir de Dieu dans le temps*, p. 5.

de la foi a recueilli l'éclairage qui vient du discours de l'Église, de retourner à l'Évangile comme à la vraie source de la foi pour le relire dans la direction de sa lisibilité.

Cette lisibilité est « l'axe de l'histoire et de la vérité du Christ, en suivant la trace dans sa vie de l'événement pascal »[349]. Moingt a insisté sur le fait que c'est l'événement pascal qui est la lumière qui éclaire l'origine de Jésus, une lumière qui ne vient pas d'avant le commencement du monde. Car tout ce que la remontée de l'histoire du Christ en deçà de sa naissance peut révéler est déjà contenu dans sa résurrection, instance fondatrice de la révélation et de la foi. La foi chrétienne est partie, avant tout, de l'enseignement de la mort salutaire de Jésus sur la croix et de sa résurrection et non de l'enseignement du Logos[350].

La résurrection, dit-il, éclaire l'origine de Jésus non comme une lumière venue d'avant le commencement du monde ni en perçant les profondeurs mystérieuses du temps en deçà de sa naissance et de son commencement, mais en se réfléchissant sur cette double butée en direction de la fin des temps. La résurrection du Christ, bien que paraissant être l'achèvement de sa mission, constitue un commencement et non la fin de tout. Elle est « l'ouverture des portes de la mort à travers lesquelles la vie peut jaillir en toute liberté à la suite du Vivant, qui a mission de la conduire à son plein accomplissement en Dieu… C'est donc dans la fin de sa vie, parce qu'elle renait de la mort, que le Christ est reconnu 'commencement' et principe de la vie déliée de son contraire »[351].

La remontée de l'histoire du Christ en deçà de sa naissance ne révèle pas une préexistence mais une 'précédence' de Jésus. Il s'agit de voir dans le Christ non seulement celui en qui toute vie se consomme, mais aussi celui qui en est l'initiateur, c'est-à-dire que toute vie commence en avenir du Christ (Col 1,15-20). Par l'événement pascal qui vient parfaire ce que la naissance du Christ avait inauguré : la renaissance en Dieu de toute l'humanité, nous apprenons que l'histoire du Christ n'est pas close, sa vérité est à venir et se situe dans l'épilogue de l'histoire. L'événement pascal ainsi compris permet de ne pas séparer l'origine du Christ de l'histoire humaine dont sa résurrection est la renaissance.

Si Moingt insiste sur le retour à l'Évangile, c'est parce que celui-ci nous renvoie à l'histoire dont nous sommes appelés à prendre la suite. Sur l'annonce des apôtres, le Christ a été cru comme à celui qui était *devenu* Fils de Dieu et qui devait *revenir* du ciel pour extraire les hommes de la mort et les conduire là où lui-même a été élevé. Même sans s'appuyer sur la

[349] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 706.
[350] À ce propos une question nous vient à l'esprit : Moingt doit-il être aussi catégorique dans ses affirmations comme si la vision descendante était totalement absente de l'Écriture ? La démarche d'un théologien n'est-elle pas aussi tributaire du point de vue qu'il adopte et qu'il tente de justifier ?
[351] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 679.

définition des conciles, les hommes ont reconnu en Jésus l'homme prédestiné qui *venait* de Dieu afin de reconduire l'histoire là où elle prend sens humain et d'où lui-même prend son origine de Fils de Dieu. Voilà dans quel sens la perspective d'herméneutique narrative que Moingt a adoptée lui a fait dire qu'il ne croise pas le risque de voir le Christ divisé. D'après lui, les récits évangéliques peuvent être interprétés dans un sens qui permet de dire que Jésus avait conscience d'être un être humain appelé à exister face à Dieu dans une relation filiale absolument singulière, conscience d'être un Fils pour Dieu dans son individualité humaine et de façon unique[352]. Ainsi compris, le Christ annonce le changement qui doit survenir dans le régime du salut dont la foi constitue l'instance médiatrice.

4.1.2.3. La nouvelle dimension du salut

En suivant l'enseignement de Jésus nous reconnaissons le changement qu'il a fait survenir pour avoir lié foi et salut, charité et salut. D'après Moingt, Jésus a fait de la foi la médiation de salut à la place des institutions religieuses du Judaïsme (Mt 8,10-13). Il s'agit non pas de la foi en Jésus comme Fils de Dieu, mais de la confiance que les gens ont dans son pouvoir thaumaturgique, de la reconnaissance de sa qualité d'Envoyé de Dieu. Cette foi vise le pouvoir que Dieu a donné à Jésus ainsi que l'immense charité et compassion qui portaient Jésus à venir au secours des foules qui se pressaient autour de lui (Mt 9,35-36 ; Lc 4,17-21).

Notre auteur considère Jésus comme celui que Dieu a envoyé par prédilection à ceux qui souffrent pour les sauver. La puissance de guérir dont était pourvu Jésus lui venait de l'Esprit de Dieu qui lui donnait la force d'aimer. Jésus a voulu être reconnu aux signes concrets de l'amour, par son propre exemple, il a montré jusqu'à quel point la charité opérait le salut. Jésus en donne confirmation dans la parabole du jugement dernier de Matthieu 25,31-46. Dans cette parabole qui a valeur de testament, Jésus montre que la foi est impuissante sans la charité dont il fait le principe de salut. Sans suppléer à la foi, la charité sauve parce qu'elle marque la ressemblance du Sauveur dont elle est le signe et le sceau de l'Esprit d'amour reçu par Jésus de son Père pour sauver tous les hommes.

[352] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 704 et 706 ; E. PARMENTIER, et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 543.

Moingt insiste sur la dimension éthique de la proposition chrétienne, qui rend le salut universellement accessible à tout homme pourvu que celui-ci épouse un style de vie fraternelle et humanisante, à l'image de Jésus lui-même[353]. Ce n'est donc pas par les voies particulières des religions que le salut est donné, mais dans la singularité chrétienne de l'amour livré pour l'autre que soi, à la suite du Christ, qu'on le sache ou non. Afin de réaliser le désir de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés, Jésus trace le chemin de l'amour quotidien, offert à tous sans exclusive. Notre auteur affirme que la charité a quelque chose de semblable à la foi dans la mesure où « elle atteint autrui dans l'altérité qui le rend participant de l'absolu de Dieu ; elle implique un dépouillement, une sortie de soi, une mort à soi qui 'vaut mieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices' (Mc 12,33) ; elle est la 'suite' de Jésus en actes, et qui le suit trouve accès avec lui auprès du Père »[354].

Dans ce processus de salut, Jésus est l'élément central : il est le médiateur et le maître du Royaume. L'étude des récits évangéliques a montré que Jésus qui dispose du Royaume en donnant congé à la Loi, prend la place de la Loi et s'identifie à tous ceux qui souffrent, aux plus petits. Moingt a montré comment Jésus s'est désigné comme Sauveur céleste et éternel, celui qui prend la place de ceux qui désirent être sauvés de quelque détresse charnelle et temporelle. Il s'agit pour Jésus de se faire Sauveur tout en prenant la posture d'être à sauver à travers la personne de ceux et celles qui sont aliénés dans ce monde. Le problème du salut ne consistera plus à chercher un sauveur et à le reconnaître comme tel, il suffit d'aller à la rencontre de ceux qui portent des chaînes, de ceux qui sont dans le besoin et de les reconnaître comme ayant des droits sur nous selon la recommandation de Jésus. Le Christ, ce médiateur du salut est aussi le maître du Royaume qui, en son nom propre et en fonction du bien qu'on lui a fait ou qu'on ne lui a pas fait dans la personne des petits, juge souverainement qui est digne ou indigne d'y entrer.

---

[353] Questionné sur le plus grand commandement, dit Moingt, Jésus « en indique deux, et il fait glisser le premier, qui est théologal, vers le second, qui est éthique, […]. *Assimilé* à l'amour de Dieu, l'amour de l'autre devient le 'commandement nouveau' typique de la Nouvelle Alliance, *nouveau* parce que le voici traversé et transcendé par l'illimitation du désir de Dieu, nouveau parce qu'il est maintenant *unique*, pour ce même motif qui s'est imposé au jugement de Paul : 'car une seule formule contient toute la loi en sa plénitude : tu aimeras ton prochain comme toi-même', 'car celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi', comme au jugement de Jean : 'celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. (…) Dieu, personne ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli.' » ; J. MOINGT, *La pudeur du nom*, dans *L'écrit du temps*, 19 (1988), p. 53.

[354] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 488.

Moingt a montré que Jésus est établi Sauveur universel par Dieu, ce dernier s'est identifié à lui en l'élevant à son niveau et en le sauvant de la mort à laquelle il l'a livré[355]. Le salut apporté par Jésus ne doit ni surplomber l'histoire ni l'aliéner car c'est dans tous les événements par lesquels les hommes se portent au secours les uns des autres, se délivrent des liens mutuels dont ils s'étaient enchaînés, s'efforcent de donner à leur histoire la figure du Royaume de Dieu que le salut se fait. L'autorité dont jouit Jésus est souveraine : non seulement il prend la place de la Loi et des anciennes médiations religieuses dont il exerce la fonction d'une manière toute différente, mais tient lui-même la place de Dieu et met sa personne en position de médiateur unique et définitif. Jésus qui dispose d'une autorité souveraine (Mt 7,29), agit en libérateur, c'est-à-dire que c'est lui qui libère les hommes du joug de la religion et leur ouvre un accès direct à Dieu en lui-même. Le salut qu'il apporte ne consiste pas à expier ou à se vouer à Dieu, mais à aimer et à se dévouer pour le prochain étant donné que Dieu en Jésus s'est abaissé à la condition humaine en se faisant notre prochain (Mt 11,28-30).

Au lieu de vouloir se sauver en offrant des sacrifices à Dieu selon ce que prescrivait la Loi, Jésus vient parfaire celle-ci en demandant tout simplement d'aimer Dieu en tout prochain. Il s'agit pour cette nouvelle loi du salut d'aimer jusqu'au sacrifice de soi à la manière de Jésus. Pour Moingt, Jésus a désacralisé la route ancienne du salut en mettant la personne de l'autre au principe du salut. Celui qui se met à la suite de Jésus ne doit plus considérer la Loi ni le Temple comme passage obligatoire vers Dieu et vers le salut, il lui suffit d'aller à Jésus à qui on accède en secourant les plus petits et en communiquant fraternellement les uns avec les autres. Dans le discours sur le jugement dernier, Jésus « disparaît dans les corps souffrants, prisonniers et étrangers, affamés et malades, qui attendent d'être visités et accueillis, nourris et soignés. C'est à leur appel qu'il était venu au commencement de son Évangile, pour les libérer ; c'est en eux, à la fin de sa mission qu'il dépose son identité et qu'il fixe rendez-vous à ceux qui veulent être de vrais adorateurs du

[355] Pour Moingt, « soutenant la cause de Jésus, comme il le montre en le ressuscitant, Dieu se fait totalement solidaire de ce qui lui arrive : l'affaire de Jésus est la sienne. Or Jésus est rejeté, sa prédication pareillement et son annonce du Royaume de Dieu, et les signes dont il se réclamait : le Dieu de Jésus est rejeté avec lui. Dieu perd tout en cette affaire, du fait de Jésus. Il perd son peuple, qui ne veut pas sortir de l'ancienne Alliance ; il perd la Loi par laquelle il gouvernait ce peuple et au nom de laquelle son Fils est condamné ; il perd le culte que lui rendait son peuple et dont les ministres bafouent son Fils ; il perd la domination et la reconnaissance qui sont l'être-manifesté de la divinité ; il perd la belle visibilité qu'affectionnent les dieux, il n'a plus pour apparence que le corps défiguré de son Fils : c'est le seul temple qu'il lui reste, son unique et dernier témoin. Il n'a plus d'autre présence au monde, plus d'autre avenir de divinité que celle et celui de ce corps mourant, et bientôt mort. Quand Jésus sombre dans la mort, son Dieu disparaît avec lui de l'histoire : une sortie de l'histoire qui est communion à la mort de son Fils. Que cette communion fût volontaire et effective, le silence de Dieu sur le Golgotha en est un signe manifeste, signe positif et parlant, … puisqu'il est sa réponse à ceux qui le somment de se prononcer pour ou contre l'accusé mis au supplice » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 601-602.

Père en esprit et en vérité, […]. C'est donc bien en ce point […] que la religion intérieure se révèle en s'effaçant dans la relation éthique à l'autre »[356].

Le Dieu de Jésus dont l'avènement fait basculer les axes de la religion ne réside plus, immuable et immobile, au sommet de l'univers, à l'origine des choses. Pour aller à lui, pour le rencontrer, nul besoin de quitter l'histoire car, c'est de l'horizon de celle-ci qu'il surgit en venant à sa rencontre en vue de faire lui-même le salut par l'établissement de son Règne de justice de paix, de liberté et d'amour entre les hommes. Pour trouver ce Dieu là, le chemin de l'autre prend la place de la montée au Temple et « la route de l'histoire devient le chemin du salut, le retour de l'exil, de l'exil du sacré… Le chemin qui conduit vers lui n'est plus celui qui va de la terre au ciel en passant par le Temple, c'est le chemin que Jésus a pris pour aller vers les vaincus de l'histoire »[357]. Pour apprendre à connaître Dieu comme Père de Jésus, il ne suffit plus de le chercher dans le Temple, il faut aller à Jésus, lui qui a dit : « qui m'a vu a vu le Père… Je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jn 14,9-11). Ce Dieu Père de Jésus, dit Moingt, « différent de celui communément reçu, est celui qui se révèle aussi Père des pauvres en vertu de son lien à Jésus, l'homme qu'il a sauvé de la mort comme un fils très aimé »[358].

Si telle est la nouvelle compréhension du salut qu'apporte Jésus, du coup la notion du péché nécessite d'être aussi revisitée. Le terme péché ne concerne plus simplement la transgression des lois religieuses ou morales prises dans leurs déterminations matérielles qui sont humaines et changeantes, mais que la malice du péché vient essentiellement d'une perversion de l'esprit et du cœur. Puisque le péché fondamental est l'endurcissement du cœur, celui-ci n'est pas seulement une offense faite à Dieu comme tel, mais aussi à Dieu lorsqu'il est atteint dans le prochain lui-même. C'est à la lumière de son contraire, qui est l'amour de Dieu, que le péché peut désormais être compris. Que Jésus libère du péché, cela consiste à révéler que, dans sa mort il donne la vie éternelle comme un don gratuit de Dieu.

Sur la croix, Jésus a révélé l'amour du Père, celui d'un Dieu qui n'a pas voulu se venger de la mort de son Fils. Dieu est partie prenante de ce que vit Jésus sur la croix ; en lui, il est rejeté, humilié et abandonné. Dans sa mort, Jésus manifeste un amour universel des hommes sans faire appel à la vengeance du Père ni à sa protection. Dans la passion comme dans sa résurrection Jésus n'est pas seul : le salut ne consiste pas seulement et même pas d'abord en l'ouverture du royaume de Dieu par la résurrection de Jésus, mais il est l'acte de

---

[356] J. MOINGT, *La pudeur du nom*, dans *L'écrit du temps*, 19 (1988), p. 54-55.
[357] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 490-491.
[358] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 491 ; Voir C. DUQUOC, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris, éd. du Cerf, 1977, p. 12 ; J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, (coll. Lectio divina, 129), Paris, éd. du Cerf, 1987, p. 260.

Dieu qui se lie sur la croix de Jésus à la souffrance des hommes pour les libérer de tout ce qui les soumet. Dans cette œuvre où Père et Fils collaborent, passion et résurrection « sont échange de paroles et de gestes entre lui et son Père»[359].

Tout ce que nous pouvons savoir de la relation entre Jésus et Dieu, affirme notre auteur, c'est le Nouveau Testament qui nous le livre. En effet, le récit évangélique nous permet d'atteindre à l'être même de Jésus à condition de passer par son histoire contenue dans ce récit. C'est du récit de cette histoire qu'est livrée la révélation du lien existentiel entre Jésus et Dieu. Voilà pourquoi Moingt affirme que tout ce que les hommes espèrent apprendre du lien existant entre Dieu et Jésus leur est donné à découvrir dans le déploiement du lien qui unit la vie de Jésus à sa mort et à sa résurrection.

Il insiste aussi sur le fait que Jésus, dans sa passion, a fait l'expérience d'un devenir-fils qui a soulevé la question de sa foi. Alors que la théologie traditionnelle avait refusé d'attribuer la foi à Jésus soutenant qu'en vertu de son union hypostatique le Verbe de Dieu jouissait de la connaissance intuitive et immédiate de Dieu, selon la vision béatifique, Moingt se situant dans la ligne de la théologie plus récente, a placé l'accent sur l'humanité de Jésus et a mis en évidence l'obéissance, la fidélité et l'amour qui caractérisent sa relation au Père. Il affirme qu'il est pratiquement impossible de parler des rapports de Jésus à Dieu, en se plaçant sur le terrain de l'Écriture et de l'histoire sans les interpréter en termes de foi. Il désigne comme foi, chez Jésus, cette confiance absolue, cette énergie qui lui vient de Dieu et lui permet d'être plus fort que la mort.

Jésus, dont la première marque de l'historicité est d'appartenir à une histoire de foi, à un peuple croyant, a changé les repères du salut et déplacé les offres de l'espérance vers les peuples qui n'étaient pas dans la foi d'Israël. Dès lors, la foi au vrai Dieu doit passer par Jésus qui reçoit de la part de son Père la vie éternelle comme un bien qui lui appartenait déjà de plein droit. Dans l'échange entre le Père et le Fils se joue, dit Moingt, la résurrection, celle-ci n'est pas un acte de gratification de Dieu qui, ayant lié son sort à celui de Jésus, « a pris en lui une identité nouvelle et se manifeste désormais sous le nom de Père, Père de Jésus et de tous ceux qui se recommandent auprès de lui de la foi de Jésus »[360]. Pour qui suit la démarche d'une christologie narrative, la relecture de la résurrection dans la passion projette une lumière décisive sur la filiation divine, car les récits évangéliques ont été composés pour que les auditeurs et lecteurs confessent que Jésus est le Fils de Dieu (voir Jn 20,31) et le Sauveur.

---

[359] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 549.
[360] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 560.

4.1.2.4. Nouvelle voie d'accès à Dieu

Notre auteur insiste sur le fait que le Jésus qui ressuscite, c'est le Jésus mis en accusation, celui du procès et celui qui a été livré. Il fait remarquer que c'est au nom d'une certaine conception de Dieu que Jésus a été condamné à mort par des autorités religieuses qui pensaient défendre les intérêts bafoués de Dieu. En Jésus l'accès à Dieu se renouvelle : Jésus propose une approche de Dieu qui ne passe pas par les voies de la religion traditionnelle, il propose une autre voie d'accès à Dieu que celle du sacré, en l'occurrence la voie profane de la relation au prochain. Pour aller à Dieu, plus besoin de passer par le Temple, qui cesse d'être le chemin obligatoire, il suffit de se tourner vers Jésus sous le voile de qui Dieu se cache.

L'homme qui venait de Dieu est une lecture théologique de l'Évangile. Cet ouvrage a travaillé la relation entre Jésus et Dieu qu'il n'est pas seulement une christologie, mais aussi une théologie. Par conséquent, c'est à la christologie de prendre en charge la question de Dieu dans la mesure où Dieu commence en Jésus une histoire nouvelle. Le même Dieu d'Abraham et de Moïse se découvre différemment en Jésus : il se révèle en le ressuscitant. Il y a donc en Jésus une nouveauté de Dieu qui ouvre à une autre façon de croire en lui. Reconnaître Jésus comme révélateur d'une nouvelle relation de Dieu aux hommes, voilà comment on peut croire en lui. Ce qui se passe lors du procès de Jésus concerne justement cette nouveauté de Dieu. C'est dans ce sens, affirme Moingt, que la mort de Jésus n'est pas l'expiation du péché qu'il subit à la place des hommes, mais révèle à quel point son Père, en qui il n'y a que gratuité, est un Dieu d'amour.

Il s'agit pour Jésus, par cette mort, de révéler un nouveau visage de Dieu : un Dieu impuissant et désarmé qui respecte totalement la liberté de l'homme, un Dieu qui aime en s'humiliant et qui ne cherche pas à intervenir pour délivrer son Fils sur le champ ou le venger après coup. Pour Moingt, devant ce Dieu mis en procès d'identité, le croyant devra dire quel est le vrai Dieu : celui dont parle Jésus ou celui au nom de qui il a été mis à mort. En ce Dieu là qui, en quelque sorte, devient Père, quelque chose est advenu et fait qu'il se révèle différent de ce qu'il était. Si la croix apparaît comme la mort de Dieu, son rejet, Dieu reprend une existence historique en ressuscitant Jésus comme tête d'un corps historique. L'humanité de Jésus, sa façon de vivre la condition humaine, est révélatrice de sa relation à Dieu et d'une nouvelle image de ce Dieu d'où il vient, Jésus est bien : *L'homme qui venait de Dieu*.

Le nouveau visage de Dieu ne nous sera accessible que si nous acceptons en même temps de nous engager sur des nouveaux chemins. Voilà pourquoi la christologie de Moingt qui est une réflexion sur la personne du Christ, part directement des Évangiles. Il pense en

effet que la théologie doit se recentrer sur les sources de la Révélation. Le propos qui est de bout en bout théologique ne part pas de la nativité pour aller à la résurrection, mais opte pour le chemin inverse. Moingt radicalise l'idée que l'approche pascale doit primer l'approche chalcédonienne et établit un lien entre histoire et théologie. C'est dans ce sens qu'il a choisi « de refonder la foi au Christ Fils éternel de Dieu dans l'histoire de Jésus et de la réorienter dans le sens de l'histoire des hommes »[361].

Telle est la charge dont il a voulu s'acquitter tout au long de l'ouvrage. En principe, il n'était pas question de rejeter purement et simplement l'ancienne christologie ni de remettre en cause la foi qui s'y énonçait. Dans ce sens, même si la théologie de l'union hypostatique ne suffit plus à remplir sa tâche au service des croyants d'aujourd'hui, étant donné qu'elle ne peut répondre aux exigences ni de notre lecture de l'Écriture ni de notre anthropologie ni encore moins de notre mentalité historienne, elle devrait garder pour la réflexion d'aujourd'hui sa valeur de référence en vue de préserver la double et totale appartenance du Christ à Dieu et à l'humanité. Elle servirait de point de départ qui appelle une nouvelle interprétation des formulations dogmatiques, pour autant que celles-ci aient cherché à dire comment comprendre l'être du Christ afin de rendre raison de la foi mise en lui. Il ne s'agit donc pas, en procédant ainsi, de remettre en cause la foi qui y est interprétée, en tant que foi au Christ.

La théologie, en tant que science spécifique fondée sur une révélation, affirme notre auteur, prend sa source dans l'Évangile, parole de Dieu dont la véracité de l'interprétation passe par un truchement autorisé, celui de l'autorité divine du magistère de l'Église. Il revient donc au Magistère de garder et d'énoncer ce qui est donné à croire, ce qui est cru et transmis dans l'Église à partir de ses origines apostoliques. La théologie ne peut, en raison de son lien à ce qui est révélé, se rallier absolument aux critères des sciences profanes ni s'ouvrir totalement aux évolutions des mentalités. Mais puisqu'elle prend appui sur des textes historiques et sur des conceptions philosophiques, elle ne peut se dérober aux critiques que lui adressent les sciences de l'histoire.

Mais Moingt a tenu à marquer la différence entre la Parole de Dieu, la vérité que le texte exprime et le texte lui-même. Cette vérité ne consiste pas en un contenu de sens isolé, mais en un message que délivre l'ensemble des articulations du texte en rapport avec son objet central. Le théologien doit, d'une part, insérer son dire dans la tradition de la foi au Christ, d'autre part, respecter la vérité. Ce respect qui n'est pas simple obéissance à une

[361] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 285.

autorité hiérarchique, « est avant tout une recherche de la vérité conduite avec la patience de l'expérience et la docilité qui lui est due, conformément aux méthodes rationnelles et aux canons scientifiques utilisés par les esprits avertis de son temps et en dialogue avec eux »[362].

Celui qui veut rendre témoignage à la véracité du dire de la foi doit, pour être crédible, parler le langage rationnel de son temps, soumettre à l'analyse et aux contrôles des méthodes historiennes tout texte et tout fait qui passe pour historique. Cela ne veut pas dire que l'ambition du théologien sera de fonder les certitudes de la foi sur des preuves historiques, car la foi ne repose que sur la parole de Dieu. Moingt a le mérite, tout en accordant beaucoup au thème de l'histoire, de mettre une limite à la toute-puissance mobilisatrice de celle-ci. Il tient en respect l'historicisme et montre que l'on n'évolue pas dans l'illusion du déploiement historique intégral d'un sens christologique premier. Maintenant que nous savons que l'histoire n'est pas opposable à la foi, comment allons-nous raconter historiquement l'affaire de Jésus ? Moingt trace le chemin et indique qu'il ne s'agit pas de traverser le récit pour aller à la conquête d'un matériau brut. L'affaire de Jésus est à suivre à la trace dans la texture elle-même du récit qui place Jésus dans l'histoire des hommes et qui raconte son événement comme une histoire de salut, alliée à la première.

Le but et le sens du retour à l'histoire de Jésus consiste à tenir les deux inséparablement unies, c'est-à-dire énoncer le retour à l'histoire de Jésus aussi comme la nécessité de revenir à l'histoire vécue des hommes. Il convient de rendre présente la théologie dans l'histoire des hommes afin qu'elle les encourage à y travailler, éclaire leurs cheminements, leur rende espoir, dise le sens de leurs souffrances. La théologie qui retourne au récit ne devra pas seulement parler aux hommes du ciel, du péché et de la rédemption ni se dérouler sur la scène où Jésus est traité en mystère céleste et en problème ontologique, mais doit s'engager dans les réalités historiques, se dérouler dans la chair de l'histoire.

L'affaire de Jésus a une portée universelle et doit être racontée comme la Bonne Nouvelle concernant tous les hommes. Il s'agit de raconter, en parlant de l'affaire de Jésus, l'histoire salut, celle qui s'établit entre Dieu et les hommes en rendant sa personne à l'histoire humaine sans l'extraire de celle de Dieu. Pareille théologie ne fait pas table rase de ce qui a été dit par la théologie antérieure en disant autre chose, « il s'agit maintenant de reverser ce discours dans le récit qui est sa source, pour l'amener à raconter à son tour la Bonne Nouvelle de Jésus […] »[363].

---

[362] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 286.
[363] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 289.

La tâche du théologien est de traduire cette Bonne Nouvelle de Jésus, la raconter comme une histoire digne d'intérêt pour les contemporains, de dire à ces derniers qu'elle est la leur et toujours en action dans l'histoire qu'ils vivent. Jésus à qui s'adresse la foi de l'Église est un individu historique inséparablement Fils de Dieu et homme. Cette foi ne devient vivante qu'à condition que le croyant soit mis en relation avec cet individu historique à travers la lecture et la pratique de l'Évangile. L'Église, tout en disant le sens de l'Évangile, invite à retourner vers lui, cette source toujours en activité de la foi vivante, pour y reconnaître le Christ et faire entrer l'histoire de Jésus dans la compréhension de sa personne. L'Évangile n'est pas, dans ce sens, un simple documentaire, mais raconte une histoire de révélation et de salut, une histoire théologique qui raconte le Projet que Dieu a eu de prendre en charge ou de prendre sur soi dans le Christ l'histoire que les hommes vivent. Pour Moingt qui partage le même point de vue que P. Gisel, on ne peut donc séparer théologie et histoire, un rapport constitutif les unit[364].

Quand le théologien Moingt lit l'Écriture il ne le fait pas à la façon d'un exégète, il cherche à inscrire son discours dans les limites de l'histoire racontée par les textes sans sortir de celles-ci. Son souci ne consiste pas à faire dire à un texte ni ce qu'il ne dit pas ni plus que ce qu'il dit, ni non plus à faire reposer ses dires sur un texte pris isolément ou dont le sens est discuté. La lecture théologique de l'Évangile se fait en Église, dans la mesure où il est reçu comme une proclamation faite dans les communautés apostoliques mais destinée au monde à venir en vue de se remémorer et de témoigner. L'Évangile annonce le Christ en le racontant et le raconte en l'annonçant. Moingt y retourne pour voir comment l'histoire qui est racontée a déclenché la foi des premières communautés. En raison de la distance historique, la lecture que fait le théologien aujourd'hui ne coïncidera pas parfaitement avec celle du passé. À cause de cela, celui qui redécouvre le récit évangélique, à partir du moment qu'il se laisse instruire par lui, « peut prendre une distance critique à l'égard des interprétations dogmatiques que l'Évangile a reçues dans le cours de sa transmission ; n'ayant pas la prétention de revenir au sens original des textes, il laisse le récit travailler en lui et produire du sens en réponse aux interrogations des lecteurs d'aujourd'hui »[365].

Le sens nouveau qui doit être tiré de la communion à la foi d'aujourd'hui et à celle du passé est le fruit d'une articulation des différences dans le corpus évangélique comme dans les réinterprétations de la tradition, on ne cherchera pas à l'imposer comme le sens authentique

[364] Voir P. GISEL, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité, Ernest Käsemann*, (coll. Théologie historique, 41), Paris, éd. Beauchesne, p. 581-653 ; voir aussi J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 290.
[365] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 291.

ou comme le seul possible. Par sa démarche le théologien entre dans l'histoire de Jésus, la relit à travers les récits et les annonces à la naissance de la « rumeur » afin de répondre, en croyant, à la question que cette rumeur porte en avant d'elle : pour vous qui suis-je ? Moingt situe la vérité de l'identité de Jésus et de son origine dans le mystère pascal, de la mort et de la résurrection de Jésus. En plaçant la résurrection au premier point de ce cheminement, notre auteur considère que celle-ci, tout en n'étant pas l'objet d'un récit formel est annoncée comme un fait qui a laissé des traces en d'autres événements et fixe même le sens de la mort de Jésus. En effet, la mort de Jésus est éclairée non seulement par ses propres annonces et par les prédications des apôtres, mais aussi par la totalité du ministère historique qui a conduit Jésus à la mort.

Ce qu'il faut aujourd'hui, c'est déterminer comment la foi en la résurrection est accessible aux hommes de notre temps et porte l'annonce d'un avenir. Moingt attire l'attention sur le fait que la résurrection interpelle en tant qu'événement passé, proclamé porteur d'un événement à venir, elle a été annoncée au futur : il reviendra. La résurrection et la mort de Jésus sont intimement liées et révèlent l'identité de celui-ci. Notre auteur considère que la résurrection pose la question de l'être-Christ de Jésus, elle fournit l'entrée en christologie ; il voit dans la mort le lieu décisif de la relation de Jésus à Dieu où ce dernier se révèle Père en engendrant son Fils par la communication de l'Esprit. Voilà pourquoi, c'est de la fin qu'il faut partir pour parler de Jésus, pour répondre à la question fondamentale de christologie[366]. L'appel à exister dans le futur, en avant de soi, contenu dans la résurrection est importante, c'est elle qui porte les hommes à s'engager dans l'avenir de Jésus et à le reconnaître Christ, celui qui porte le sens de la vie et de l'histoire.

Les différents points que nous venons de relever montrent combien est riche et finement élaborée l'œuvre de Moingt. Ayant éprouvé en lui-même l'acuité des questions que la pensée moderne a adressé à la foi chrétienne, Moingt a cherché à « comprendre la signification de ce qui s'était passé dans la tradition de l'Église (…) »[367]. Voilà ce qui avait fait naître son désir de s'engager dans la reconstruction d'une christologie narrative à partir des évangiles dont le fruit est *L'homme qui venait de Dieu*. Même si dans cette œuvre notre auteur s'en est tenu à son principe herméneutique, à ce que les récits évangéliques manifestent des actes et des comportements qui font découvrir avec certitude comment Jésus assumait

[366] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 292-293 ; voir aussi J. DORÉ, *La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologiqu*e, dans *RSR*, (1977), p. 279-304.
[367] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme, II/2*, p. 1168.

l'existence et orientait son histoire, certaines de ses prises de position suscitent toutefois quelques interrogations comme nous allons le voir ci-dessous.

4.2. Les limites de l'approche de Moingt

Moingt a montré comment la narrativité évangélique est à même de faire surgir une christologie. Bien qu'émerveillé par la richesse théologique de l'œuvre, nous ne pouvons nous empêcher de formuler quelques réserves à propos de sa lecture de l'Écriture, du style théologique et de la relation du Verbe et de Jésus[368].

4.2.1. Lecture théologique de l'Écriture

Dans *L'homme qui venait de Dieu*, l'intention de Moingt a été de faire une lecture théologique des récits évangéliques pour en dégager l'identité de Jésus. Il fallait pour cela prendre en compte l'histoire que ces récits racontent étant donné que cette histoire a, dit-il, par elle-même un sens théologique. Si pour Moingt « le discours théologique ne peut pas se contenter d'être une 'théologie de la parole', … il doit pareillement devenir narratif, mettre le récit en état de se raconter à nouveau, à ses lecteurs d'aujourd'hui »[369]. L'objectif visé, celui de parvenir au récit sur la personne du Christ interrogée à partir de son histoire ne semble pas avoir été totalement honoré.

Après analyse, nous avons constaté qu'un écart peut s'observer entre l'intention, ce que notre auteur avait voulu faire et ce qu'il a concrètement fait. En effet, Moingt s'est peu soucié de mettre en valeur la prégnance des récits évangéliques comme récits ; il n'a pas, à chaque fois, pris en compte leur intention, leur articulation, leurs effets de sens, leur logique et leur forme. Notre constat est que dans son travail, de teneur hautement spéculative, hormis quelques textes dont la parabole des vignerons homicides (Mt 21,33-46) à laquelle il a réservé un traitement exemplaire, les récits évangéliques ont vite fait place au récit de l'auteur qui les a utilisés selon leur contenu[370].

Narrative, l'œuvre de Moingt n'en reste pas moins spéculative, cela est remarquable tant par ses considérations épistémologiques que par sa réélaboration de la notion de

---

[368] Certains théologiens lui ont déjà adressées des remarques semblables. Nos analyses, dans cette section, prennent en compte et s'inspirent particulièrement des critiques développées par Bernard Sesboüé dans *Chronique : De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe. Du nouveau en christologie*, dans *RSR*, 82/1 (1994), p. 87-102, et Amaury Bégasse de Dheam dans *De Dieu qui vient à l'homme : l'œuvre de Joseph Moingt*, dans *NRT*, 132/1 (2010), p. 24-44.
[369] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 403.
[370] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 408 s.

personne. Il avance certaines propositions sans une base scripturaire évidente. Ceci se voit, par exemple, à travers ce qu'il dit de l'appartenance de Jésus à Dieu et à Marie. D'après lui, le Fils naît de la Vierge Marie dans le sens où c'est dans sa kénose que Jésus naît en Dieu en qualité de Fils ; en même temps il dit de Jésus qu'il est le Fils éternel de Dieu, qu'il l'est de toute éternité, puisque c'est d'un acte éternel que Dieu forme, dans le sein de la vierge, la personne de Jésus, posant en elle sa propre identité. Quant au Verbe, existant depuis toujours simultanément en Dieu et dans l'histoire avant de s'incarner, Moingt affirme de lui qu'il existe tout uniment en procès de filiation et d'humanisation.

Nous voyons là une manière de professer les dogmes des conciles anciens, mais en les interprétant autrement. Et c'est sans réticence que notre auteur parle de la personne du Christ indivisiblement divine et humaine. Il n'hésite pas à appeler Jésus Fils éternel dans la mesure où il considère que Dieu portait éternellement en soi le Verbe comme son propre dessein, et c'est ce dessein qui s'est réalisé dans le Fils. Mais il nous semble peu cohérent que Moingt dise, d'une part, que le Christ est un individu humain qui commence d'exister dans le temps, d'autre part, que Jésus est, dès le premier instant, le propre Fils de Dieu, du fait qu'il prend son existence personnelle à l'appel de la parole, et qu'à ce titre il est Fils éternel. Aussi en disant que Jésus est un homme qui accomplit le dessein d'amour de Dieu et devient Fils de Dieu, mais qu'il n'est pas une personne divine, personne de Fils de Dieu engendrée par le Père dans l'éternité, pareilles propositions ne reflètent pas la foi de l'Église même si les noms de Fils de Dieu et de Fils éternel sont appliqués au Christ.

Si nous ne pouvons reprocher à Moingt un adoptianisme[371] au sens classique, dans la mesure où l'être même de Dieu s'accomplit de façon trinitaire en Jésus, et de lui en nous, nous remarquons, toutefois, comme nous venons de le dire, qu'il récuse l'usage nicéen du terme Dieu comme nom commun et son affirmation corrélative de la préexistence éternelle où il discerne une substitution de sujet. Or, il n'est pas sûr que le concile de Nicée dont l'autorité se traduit par la récitation liturgique du symbole de foi et sur lequel repose l'édifice christologique, soit normatif au point de n'autoriser qu'une théologie descendante en ne laissant aucune légitimité à celle ascendante. Nous croyons que la légitimité d'une théologie ascendante, ce que d'ailleurs Moingt a tenté de faire à propos particulièrement du Christ glorieux et de la consommation finale, est admise pourvu qu'elle parvienne à honorer le

[371] Au sujet de l'adoptianisme Renwart se demande si, en suivant la logique des positions de Moingt qui dit qu'une même personne ne peut avoir deux existences ni successives ni simultanées, on n'est « pas acculé au choix, pour Jésus, entre la personne divine et la personne humaine ? (…). N'est-on pas acculé, puisque la réalité humaine de Jésus est indubitable, à une forme subtile d'adoptianisme reporté dans l'éternel dessein de Dieu (…) de communiquer à la personne de l'homme-Jésus son Logos, qui n'est pas une hypostase préexistante, mais la personnification du dessein d'amour de Dieu (…) ? » ; L. RENWAERT, *Le « motif » de l'Incarnation*, dans *NRT*, 116 (1994), p. 885.

donné de la foi[372]. Notre auteur a lui-même reconnu sa théologie dans ce que dit le Symbole des apôtres plutôt que dans celui de Nicée-Constantinople.

Doit-on absolument vouloir justifier une doctrine qui s'écarte des professions de foi énoncées à Nicée et Chalcédoine pour faire une christologie respectueuse de l'histoire de Jésus ? C'est cela que semble faire notre auteur qui critique la consubstantialité du Fils définie à Nicée et la doctrine des deux natures formulées à Chalcédoine quand bien même il lui reconnaît quelque mérite[373]. Il considère que la descente du Fils de Dieu sur la terre, au concile de Nicée s'est surimprimée dans le récit évangélique, dont il faudrait retrouver le sens original. Il rejette la distance mise par Chalcédoine entre la génération selon la divinité, qui a eu lieu avant les siècles, et la naissance selon l'humanité, en ces derniers jours tout comme il refuse d'admettre la préexistence personnelle du Christ en dehors du temps, car il ne reconnaît en lui qu'une personne humaine.

Toutefois, dans *Dieu qui vient à l'homme*, la position de Moingt semble évoluer. Bien qu'il affirme encore que le Symbole de Nicée-Constantinople voile l'historicité de Jésus, est difficilement conciliable avec notre lecture actuelle de l'Écriture et notre façon de penser l'existence historique du Christ, il considère que « ce Symbole n'en demeure pas moins pour nous une règle de foi imprescriptible (…) »[374] et reconnaît un accord de fond avec lui quoique dans une visée bien différente. Étant donné cette différence de visée, confronter nos propres conceptions de la Trinité éternelle avec la foi au Christ coéternel et consubstantiel au Père, pour Moingt, reste un devoir.

Ayant établi sa réflexion sur le prologue de Jean, Moingt dit que ce texte, lu objectivement et sans préjugé dogmatique, n'affirme expressément ni l'éternité ni la distinction hypostatique du Verbe ni sa génération selon la substance ni son rapport essentiel à l'Esprit. Le prologue johannique, d'après lui, ne se reporte qu'au commencement du temps et ne fait pas du Logos une hypostase préexistante, mais la personnification du dessein d'amour de Dieu, car c'est en vertu de ce dessein d'amour que l'homme Jésus est devenu Fils de Dieu.

---

[372] Toutefois, nous n'oublions pas que le donné de la foi est à distinguer de ses représentations et expressions.

[373] Voici ce qu'il dit à ce propos : « si donc nous aboutissons à concevoir le Christ glorieux sous la modalité, définie par les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, du Verbe incarné, distinctement Dieu et homme en un seul sujet, nous comprenons l'union hypostatique et la distinction en deux natures autrement que ces deux concepts ne l'expriment, car le premier fait totalement abstraction de l'individualité humaine de Jésus, de son historicité, que nous sauvegardons dans la vision du Christ glorieux, et le second n'en conserve que l'idée d'une nature abstraite maintenue à part de la divinité du Christ. La théologie ancienne du Verbe incarné a le grand mérite de concevoir l'histoire qui se fait en Jésus comme acte et don de Dieu, ce que les christologies narratives ne parviennent qu'à postuler *in fine*. Mais elle ne rend pas vraiment raison de la nature du don, qui va jusqu'à la négation de soi pour se faire accueillir et permettre à qui le reçoit de le rendre, car elle en est empêchée par l'idée de la toute-puissance et de l'immuabilité de la divinité, et, pour la même raison, qui l'empêche de concevoir un vrai partage, sous forme de partenariat, entre Dieu et l'homme, elle ne parvient pas à dire que cette histoire est faite par l'homme en même temps que par Dieu » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme, II/1*, p. 437.

[374] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme, II/1*, p. 150.

Notre auteur l'interprète « à partir de la révélation que Dieu est amour, qu'il nous donne son Fils, le Christ, et qu'il demeure en nous par l'Esprit qui procède de lui en sortant du Christ comme un autre Paraclet (…) - que Dieu est pour nous, qu'il nous livre le Fils de son amour, Jésus, en tant que premier-né des créatures appelées à la vie éternelle (…) »[375]. Moingt semble oublier que le Nouveau Testament regorge d'autres textes, en dehors du Prologue, qui orientent vers la reconnaissance de la préexistence effective de Jésus. Que la vision descendante ne soit pas totalement absente de l'Écriture, elle est, dans la logique de Moingt, à comprendre uniquement dans le temps.

Pour Moingt qui défend la notion de personne en devenir, on ne nait pas personne, on le devient, et Jésus devient le Fils en reconnaissant son néant devant Dieu et en acceptant la perte de soi. Dans ce sens, Dieu qui se projette en Jésus avec la même vérité que Jésus en lui devient Père, le Père de cet homme car « Dieu et Jésus se constituent mutuellement dans leurs personnes de Père et de Fils, chacun donnant tour à tour à l'autre et en recevant de l'autre »[376]. Pareille déconstruction peut être préjudiciable à plus d'un titre. Elle ne permet pas d'éclairer la compréhension de la relation qui unit Jésus à Dieu dans la mesure où elle reste fortement spéculative sans qu'elle ne soit toujours réellement ancrée dans le récit évangélique. Ce qui est visé dans le Nouveau Testament, c'est de fonder la confession de foi selon laquelle Jésus Christ est vrai Dieu et homme véritable et non qu'il est Dieu devenu homme ni homme devenu Dieu. Autrement dit, en Jésus, la vérité de l'homme et la vérité de Dieu ne sont pas deux vérités séparées, mais bien une seule vérité filiale qui assume en elle-même la différence qui existe entre l'homme et Dieu.

L'écart entre l'intention et sa réalisation se remarque aussi par le fait que, plus préoccupé par la volonté de nouer sa christologie autour du mystère pascal, Moingt n'a pas donné toute sa place au Jésus prépascal. Et pourtant dans les récits évangéliques la prédication du Royaume, la prétention d'autorité, la prétention filiale de Jésus, l'accueil des pécheurs, les paraboles, les miracles, occupent une place importante dans la christologie qu'ils véhiculent. Sur ce point nous pensons comme Sesboüé pour qui, chez Moingt, « le ministère de Jésus ne joue pas à l'égard de la résurrection et de la passion le rôle de vis-à-vis fondamental et structurant qu'il a dans le témoignage évangélique »[377].

L'intention exprimée de Moingt, c'était de partir des récits pour atteindre l'être même de Jésus, sa conscience de fils, ainsi que sa relation avec Dieu, nous ne comprenons pas

[375] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme, II/1*, p. 151.
[376] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 614.
[377] B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe*, p. 101.

pourquoi il a été très sélectif quant au choix des textes. En réalité, lorsqu'on regarde les récits évangéliques, le ministère de Jésus et l'événement pascal de mort et de résurrection constituent deux grandeurs qui se répondent et s'expliquent mutuellement. Mais Moingt, d'après nos investigations, n'a pas fait ressortir suffisamment le vrai lien qui existe entre le ministère historique de Jésus et sa mort. Il comprend plus la mort de Jésus comme un événement qui se passe entre ″Dieu et Dieu″[378].

La manière dont Moingt explique le thème de la préexistence ne semble pas rendre compte de la portée exacte de certains récits de l'Écriture qui visent la préexistence absolue du Fils en le présentant comme présent à tous les temps de l'histoire. Notre auteur considère l'usage qui a été fait du concept de préexistence comme abusif car il comporte un risque ″mythologique″ dans la mesure où il est sorti de l'histoire. Or, lui-même plonge dans un récit de grande portée spéculative, qui passe outre ce que raconte le récit évangélique. Si nous admettons comme pertinente sa critique de la formule nicéenne qui dit que le nom personnel du Dieu Père est désormais devenu un nom commun, exprimant la communion vivante des trois personnes dans les termes d'une métaphysique de l'*ousie*, en revanche, sa critique du *dyophysisme* de Chalcédoine ne semble pas justifiée, car les difficultés qu'il relève proviennent de la déconstruction moderne de la métaphysique des Pères. C'est le questionnement moderne qui constitue « plus que le texte révélé et l'histoire qui le transmet, son véritable point de départ, à partir duquel il interroge l'Écriture et la Tradition et revisite (…) l'essentiel du donné de la foi »[379].

Nous estimons qu'une traduction actuelle de la formule chalcédonienne reste possible de manière à rejoindre sa visée, qui cherche à unir la personne du Christ sans confondre en lui l'humanité semblable à la nôtre et la divinité transcendante. Nous croyons moins certain que l'explication de la divinité de Jésus, proposée par Moingt, soit entièrement satisfaisante. Et pourtant il voulait, par sa démarche, retrouver la même foi, mais dans un autre discours. Cela est faisable, car ce qui compte aujourd'hui, c'est d'intégrer la formule de Chalcédoine dans une visée christologique plus complète et davantage fondée sur l'Écriture. Sesboüé, par exemple, s'y est essayé et est arrivé à la conclusion selon laquelle, sans reprendre ni les mots du concile ni son schème, « l'unité concrète de cet homme Jésus, qui est le Fils n'est jamais mise en cause, tandis que la distinction est exprimée à travers la dynamique d'une vie temporelle qui se manifeste autre et autre, avant de s'inscrire dans le mouvement

[378] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 416 ; voir aussi B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe*, p. 102.
[379] A. BÉGASSE DE DHEAM, *De Dieu qui vient à l'homme : l'œuvre de Joseph Moingt*, dans *NRT*, 132/1 (2010), p. 25.

d'affirmation successives et solidaires »[380]. Dans cette visée il suffit d'intégrer, en le situant à sa place, le moment de christologie descendante : celui du concile de Chalcédoine.

Le souci de rendre la foi intelligible aux modernes est pour quelque chose dans la lecture que Moingt fait des récits. Si cette lecture entend suivre la trame narrative caractéristique du récit évangélique, les interprétations que propose notre auteur ainsi que les choix qu'il opère dans les récits sont sujets à débat. Il suffit pour s'en convaincre de regarder comment il lit certains textes (Ep 1 ; Col 1 ; Ph 2). En effet, Moingt fait le tri dans ceux-ci et ne retient que ce qui convient à la thèse qu'il veut défendre. Le traitement qu'il réserve au Prologue johannique ou à l'hymne de la lettre de Paul aux Colossiens (Col 1) en dit long[381]. Les textes qu'il privilégie sont ceux sur la miséricorde, la gratuité, la patience et non ceux évoquant la colère ou la vengeance. Si nous considérons la question de la préexistence éternelle, Moingt ne reconnaît pas qu'il y a des textes qui vont dans ce sens comme Jn 3,13 ; Ph 2,6-10 ; Ga 4,4 ; Rm 8,3, pendant que d'autres disent le contraire (Rm 1,4), d'autres encore vont dans le sens de l'une ou l'autre interprétation comme le Prologue de Jean ; 2 Co 8,9 ; Ep 1,3-14 ; Col 1,15-20.

En suivant comme lui la trame narrative du récit évangélique, certains textes peuvent servir de base à l'affirmation de la préexistence éternelle et de la signification sacrificielle et expiatoire de la mort de Jésus. C'est le cas notamment des paroles prononcées lors de la Cène ; tout comme les ″il faut″ des annonces de la passion ; ″donner sa vie en rançon″ ; ″le sang répandu pour une multitude″ ; ″le rachat de toute illégalité″ ; Is 53 ; la métaphore de l'Agneau ; la propitiation ; le sacrifice d'agréable odeur ; l'épître aux Hébreux et beaucoup d'autres textes que l'auteur effleure sans pouvoir les approfondir[382]. Moingt considère même que les interprétations sacrificielles de la mort de Jésus représentent des ajouts postérieurs (voir par exemple Ep 4,32-5,2).

La mort de Jésus prend-elle figure de sacrifice simplement parce qu'elle obtient le pardon de Dieu que le régime rituel d'holocauste induisait, comme l'a dit Moingt ? Or lorsqu'on regarde des récits de l'institution de la Cène, ceux-ci apparaissent comme les premiers lieux d'émergence du vocabulaire sacrificiel attribué à Jésus lui-même. La formule matthéenne « en rémission des péchés » et l'expression de Marc « pour une multitude » se

[380] B. SESBOÜÉ, *Les « trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)*, (Donner raison, 34), Bruxelles, éd. Lessius, 2012, p. 51.
[381] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 660-665. Par exemple, les notes 22, 23 et 24 de la page 661 montrent Moingt reprenant à son compte les controverses exégétiques. Moingt retient, par exemple pour Col 1,16, le « pour lui » qui convient à sa thèse et passe outre le « en lui » et le « par lui » qui vont davantage dans le sens de la préexistence réelle.
[382] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 446.

prêtent à la même lecture : l'interprétation de la mort de Jésus en termes de « sacrifice pour le péché ».

La manière dont notre auteur interprète le Christ comme « fin de la loi » (Rm 10,2-4)[383], plutôt que dans le sens « d'accomplissement » ou le peu de place qu'il donne dans sa christologie à l'articulation de l'Ancien et du Nouveau Testament, dépendent de sa vision de la foi au Christ comme sortie de la religion. Il pense ainsi tenir un nouveau langage sur Dieu, Dieu des hommes et du monde, Dieu pour-nous et non en soi et pour soi, et sur la révélation comme émergence d'une présence au-dedans de l'humanité et non effraction de ses clôtures[384]. Une des intentions de cette christologie est de parler de Dieu en se confrontant au deuil de Dieu véhiculé par la pensée contemporaine. Il s'agit de trouver une articulation possible entre révélation divine et histoire dans laquelle Dieu se donne en Jésus et par lui.

Notre auteur est fort réservé dans son recours à l'Ancien Testament pour éclairer sa proposition sur le Christ. Lui dont le souci est d'enraciner sa pensée dans l'Écriture, c'est-à-dire de faire une lecture théologique de celle-ci, veut particulièrement trouver en elle ce qu'il y cherche même s'il doit un peu forcer le trait. Il désire relier sa pensée à la tradition la plus ancienne, celle d'avant les conciles œcuméniques, ce qui ne se fait pas toujours avec aisance. La réinterprétation qu'il donne de la tradition dogmatique n'est pas généralement claire. On le voit, par exemple, à la lecture qu'il fait des textes de Justin afin de restreindre la portée du concept de préexistence. Les textes cités et les arguments qu'il tire de Justin ou de Tertullien ne plaident pas tous en faveur de l'idée que le « Verbe devient Fils en Jésus ». On le voit lier la sortie du Verbe à l'acte créateur et l'émission de l'Esprit à son don en Jésus[385].

Le souci de Moingt est de construire un discours christologique à la fois limpide et subtil entrelaçant constamment l'audace des vues nouvelles, la reprise du discours classique et sa réinterprétation. Il dira, par exemple, au sujet du terme « rançon », que celui-ci relève du vocabulaire politique et juridique et n'appartient pas au vocabulaire rituel des sacrifices. Il affirme que ce terme souligne bien plus la proexistence, la valeur d'échange, l'esprit du service, la pierre rejetée des bâtisseurs[386]. C'est son interprétation, celle-ci ne doit pas être celle de tous les théologiens. L'important ici aurait été de rendre compte de la médiation accomplie par le Christ, vrai Dieu et vrai homme.

---

[383] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 470 s.
[384] Voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme, II/2*, p. 1169.
[385] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 126 : « le Verbe est sorti de Dieu pour créer ».
[386] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 427. Voir aussi E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 526.

La démarche consistant à faire le procès de la théologie classique des deux natures semble périlleuse et peu porteuse, car elle risque de fermer le vrai sens de certains concepts. Dans un livre récent, Moingt procède de la même façon. Ici, pour expliquer, par exemple, que « Jésus est consubstantiel au Père », la seule explication qu'il donne est la suivante : « dire que Jésus est consubstantiel au Père a été utile pour soutenir qu'il communie pleinement à la divinité du Père, à une époque où le vocabulaire de l'être était utilisé pour le nier, mais cela n'a plus la même nécessité pour les esprits de notre temps qui se méfient du langage métaphysique, ni pour les croyants qui préfèrent s'en tenir au langage des Écritures »[387]. Quel est le langage des Écritures ? Dans la mesure où nous admettons qu'il n'y a pas un langage unique des Écritures, nous ne pensons pas que cette explication, à elle seule, suffit pour justifier l'usage du concept de consubstantialité par les Pères conciliaires.

Abordant le langage de la croix, Moingt dit qu'il ne peut pas non plus faire l'objet d'une lecture sacrificielle sous peine de recouvrir toute la nouveauté et le caractère à la fois inouï et scandaleux de la mort de Jésus. Ici aussi, affirme-t-il, si Jésus permet que l'on interprète sa mort sous le mode du « sacrifice », ce terme est à comprendre au sens que l'Évangile projette sur sa vie entière qui consiste à épuiser toutes ses ressources de vie pour autrui et pour Dieu. Pour Moingt, c'est sans aucune preuve que nous pouvons imputer à la mort de Jésus le sens expiatoire, car « la théorie de l'expiation par le sang du Christ s'inscrit dans le sillage de [très] vieilles structures de l'imaginaire religieux »[388].

Moingt estime que la mort de Jésus a autre chose à révéler tant de Dieu que de son rapport à l'homme qui doit être différent du bien-connu provenant de la persistance des anciennes manières de penser. Il remplace le langage sacrificiel de la mort de Jésus par celui du don et du rachat dans lequel il voit une autre manière de parler de la fécondité de la mort de Jésus. Moingt fait de la croix du Christ une lecture autre que celle défendue jusque-là, il souligne la singulière nouveauté du Dieu qui se révèle en Jésus. Mais son discours est à recevoir comme un parmi d'autres dans leur tentative de dire qui est Jésus.

Fidèle à sa grille de lecture qu'il veut nouvelle, faisant allusion à l'Évangile de Jean, Moingt pense que la passion est à comprendre comme élévation ou glorification et n'a rien à voir avec la perspective sacrificielle. Dans la théologie johannique qui met en lumière la gratuité du don fait aux hommes dans la mort de Jésus, affirme-t-il, les hommes ne sont pas sauvés par l'expiation du Christ à leur place, mais par la foi mise en lui (Jn 3,14-16) dont la

---

[387] J. MOINGT, *Croire quand même. Libres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme*, (coll. Semeurs d'avenir), Paris, éd. Temps Présent, 2010, p. 135, Entretiens menés par K. Mahmoud-Vintam en collaboration avec L. Gouguenheim.
[388] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 454.

mission consiste à susciter cette foi. Si la sotériologie de Moingt est habitée par le souci de sortir des théories de l'expiation et de la substitution, si elle dit comment le Christ a assumé une solidarité avec le poids immense de la souffrance de l'humanité, elle situe néanmoins, de façon exagérée, la croix comme un événement qui se passe entre Dieu et Dieu à l'instar de Moltmann, « héritier lui-même de la scolastique protestante très 'expiatrice' »[389]. N'y a-t-il pas une part humaine dans la croix du Christ ? Les récits du procès de Jésus peuvent aussi conduire à pareille interprétation.

En disant, par exemple, que « la souffrance du dernier envoyé est donc un événement salutaire : elle déclenche un jugement de Dieu, un renversement du cours de l'histoire, à cause d'elle Dieu fait grâce à l'humanité »[390], Moingt ne tombe-t-il pas dans ce qu'il reproche à d'autres ? Comment comprendre ce jugement et ce renversement ? Sesboüé n'hésite pas à juste titre, malgré les intentions de l'auteur, d'y voir un relent expiatoire. Ce qui est sûr est que dans le Christ, c'est le Père lui-même qui vient vers nous et se donne à nous pour nous sauver[391]. Il convient de noter aussi que Moingt passe sous silence la manière dont ce salut atteint concrètement l'homme dans son existence historique.

Pour marquer la radicale nouveauté de sa proposition théologique, notre auteur met en question la théologie traditionnelle considérant que cette dernière s'est rapidement imposée dans l'histoire en raison seulement de ses emprunts au bien-connu de Dieu, au prix d'une médiation culturelle et non parce qu'elle pouvait se prévaloir d'appuis scripturaires certains[392]. Moingt semble oublier qu'aucune lecture de l'Écriture, la sienne y compris, n'est innocente et que nos interprétations reflètent souvent nos pensées d'interprètes. N'est-il pas déjà établi que le Nouveau Testament n'appréhende pas la réalité Jésus Christ avec un seul langage ? Chaque évangéliste, par exemple, a sa propre christologie, le visage que chacun donne du Christ comporte des nuances importantes.

La nouveauté de la proposition théologique de Moingt lui-même ne se fait pas sans difficulté, il recourt à un subtil langage spéculatif sans base scripturaire suffisante, c'est le cas notamment lorsqu'il parle du devenir qui touche la personne du Père. Moingt attribue à Dieu une existence historique parce qu'il est une personne qui parle et se communique dans l'histoire, histoire dans laquelle « Dieu 'devient' Père, Dieu advient en personne de Père »[393]. Le paramètre majeur de sa christologie est l'avenir, le Christ est celui qui, de l'avenir, vient à

---

[389] B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe*, p. 102.
[390] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 416.
[391] Voir B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe*, p. 102.
[392] Voir J. MOINGT, *La christologie de l'Église primitive. Le coût d'une médiation culturelle*, dans *Concilium*, 269 (1997), p. 75-83.
[393] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 581.

notre rencontre. L'insistance sur le thème de l'avenir et le poids donné à la résurrection éclipsent, en quelque sorte, la kénose. Certes que Moingt rompt avec le radicalisme kénotique des décennies précédentes, le Christ dont il parle est moins kénotique. On le voit par sa remise en question du dogme qui correspond au souci d'inscrire la foi dans un contexte laïcisé et pluraliste, appelant l'Église à renoncer à ses anciennes maîtrises.

En suivant les traces de son histoire, affirme notre auteur, on ne peut parler pour Jésus qu'en termes de devenir. Se fondant sur les analyses du concept de la personne dans les philosophies contemporaines, Moingt affirme que la personne est cet être qui dans l'élan vers l'autre se réalise ; une réciprocité apparaît qui préside, selon le témoignage du Nouveau Testament, aux relations entre Dieu et Jésus. Il transpose en Dieu ce qui se passe en Jésus. Autrement dit, en Jésus Dieu vient à exister comme en lui-même, en communion d'existence[394]. Jésus a vécu dans un élan qui le portait vers Dieu comme un fils vers son père et Dieu s'est projeté en Jésus avec la même vérité que Jésus en lui. Moingt a-t-il perdu de vue la souveraineté eschatologique du Père de Jésus dont la primauté ne doit être éclipsée ? Et que dire du lien qui unit Jésus au Verbe ?

4.2.2. Jésus et le Verbe au sein de la Trinité

Pour Moingt, si le Verbe devient Fils en Jésus, la personne du Père « parvient dans l'incarnation à la plénitude de son être-personne, qui est d'exister en relation d'amour avec tout autre que soi »[395]. La Trinité, tout en étant éternelle, ne s'accomplit comme Trinité que dans l'économie. Il conjoint l'éternité de Dieu avec la temporalité de la venue du Verbe à Jésus et affirme que Dieu, en qui il n'y a pas d'avant ni d'après, est de toute éternité Dieu avec-nous et pour-nous. D'après notre auteur, puisque la Trinité est toujours en projet d'exister dans un autre, c'est dans l'acte de la venue du Verbe à Jésus que Dieu devient pleinement ce qu'il est, c'est-à-dire trine en tant que pour-nous. En dépit de son affirmation d'un devenir en Dieu, Moingt maintient le concept de Trinité éternelle, mais lui donne un sens

[394] Moingt affirme que trois principes gouvernent cet exister de Dieu en Jésus comme en lui-même, en communion, comme Père de celui qui a fait passer en lui toute sa raison d'être. D'après lui : - la manifestation de Dieu dans l'histoire appartient à son être, elle est de l'être-manifesté ; - l'histoire des manifestations de Dieu est l'extériorisation de ce que Dieu devient en soi et pour soi en devenant acteur de notre salut ; - l'extériorisation de Dieu dans l'événement de Jésus mort et ressuscité est un acte de kénose, acte de disparaître en Jésus comme dans un autre soi-même, livré à l'extériorité, et d'apparaître ainsi en Jésus comme Père d'un Fils et donateur de l'Esprit. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 582. Pour rendre compte de la question de la divinité de Jésus, Moingt aborde le travail de la kénose en Jésus en se fondant sur les analyses de la conscience de foi de Hegel. Voir G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (éd. de 1807), trad. J. P. LEFEBVRE, (coll. Bibliothèque de philosophie), Paris, éd. Aubier, 1991 ; *Leçons sur la philosophie de la religion. 3. La religion absolue*, trad. J. GIBELIN, (coll. Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, éd. Vrin, 1954-1959.

[395] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II/1., p. 402.

différent qui ne consiste pas dans une supposée Trinité avant l'incarnation. Puisque la Trinité éternelle ne s'accomplit comme Trinité que dans l'économie, pense Moingt, y a-t-il pleine autocommunication de Dieu en dehors de la consommation eschatologique ? Yves Congar avait déjà, bien avant *L'homme qui venait de Dieu*, formulé une mise en garde contre ce genre d'excès[396].

Notre auteur s'engage dans un habile exercice d'équilibriste pour, d'une part, garder le respect envers la Tradition et pour, d'autre part, introduire la nouveauté de sa démarche théologique. Est-ce là le retour de la théologie à l'Écriture, la reconstruction d'une christologie sur bases évangéliques ? En effet, Moingt a voulu prouver qu'il était possible de montrer, sur la base des récits évangéliques, que Jésus appartenait à l'éternité de Dieu, en suite de sa résurrection, en qualité de Fils, mais non qu'il en provenait. N'est-elle pas aussi plausible la tentative des Pères, eux qui pensaient trouver dans les récits de la nativité de Jésus la révélation de son origine éternelle comme Verbe de Dieu ? De toutes les façons, il faut reconnaître que la science historique n'établit pas l'historicité des récits de la nativité. Les nouvelles christologies, dans le souci de ne pas soustraire Jésus à l'histoire à cause d'une origine antérieure au temps, pourraient-elles accepter un autre fondement de la foi différent de celui posé par la prédication des apôtres ?

Comment faire ? Moingt a dû se remettre au travail car « l'imparfait mis dans le titre de *L'homme qui venait de Dieu* appelait donc de plus amples explications pour combler l'hiatus entre révélation et histoire, et ce fut le point de départ du second ouvrage »[397]. Au vu de ce qui précède, il y a de quoi se demander si Moingt a vraiment osé tirer toutes les conséquences de ses propres prémisses. Cela est moins sûr, comme il semble l'avouer dans le post-scriptum[398]. La situation de notre auteur est bien délicate, car, celui qui choisit de raconter l'histoire du Christ doit savoir « qu'il ne s'agit ni absolument de dire autre chose, en oubliant ou en feignant d'ignorer ce qui a déjà été dit, ni simplement de le redire autrement »[399]. Celui qui entreprend de raconter l'histoire du Christ doit le faire en croyant et en théologien, c'est-à-dire veiller aussi à ce que la lecture théologique de l'Évangile se fasse en Église et reste en même temps critique et inventive. Voilà un équilibre à rechercher dans la

---

[396] Voir Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint, t. III. Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident,* Paris, éd. du Cerf, *1980*, p. 41-42.
[397] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II/2., p. 1168.
[398] Perplexe, notre auteur, tout en prônant la liberté de recherche dont il a usé, reste, cependant, « pleinement conscient que le magistère vivant porte la responsabilité de la tradition de la foi dans sa pleine dimension, actuelle de part et d'autre, d'unité et d'universalité ; il lui porte, à ce titre, une écoute attentive, prudentielle et docile, qui modère, sans l'éclipser, son souci du local et du futur, et mesure ce qui peut être dit ou fait, ici et maintenant, à ce qui est recevable et faisable, dans telles et telles circonstances de temps et de lieu, sans risquer de causer plus de troubles et de fractures que n'en causent déjà par elles-mêmes la peur de parler et la paresse d'innover » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II/2., p. 1166.
[399] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 289.

mesure du possible. Il n'est pas toujours facile de tenir une christologie complètement enracinée dans les Évangiles et la totalité du donné traditionnel de la foi.

Parlant du lien du Verbe et de Jésus, c'est-à-dire du Verbe qui s'est fait chair, Moingt repense, à partir de ce que les récits racontent, l'éternité et la préexistence du Fils[400]. Il affirme que le Christ, en tant que premier-né de la résurrection, n'est pas antérieur au commencement de tout ce qui a été créé. Il attribue la notion d'éternité du Fils de Dieu à la tradition qui l'a déduite d'une notion antérieure, celle de la préexistence du Christ, et qui ne vient ni de l'Ancien ni du Nouveau Testament. Son développement christologique bute sur les récits de l'enfance dans lesquels il voit non pas des véritables récits, mais des théologoumènes qui, tout en donnant à croire un événement, celui de la naissance de Jésus, ne sont pas en mesure de suggérer un énoncé de foi. L'explication de l'auteur, qui considère ces récits comme ne pouvant autoriser la confession de foi en la préexistence du Fils, en sa consubstantialité et en son éternité, ne parvient pas à lever certaines difficultés. Une question demeure : comment faire remonter le Christ dans la plénitude de ses droits de Dieu et comment concilier la préexistence avec le fait que Jésus commence à exister en tant qu'homme ?

Moingt fonde son analyse sur le Prologue de Jean et remplace, comme nous l'avons fait remarquer ci-haut, le concept de préexistence éternelle au profit de celui de proexistence au commencement du temps. Le Verbe qui, d'après lui, révèle le Père qui lui donne une existence nouvelle, est lié à l'acteur créateur et devient Fils et personne en devenant homme dans le Christ. Notre auteur suit, pour faire une telle lecture, le chemin ascendant de la foi des disciples à la suite du Christ (Mt 27,54)[401]. Dans le Prologue, le Logos n'est dit Fils (au verset 18) qu'après la mention de l'incarnation : « et le Verbe s'est fait chair » (au verset 14). Si le Verbe devient Fils quand il sort du Père pour créer, comme l'a dit Tertullien, ce devenir Fils du Verbe répond au « devenir Fils de Dieu de Jésus de Nazareth »[402]. Malgré une démarche

[400] Moingt suggère une nouvelle compréhension de la notion de préexistence dont le sens « n'est pas de dire que le Christ existait dans l'éternité de Dieu avant de s'incarner, en tant qu'il est le Fils engendré de sa substance, mais qu'il existait *dans l'histoire avant de naître, en tant qu'il est le Christ* de Dieu, son Messager et son Verbe de tout temps *envoyé dans le monde* en prélude à son incarnation… La préexistence du Christ est son existence historique *étirée en avant* d'elle, en deçà de son commencement, dans l'indéfini d'un passé antérieur[26], c'est la *suppression de la limite du commencement* inhérent à la naissance charnelle, ou encore *l'historicisation* - l'explosion - , dans une histoire déjà écrite, d'une existence enclavée dans le temps, ou encore la venue de la singularité historique à *l'universalité du sens* : ce pour quoi cette préexistence est imputée, du côté juif au nom de Christ, du côté grec au nom de Logos » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 662-663.

[401] Moingt insiste sur le fait que la distinction des deux natures ne sert à rien pour reconnaître le Christ vrai Dieu et vrai homme, mais qu'il suffit tout comme « il est nécessaire de rester dans l'axe de la narrativité, à la façon du centurion romain 'regardant' ce qui se passait sur le Golgotha » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 703.

[402] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 259. Voir aussi ce qu'il dit aux pages 660-661 du même ouvrage : l'auteur renvoie au beau commentaire du Prologue par X. LÉON DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, t. I, (coll. Parole de Dieu, 26), Paris, éd. du Seuil, 1988, p. 37-149. Ici le Logos est présenté comme un personnage du récit et le texte comme un modèle de théologie narrative dont la visée est la célébration du projet de Dieu. Moingt adoptera cette perspective lui aussi.

qu'il veut nouvelle, il a cherché à rejoindre, au sujet du Christ en gloire, la foi d'Éphèse et de Chalcédoine en l'union personnelle du Verbe et de Jésus : Dieu parfait et homme parfait.

En effet, d'après Moingt, le récit de l'histoire de Jésus le montre tout simplement homme. Mais il s'agit d'une personne humaine voulue de toute éternité. C'est vers cette personne que vient le Verbe, manifestation de l'être ″pour nous″ et ″avec nous″ de Dieu. Il sauvegarde l'humanité du Christ et pense sa dimension salvifique à partir du concept de proexistence tout en rendant compte du sens évangélique de l'expression Fils de Dieu[403]. Comment articuler dans la gloire le rapport du Verbe et de Jésus ? Le Verbe, dit Moingt, n'est ni Fils ni Personne, il n'advient à son être filial et personnel que dans l'acte où il s'unit à Jésus et s'identifie à lui dont il n'arrête pourtant de se distinguer éternellement. Dans la christologie de Moingt, le Verbe s'efface devant la personne humaine de Jésus durant sa vie terrestre. Par conséquent, ce n'est pas le Verbe lui-même qui constitue dès la conception la divine personne de Jésus, dont l'humanité est à ce point sienne qu'il en est le sujet direct et immédiat. Pour notre auteur le devenir Fils du Verbe répond au « devenir Fils de Dieu de Jésus de Nazareth »[404].

Moingt s'écarte de la théologie traditionnelle des deux natures pour lui préférer celle des « deux modes d'exister dans une seule personne, avant de naître en Dieu et dans l'histoire ; deux modes d'exister dans une seule existence ouverte à Dieu et à l'histoire »[405]. Il a raison de choisir sa voie, mais il n'en dit pas assez sur le fait que les récits de l'enfance de Jésus sont une mise en scène narrative qui donne une vérité à croire au-delà des faits qu'ils racontent, ils donnent à croire un événement. Bien qu'il opte pour la formule de deux modes d'exister dans la personne de Jésus, il ne résout pas la difficulté de faire remonter le Christ dans la plénitude de ses droits de Dieu, ni celle consistant en la conciliation de la préexistence avec le fait que Jésus commence à exister en tant qu'homme. Il se réjouit tout de même de rejoindre les conciles anciens par un autre chemin, c'est-à-dire sans le vocabulaire des deux natures et de ce qui en découle. Pour lui, Jésus est vrai homme en cela même qu'il est vrai Dieu, et réciproquement. Son point de vue se situe dans le *pro-* comme projet et *pro-existence*[406].

---

[403] Sur ce sujet Moingt dit que « l'intention des évangélistes […] est de raconter ce qui est racontable : la naissance d'un homme qui a commencé d'exister, tel qu'il a vécu, en Fils de Dieu. […] Un commencement qui s'origine cependant en Dieu, mais qu'il faut traverser pour atteindre l'en-deçà de cette origine » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 650.

[404] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 259.

[405] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 37. Voir L. RENWART, *Le motif de l'incarnation*, p. 885.

[406] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 703. Voir aussi J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 36-37.

D'autres interprétations des témoignages évangéliques sont discutables. C'est le cas notamment du rôle que Moingt fait jouer au Saint Esprit dans la conception virginale de Jésus. Alors que ce rôle est généralement compris comme un acte créateur dans le sens de l'Esprit qui planait sur les eaux du livre de la Genèse, notre auteur y voit un acte pro-créateur. Il affirme en partant de la rédaction de Matthieu que l'Esprit, dans le « conçu du Saint Esprit » des récits évangéliques, est « désigné sous le mode d'une cause matérielle, d'une semence qui fertilise Marie à l'instar et à défaut d'une semence virile »[407]. Pareille interprétation ne nous semble pas suffisamment justifiée ni ne respecte l'orientation générale du récit, même si le théologien Moingt n'a pas à s'engager a priori dans une justification à tout prix d'une affirmation dogmatique. En effet, Moingt affirme que dans le récit de Luc, l'Esprit, « cette force divine, source de vie et de parole, survient donc en Marie comme une puissance fécondante et sanctifiante par laquelle naîtra de sa chair un enfant saint et consacré à Dieu qui 'sera appelé Fils de Dieu' parce qu'il (…) a été engendré de cette façon »[408].

Revenons à la manière dont est articulé le rapport du Verbe et de Jésus pour voir encore la teneur de la portée spéculative du projet de Moingt. Si comme nous venons de le dire, le Verbe qui n'est ni Fils ni Personne n'advient à son être filial et personnel que dans l'acte où il s'unit ou s'identifie à Jésus dont il ne cesse pourtant de se distinguer éternellement, qui est-il ce Verbe au sein de la Trinité[409] ? Notre auteur prétend que le Verbe peut conférer à Jésus une filiation divine. Comment sera-t-il possible au Verbe de conférer à Jésus une filiation divine dont il n'est pas lui-même pourvu puisqu'il ne devient fils qu'en Jésus ? De même, si le Verbe n'acquiert son être de personne et sa pleine distinction de sujet que par son union à Jésus, comment peut-il transférer à Jésus sa subjectivité de personne divine répondante[410] ?

Moingt établit une distinction entre le Verbe et Jésus, et parle de l'incarnation comme de la venue du Verbe en Jésus. Afin de sauver l'homme, dit-il, « il fallait donc que Dieu greffe, en quelque sorte, son éternité et sa liberté sur l'homme dont il voulait faire son fils, et que celui-ci se prête à ce don par un abandon total et réciproque de son existence et de sa

---

[407] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 647.
[408] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 646-647.
[409] Moingt affirme que « le Verbe devient Fils quand la vie que Dieu lui donnait éternellement pour qu'il existe dans la plénitude de sa liberté est devenue dans le Christ la vie d'un autre devenu différent de lui. Le Christ commence alors à exister, comme tout homme, et à exister en Fils de Dieu, puisque son existence humaine a été 'formée' par le Verbe et pour lui et que le Verbe prend en elle sa 'forme' accomplie de Fils, actualisant dans l'existence humaine du Christ son avenir selon lequel il existait éternellement en Dieu » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 676.
[410] Voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme,* t. II/1., p. 436-437. S'exprimant au sujet de ce lien, notre auteur dit : « […], l'éternité ne détruit pas l'histoire mais la sauve : la subjectivité humaine de Jésus qui s'était exprimée dans son histoire, et qui avait été faite par elle, subsiste dans le Verbe, lequel, de son côté, a transféré dans cette même histoire de Jésus sa subjectivité de personne divine 'répondante', du fait que le Père reconnaît, dans cette histoire scellée par l'Esprit, où le Verbe et Jésus sont identifiés, le Projet qu'il avait conçu éternellement en engendrant son Verbe ».

liberté »[411]. Il croit que c'est cela que Dieu avait prévu d'accomplir dans le Christ. La venue du Christ, affirme-t-il, en cela même qu'elle est le salut de l'humanité, constitue la réussite du projet créateur. Le fait que le Verbe et Jésus soient des partenaires du salut comme l'affirme Moingt suscite quelques inquiétudes. Peut-on comprendre que le Verbe et Jésus soient deux « partenaires », solidaires de l'œuvre du salut par leurs « offrandes conjointes », alors que le Verbe n'est pas encore une Personne et que Jésus n'est qu'homme[412] ? Peut-il y avoir, dans la gloire, « transfert d'identité » et véritable union hypostatique d'une part, « non absorption » et d'autre part, maintien à jamais de sa singularité historique d'homme ?

Nous partageons le questionnement de De Dhaem : comment est-il possible de parler de l'union du Verbe et de Jésus dans la gloire comme d'une unique personne composée de deux subjectivités qui sont distinctes et inséparables ? En plus il fallait savoir comment était réalisable la vivante circumincession des deux subjectivités du Verbe et de Jésus, l'une divine et éternelle, l'autre humaine et historique, alors que Moingt soulignait la nécessité de lier la réalité de personne à celle de sujet[413] ? Ceci dit nous allons voir de près les difficultés liées au procédé méthodologique.

4.2.3. Les difficultés générées par la méthode

Moingt a choisi d'opposer continuellement, du moins dans *L'homme qui venait de Dieu*, ce qui ne doit pas nécessairement l'être, c'est le cas notamment de : Écriture et Tradition conciliaire, histoire et métaphysique, christologie d'en haut et christologie d'en bas, foi et religion, théologie narrative et théologie déductive, autorité de l'Écriture et autorité de l'Église. Même si nous admettons qu'en recourant directement à l'Écriture, Moingt a conscience de se trouver en face d'un Évangile qui est « une proclamation faite par l'Église »[414], il n'empêche que dans le traitement des documents apostoliques, il fait peu le lien entre ce qui est dit et ce qui est vécu de façon ecclésiale par les premières communautés.

Le désir de s'en tenir à une théologie fondée sur des sources scripturaires, en particulier du récit évangélique, même si on peut passer à côté de l'interprétation ecclésiale, n'est pas toujours tenable. De même, nous estimons qu'on ne peut vraiment s'en tenir à une

---

[411] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II/1., p. 447.

[412] La réalité humaine de Jésus étant indubitable, n'est-on pas contraint d'admettre « une forme subtile d'adoptianisme reporté dans l'éternel dessein de Dieu (…) de communiquer à la personne de l'homme-Jésus son Logos, qui n'est pas une hypostase préexistante, mais la personnification du dessein d'amour de Dieu (…) ? » ; L. RENWART, *Le motif de l'incarnation*, p. 885. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 700-703.

[413] Voir A. BÉGASSE DE DHAEM, *De Dieu qui vient à l'homme : l'œuvre de Joseph Moingt*, dans *Nouvelle revue théologique*, t. 132/1 (2010), p. 41. Voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II/1, p. 439.

[414] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 291.

christologie ascendante de type narratif, en l'opposant à une christologie descendante, généralement assimilée à une théologie déductive. Moingt lui-même n'y a pas échappé dans la mesure où il a fait, pour sa christologie, des emprunts aux deux. Sa narration à partir de l'histoire de Jésus se trouve invisiblement mais continuellement régulée par une dogmatique déductive. Par exemple, la réflexion sur les rapports entre le Fils, le Père et l'Esprit est guidée par les résultats de la théologie trinitaire, et parvient à des formulations dont l'origine est repérable, d'autant qu'il s'agit du *Filioque*, dont on n'ignore pas qu'il est venu d'une théologie descendante et déductive qu'il s'applique à dénoncer.

Toutes ces difficultés proviennent du fait qu'en théologien, Moingt a cherché à expliquer et à vérifier comment Jésus « devient fils », alors que les définitions de la foi au Christ affirment de lui qu'il est le « propre » ou le « vrai » Fils de Dieu. La théologie narrative doit-elle nécessairement, puisqu'elle raconte, expliquer comment Jésus devient fils avant de dire qu'il est le Fils[415] ? Or, à bien suivre la trame du récit évangélique, ce que proclame le Nouveau Testament est clairement exprimé, à savoir que Jésus est le Fils de Dieu, vrai Dieu et homme véritable. À supposer que la relation qu'établit Moingt entre le Verbe et Jésus, celle consistant à dire que l'unique personne du Fils est composée de deux subjectivités distinctes bien qu'inséparables, soit comparable à ce qui ce passe quand il est question de la périchorèse des personnes divines, comment se constituerait la Trinité ? Parlerait-on encore, dans ce cas-là, de la Trinité ou bien de quatre personnes ou sujets dans ″la Trinité″: le Père, le Verbe, Jésus et l'Esprit[416] ?

Chez notre auteur tout se passe comme si son désir de préserver l'humanité et l'historicité de Jésus jusque dans la gloire l'empêchait de penser vraiment ce mystère d'union de Dieu avec l'humain traduit dans la notion d'union hypostatique. Moingt aurait mieux fait d'affirmer au départ que c'est le Verbe lui-même qui constitue dès la conception la divine personne de Jésus. Cela honorerait le donné de la foi même si, pour croire que Jésus est le Fils ou que Dieu est le Père de Jésus, il n'est pas nécessaire de recourir à un récit des origines. Notre auteur a bien fait de rappeler que chaque époque appelle une réappropriation de la foi, « immuable en son acte, continue mais variable dans sa pensée »[417]. Nous pouvons le suivre dans la lecture qu'il fait du récit évangélique pour arriver à la découverte du visage de Dieu si différent du bien-connu des philosophes et des religions, mais comme nous venons de le voir, sa proposition théologique pose parfois question.

---

[415] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 631.
[416] La même question De Dheam se l'a posée dans A. BÉGASSE DE DHAEM, *De Dieu qui vient à l'homme*, p. 41-42.
[417] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 77-78.

Bien qu'il souligne avec pertinence la singulière nouveauté du Dieu qui se révèle dans le chemin de son Verbe qui s'unit à Jésus, pour reconduire, en lui et par le don de l'Esprit, l'humanité au Père selon le dessein créateur, il ne dit pas pourquoi, chez lui, ce bien-connu de Dieu est presque, chaque fois, accompagné d'un soupçon de négativité. Moingt est-il en droit de dire, que le bien-connu de Dieu relève nécessairement « d'une vérité préconçue, indépendante de sa révélation dans l'histoire »[418] et sans aucun fondement scripturaire ? Dieu n'a-t-il pas parlé à travers religions et philosophies, dans le chemin d'apparition qui a conduit le Verbe à Jésus et préparé la venue de l'homme à qui il va pouvoir s'unir parfaitement à l'image et à la ressemblance du Père ? Au sujet de Jésus, par exemple, Jean dit clairement que « Jésus a accompli en présence des disciples encore bien d'autres signes, qui ne sont pas relatés dans ce livre » (Jn 20,30).

Préoccupé par le souci de la reconstruction d'une christologie sur bases évangéliques retournant ainsi une ancienne manière de recevoir la révélation dans une façon nouvelle de la chercher, Moingt a affirmé qu'il était possible de montrer, en partant des récits évangéliques, que Jésus appartenait à l'éternité de Dieu, en suite de sa résurrection, en qualité de Fils, mais non parce qu'il en provenait. C'est dans ce sens qu'il affirme que le prolongement de l'histoire du Christ bien en deçà de sa naissance n'aura finalement rien révélé de lui car tout était « d'avance contenu dans sa résurrection qui est bien l'instance fondatrice de la révélation et de la foi, si ce n'est que cette remontée éclaire le commencement des temps en reportant dans cette direction la lumière que la résurrection projette sur la fin des temps »[419]. La nouveauté des propositions théologiques et christologiques de notre auteur sont bien perceptibles, mais sont tributaires, tant d'une démarche narrative que de celle spéculative, une dualité qui doit rester complémentaire.

Afin de répondre pour lui-même et pour ses lecteurs aux questions de notre temps, Moingt a commencé par décrire sa méthode. Dans la première partie de l'ouvrage son objectif consistait à discerner dans la tradition ce qui est la visée de la foi et ce qui vient d'ailleurs (de la culture du temps, des mentalités religieuses, des conditions sociales, économiques ou politiques), d'écouter la foi des chrétiens d'aujourd'hui, les questions de nos contemporains, les nouvelles tendances de la théologie et d'interpeller la tradition à l'aide de tout cela. Il voulait, en procédant ainsi, s'en distancier du point de vue de la rationalité et la recevoir du point de vue de la foi. Le constat de notre auteur étant que la théorie d'une théologie de forme narrative n'a pas encore été faite, il choisit de s'essayer à une théologie du récit dont le projet

[418] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 678.
[419] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 679.

et de chercher à dire ce que ces textes et récits des évangiles, pris dans leur globalité, permettent de dire aujourd'hui en réponse aux interrogations de la foi et de la raison critique.

L'intérêt de ces précisions n'a pas empêché, pour autant, de voir surgir des points d'interrogations sur la méthode elle-même et sur sa mise en œuvre. La citation suivante laisse pressentir l'ambiguïté de certaines affirmations de Moingt quant au rapport entre Trinité économique et Trinité immanente. Il dit, par exemple, que « la même loi de l'amour, la même plénitude d'être qui se fait en Dieu communication d'une Personne à une autre, Trinité immanente, se fait, en dehors de Dieu, création et adoption d'une multitude d'êtres et, puisque c'est la même vie qui se répand ici et là, le même élan qui se propage du dedans en dehors, on ne peut pas dire proprement que l'histoire soit à l'extérieur de Dieu, elle est l'extériorisation en Trinité économique que se donne la Trinité immanente sans avoir à sortir d'elle-même. Voilà pourquoi il y a quelque chose et non Dieu seul, car le mode d'être de Dieu est d'exister-avec »[420].

Puisque pour notre auteur le mode d'être de Dieu est d'exister avec, il n'est pas dit que cela se passe avec la même nécessité dans la Trinité immanente et dans la Trinité économique. Nous ne pensons pas que même en posant une certaine identité entre Trinité immanente et Trinité économique on arriverait à supprimer la liberté de l'autocommunication *ad extra* ou diminuer la transcendance de Dieu. Il conviendrait de reconnaître une distance entre la Trinité éternelle et celle économiquement révélée[421]. Dans le cas où il n'existerait pas cette distance, la vision ″face à face″ de Dieu promise à la parousie ne correspondrait à rien. N'oublions pas que le corps de Jésus a constitué un voile qui a empêché de voir le Père dans le Fils à en croire cette demande de l'apôtre Philippe : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit » (Jn 14,8).

Il est difficile d'affirmer sans nuance une pure et simple identité entre Trinité immanente et Trinité économique, cela contredirait, d'une part, la gratuité et la liberté du don que Dieu fait de lui-même à ses créatures, et d'autre part, la dimension d'inaccompli dans les promesses de communion à la vie divine et l'attente eschatologique d'une pleine communication de la vie trinitaire. L'affirmation du caractère incompréhensible de la Trinité

---

[420] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 693.

[421] La formalisation du rapport entre Trinité immanente et Trinité économique comme l'a fait K. Rahner présuppose une distinction préalable, car la communication réelle ad extra n'épuise pas le don de Dieu de telle sorte qu'il n'y ait plus rien qui reste caché ni plus rien à attendre, même si au point de vue épistémologique de notre connaissance de Dieu, l'économie du salut accomplie en Jésus Christ donne un vrai et réel accès à la Trinité telle qu'elle est elle-même dans son éternité. Voir E. DURAND, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, (coll. CFI, 267), Paris éd. du Cerf, 2008, p. 112-115 ; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint, t. III. Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident*, Paris, éd. du Cerf, *1980*, p. 41-42 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE (CTI), *Théologie, christologie et anthropologie*, dans *Textes et documents (1969-1985)*, Préface du cardinal Ratzinger, Paris, éd. du Cerf, 1988, p. 248.

immanente n'est pas à négliger. Si, d'un côté, nous disons qu'en Jésus Dieu est apparu tel qu'il est en lui-même : « Philippe, qui me voit, voit le Père » (Jn 14,9), de l'autre côté, ce Dieu qui s'est révélé à nous tel qu'il est, l'a été tout en restant caché dans son essence[422].

C'est dans ce sens que Jésus dit aux juifs : « c'est mon Père qui me glorifie, lui dont vous dites : 'il est notre Dieu' et pourtant vous ne le connaissez pas. Moi je le connais… » (Jn 8,54-55). En plus Paul dit que la vision que nous avons de Dieu aujourd'hui est confuse dans l'attente de le voir face à face[423]. Il ne serait pas exagéré de dire que la manière dont l'autocommunication s'opère dans l'économie impose de reconnaître une distance entre Trinité économique et Trinité immanente. Si Dieu est vraiment communiqué, l'est-il sous un mode connaturel à l'être des divines Personnes ? L'autocommunication, pensons-nous, s'opère dans l'économie selon un statut particulier, celui de la kénose.

Une autre interrogation porte sur la définition de l'incarnation par le concept d'union hypostatique comme l'a fait le dogme d'Éphèse. Il est vrai qu'une même personne ne peut avoir deux existences ni successives ni conjointes comme le souligne Moingt. En nous mettant dans la logique de notre auteur, nous pouvons nous demander si pour Jésus on n'est pas contraint de choisir entre la personne divine et la personne humaine étant donné qu'une même personne ne peut avoir deux existences ni successives ni simultanées. Cela sera-t-il suffisant de rester dans l'axe de la narrativité, à la façon du centurion romain 'regardant' ce qui se passait au Golgotha pour arriver à reconnaître le Christ vrai Dieu et vrai homme[424] ?

Quant au salut affirmé dans *L'homme qui venait de Dieu*, celui-ci est habité par la préoccupation de l'auteur de sortir des théories abusives de l'expiation et de la substitution. La sotériologie dit comment le Christ a assumé une solidarité avec le poids immense de la souffrance humaine. Nous remarquons que Moingt a voulu souligner le fait que le salut ne peut être réduit au fait religieux, qu'il est plus proche d'une pratique humaniste que religieuse. Il reproche à la théologie de s'être trop focalisée sur l'exploration des mystères de Dieu et du surnaturel négligeant par là même la réalité mondaine où se construit l'histoire des hommes.

Admettons cependant que les religions de la terre ne sont pas sans rapport avec ce que l'Esprit de Jésus fait dans le cœur des hommes et que la grâce salvifique de Dieu est donnée par des voies connues de lui. Par ces voies qui ne sont pas toutes connues de nous, les

---

[422] C'est plus dans *Dieu qui vient à l'homme* que Moingt marque nettement cette différence : « l'être de Dieu demeure inconnaissable tel qu'il est en soi et pour soi, il n'est connu que sous la forme du devenir qu'il se donne dans l'histoire par où il vient à nous ; mais c'est bien tel qu'il est en lui-même qu'il se communique à Jésus, et ainsi, différemment, à nous, quoiqu'il ne soit pas appréhensible sous forme même où il existe en soi et pour soi » ; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme, II/1*, p. 12.

[423] Voir 1 Co 13,12 : « Aujourd'hui, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu ».

[424] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 701-702.

hommes peuvent effectivement s'abandonner à celui qui apporte absolument le salut selon l'expression de K. Rahner[425]. Personne n'est capable de pénétrer la question délicate de la conscience divine de Jésus, et Moingt ne le reconnaît que timidement comme nous pouvons le voir dans la citation qui suit. Si le récit évangélique parle des actes et des comportements de Jésus qui nous montrent comment Jésus assumait l'existence et orientait son histoire, « il est honnête de reconnaître que l'histoire de Jésus ne nous parvient qu''interprétée' par la foi des communautés et que sa conscience intime nous demeure inaccessible en elle-même »[426].

Il est clair que les religions et les philosophies n'obligent point Dieu dans la mesure où elles ne sont que langage humain mettant en évidence le désir qui est au cœur des hommes, c'est-à-dire se perdre en Dieu, s'abandonner à lui comme l'a enseigné Jésus lui-même. Que les religions prétendent vouloir s'instaurer en tant que garanties de salut, cela constitue une dérive à combattre, mais les religions ne doivent pas être déconsidérées simplement parce qu'elles ont voulu s'approprier le salut. Allons-nous, en même temps que nous nous affranchissons des pratiques qui auraient la prétention de s'instituer comme garanties de salut, rejeter aussi les traditions religieuses elles-mêmes tant qu'elles ne s'opposent pas à la vie des hommes, à leur humanisation, c'est-à-dire tant qu'elles ne refusent pas la considération de la voie du salut comme celle de l'élargissement de notre sens de l'humanité ?

Pour Moingt Jésus est « l'homme qui venait de Dieu », proposition qui suscite une autre interrogation : Jésus est-il Dieu ou le devient-il ? Si Jésus est une personne humaine, même voulue telle de toute éternité comme la personnification du dessein d'amour de Dieu, d'après ce que déclare notre auteur, un problème se pose. Car comment Jésus peut-il nous donner autre chose qu'une participation déficiente à sa propre participation limitée à la vie divine ? Sur ce sujet les Pères de l'Église ont affirmé en leur temps que ce que le Christ n'a pas assumé, il ne l'a pas sauvé et qu'aussi s'il n'est pas Dieu, il ne peut nous déifier[427].

Les quelques limites que nous venons de relever confirment la richesse de la stimulante synthèse de christologie narrative de Moingt. Notre auteur a voulu essentiellement

---

[425] Voir K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. G. JARCZYK, Paris, éd. du Centurion, p. 287.

[426] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 564. À cette même page la note 3 dit : « la conscience de Jésus ne peut être que supposée, non démontrée, car nous ne pouvons l'atteindre qu'à travers des témoignages indirects qui interprètent sa personne. L'auteur renvoie à C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, (Jésus et Jésus-Christ, 11), Paris, Desclée, 1979, p. 72, 194, 226, 266, 274.

[427] Voir L. RENWART, *Le motif de l'incarnation*, p. 885. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 700 : ici Moingt dit que « le Prologue johannique ne fait pas du Logos une hypostase préexistante, il en fait une personnification du dessein d'amour de Dieu. Il montre Dieu penché vers le néant, tourné vers le monde, préoccupé de donner l'être à ce qui n'est pas, d'arracher à la mort les créatures qui n'existent pas par elles-mêmes, de les conduire jusqu'à lui qui est la source de la vie immortelle, de leur révéler la dignité à laquelle il les appelle ».

nous amener, à partir de la rumeur sur Jésus, de l'histoire du dogme de l'incarnation et de la Trinité, des enseignements des théologiens et des remises en questions actuelles, à nous poser la question que Jésus adressait aux hommes de son temps : « et vous, qui dites-vous que je suis ? », et tenter d'y répondre[428]. Cette question sur l'identité de Jésus nous conduit à aborder en même temps celle de Dieu, les deux étant indissolublement liées.

Concrètement, l'objet de l'étude de Moingt est la révélation de Dieu-Trinité, l'écoute de la manière dont Dieu s'est dit dans l'histoire et s'est donné dans les Évangiles. En effet, Dieu se dévoile dans une histoire, « histoire du monde et de l'humanité, qui est non moins celle de Dieu, de Dieu faisant histoire avec les hommes par son lien au Christ dans l'Esprit. (…), Dieu ne se donne pas à connaître au moyen d'oracles tombés du ciel, d'énoncés mystérieux (…), de vérités dispersées exprimant chacune un aspect de son être ou de son agir, mais qu'il se révèle en advenant lui-même dans le Christ, sous le mode, non d'un savoir à acquérir, mais d'une histoire à interpréter, et tout d'abord en la faisant nôtre »[429]. La christologie prenant désormais en charge la question de Dieu, Moingt propose une théologie dont le fondement se situe dans une christologie plus proche de la Bible et conforme au sens de l'histoire[430].

L'objet de la prédication de Jésus n'a pas été sa propre personne, mais bien la proximité du royaume de Dieu et l'appel à la conversion. Dans son existence comme dans sa mission, Jésus a été totalement tourné vers le Père et vers les autres. Tout dans le Christ a été ordonné à l'union des créatures avec Dieu le Père, il s'agit de prendre en compte la ″théo-finalité″ de toute la révélation[431]. Ainsi Jésus, « celui qui vient de Dieu », appellera chacun par le don de la foi, à le confesser avec Thomas comme « mon Seigneur et mon Dieu »[432].

---

[428] Moingt qui s'en tient « à l'origine du Christ telle qu'elle est située dans l'histoire et telle qu'elle peut être appréhendée sous la régulation de la foi à la Résurrection, […]affirme que la foi au 'vrai' Fils de Dieu demande aux croyants de tenir que Jésus est venu de Dieu dans l'histoire 'de la même manière' (Ac 1,11) qu'il s'en est allé de ce monde à son Père, traversant la limite du commencement comme celle de la fin à l'appel de la même voix qui lui disait, ici et là : 'tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré' » ; E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 538. Voir aussi J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 635-638.

[429] J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, II/1, p. 11.

[430] Plusieurs passages particulièrement significatifs d'une telle théologie basée sur une christologie sont visibles dans l'ouvrage étudié. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 257, 264-265, 267, 269, 270, 271, 273-274, 276.

[431] Voir Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, (coll. Le mystère chrétien. Théologie dogmatique, 1), Tournai, éd. Desclée de Brouwer, 1962, p. 25.

[432] Le travail de Moingt est « un essai d'introduction adressé aux 'post-chrétiens' que sont nombre de nos contemporains, même baptisés. Cette hypothèse nous est suggérée par les notes autobiographiques que l'auteur place au début de son livre. Partant de la 'rumeur' sur Jésus et des 'à-peu-près' qui traînent dans plus d'une tête au sujet des conciles, de l'enseignement des théologiens et des remises en question actuelles, l'auteur n'aurait-il pas essentiellement voulu amener son lecteur à se poser la question que Jésus adressait aux hommes de son temps : 'Et vous, qui dites-vous que je suis ?', laissant ainsi à 'Celui qui vient de Dieu' de les appeler, par le don de la foi, à le confesser comme 'mon Seigneur et mon Dieu' (quelle que soit la portée exégétique exacte de ces mots dans la bouche de l'Apôtre Thomas) ? » ; L. RENWART, *Le motif de l'incarnation*, p. 886.

L'homme qui venait de Dieu est parti de l'homme et de la problématique contemporaine dans une perspective de théologie fondamentale visant à poser les fondements d'une réflexion proprement dogmatique sur Dieu et sa révélation en Jésus Christ. Moingt y a défendu la thèse selon laquelle « l'abandon de l'approche traditionnelle de la filiation divine de Jésus à partir du récit évangélique et de la confession pascale, encore présente dans le Symbole des apôtres (sujet premier des affirmations : Jésus le Christ), vers une christologie de la préexistence éternelle et de la coéternité (sujet premier des affirmations : le Verbe éternel, Dieu de Dieu) a conduit aux apories dont témoigne l'histoire des conciles œcuméniques : l'impossibilité de penser vraiment à la fois l'unité historique de la personne de Jésus en la dissymétrie de la position du Verbe-Personne par rapport à son humanité. En conséquence, la théorie des deux natures lui paraît inadéquate (…) »[433]. Après Moingt, venons-en maintenant à l'analyse de la christologie de Moltmann, objet de la deuxième partie.

[433] A. BÉGASSE DE DHAEM, *De Dieu qui vient à l'homme*, p. 28.

DEUXIÈME PARTIE

ES-TU CELUI QUI DOIT VENIR ?
LA CHRISTOLOGIE DU CHEMIN DE JÜRGEN MOLTMANN

Comme nous l'avons dit dans l'introduction, la deuxième partie de notre travail sera consacrée à l'analyse de la christologie du chemin de Jürgen Moltmann. Celle-ci est comme chez Moingt une christologie plus proche de la Bible et respectueuse du sens de l'histoire. Nous tenterons de découvrir qui est Moltmann, de dégager la méthode qu'il a suivie pour dire l'identité du Christ et les notions constitutives de sa christologie du chemin. Dans le processus de cette christologie, Moltmann est soucieux de dire ce qu'est Jésus en se basant sur la question des envoyés de Jean-Baptiste à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? » (Mt 11,3).

Dans cette deuxième partie de notre thèse, divisé elle aussi en quatre chapitres, nous allons opérer comme précédemment. Le cinquième chapitre s'intéressera à l'itinéraire et à la pensée théologique de Moltmann. Dans le sixième chapitre il sera question d'étudier le comportement de Moltmann à l'endroit des christologies traditionnelles. Le septième chapitre abordera la question de l'événement eschatologique de résurrection du Crucifié. Le huitième chapitre sera consacrée à dire l'intérêt et les limites de la christologie de Moltmann.

Chapitre 5. L'itinéraire et la pensée théologique de Jürgen Moltmann

Étant donné l'ampleur de la réception de sa pensée et l'intérêt que celle-ci a su susciter, Jürgen Moltmann est encore aujourd'hui un théologien particulièrement apprécié et qui ne laisse pas indifférent. L'influence de son œuvre va bien au-delà des seules Églises réformées dont il est membre. Pour bien découvrir l'homme et son œuvre, nous parlerons avant tout de la vie de Moltmann. Après cela nous donnerons une ébauche de sa pensée théologique. Dans la troisième section nous tenterons de présenter la christologie en perspective messianique de Moltmann.

5.1. La vie de Jürgen Moltmann

Notre objectif n'étant pas de constituer une biographie[434] de ce théologien, nous ne retiendrons que des éléments de sa vie qui pourraient éclairer la suite de notre étude. Né en 1926 à Hambourg (Allemagne), Moltmann est généralement présenté comme l'un des plus importants théologiens réformés allemands du XX^{e} siècle tant son œuvre ne laisse presque rien échapper des questions fondamentales de la théologie chrétienne. C'est le cas notamment de la théologie : de l'espérance, de la Croix, eschatologique, dialectique, politique, de la libération et trinitaire. Moltmann a connu et a été marqué par la guerre de 1939 dans laquelle il fut lui-même enrôlé. Fait prisonnier en Écosse et en Belgique, c'est ici pendant la captivité, avant de revenir en Allemagne, qu'il a commencé sa théologie.

Moltmann vient d'une famille protestante libérale, mais ne s'était pas particulièrement familiarisé avec la Bible. L'attrait qu'il a eu par la suite pour la théologie, il le doit à l'expérience négative de la guerre. Ayant vécu la destruction de sa ville natale, enrôlé et envoyé au front où il fut fait prisonnier à l'étranger, toutes ces expériences bien précises de sa vie sont au fondement de sa foi et son œuvre est marquée par les conséquences de la seconde guerre mondiale. Voici son témoignage : « dans les camps de Belgique et d'Écosse, j'ai fait

---

[434] Moltmann parle de lui-même dans ce qu'il appelle « Mon itinéraire théologique », voir J. MOLTMANN., *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale suivi de Mon itinéraire théologique*, trad. J. HOFFMANN, (coll. CFI, 212), Paris, éd. du Cerf, 1992. Nous suivrons cet itinéraire dont l'essentiel est déjà développé dans un autre article de l'auteur : J. MOLTMANN, *Stations et signaux. Coup d'œil rétrospectif sur mon cheminement personnel de ces dix dernières années*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 46/4 (1971), p. 357-363. D'autres éléments de ce bilan sont repris dans H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, (coll. Initiations aux théologiens), Paris, éd. du Cerf, 2002 et dans E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX^{e} siècle*, p. 383-407.
Élevé dans un milieu d'origine protestante mais peu religieux, sa famille était influencée par l'idéalisme allemand et pratiquait un humanisme intellectuel et non politique. C'est beaucoup plus tard seulement qu'il vient à la religion et que la théologie joue un rôle dans sa vie. Voir J. MOLTMANN, *La venue de Dieu*, p. 12-13.

l'expérience de l'effondrement de mes certitudes et, dans cet effondrement, de l'éveil d'une nouvelle espérance vitale dans la foi chrétienne qui m'a permis de survivre, non pas seulement spirituellement mais sans doute aussi physiquement, parce qu'elle m'a sauvé du désespoir et de la résignation »[435].

Cette situation personnelle n'est pas compréhensible indépendamment des expériences sociales et collectives. Le problème de Moltmann trouvait là sa clarification, il avait besoin de comprendre. Mais, il ne pouvait individuellement crier après Dieu face à tant de camarades, amis, parents tués et déchirés. Notre auteur éprouve la douleur de la proximité de la mort ainsi que la culpabilité de faire partie du peuple responsable des camps de concentration dont il rappellera la responsabilité à ses concitoyens. Les questions que Moltmann pose donnent déjà l'orientation de sa réflexion théologique : comment parler de Dieu après le drame d'Auschwitz ? Comment ne pas parler de Dieu après Auschwitz ? Pouvait-on parler d'autre chose sinon de Dieu ? Les origines des efforts théologiques qu'il développe par la suite trouvent leur fondement dans la recherche de solution pour cette aporie : l'incapacité couplée avec l'obligation de parler de Dieu face aux expériences concrètes de culpabilité écrasante et d'absurdité épouvantable dans sa génération[436].

La génération de Moltmann a été celle de tous ces jeunes qui, ayant pris conscience des conséquences de la guerre, ont éprouvé la tyrannie et la honte de leur propre peuple. Les jeunes qui ont vécu en captivité revenaient avec un obscur sentiment de culpabilité et de deuil qui pesait sur eux. De retour au pays, Moltmann entretient une ferme volonté de voir les choses changer pour devenir plus humaines et plus démocratiques selon ses propres termes. Il raconte que ces jeunes en captivité avaient appris le secret d'une espérance qui viserait l'apparition de quelque chose de nouveau, plutôt qu'un simple retour du passé sans changement réel. Au moment où commence la reconstruction sur le plan économique, politique, culturel, ecclésiastique, celle-ci a très vite pris le visage d'une restauration, d'une remise en ordre des morceaux de ruine dans tous les domaines. Le miracle économique qui voit le jour en Allemagne ne marque pas l'heure d'un réel nouveau démarrage, mais permet juste de rejeter le passé dans l'ombre et de ne pas songer à l'avenir. La restauration d'après guerre a juste permis de pouvoir vivre tranquillement, dans une utopie du *statu quo*[437].

---

[435] J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale suivi de Mon itinéraire théologique*, p. 418.
[436] Voir J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale suivi de Mon itinéraire théologique*, p. 419.
[437] Moltmann en parle dans L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale suivi de Mon itinéraire théologique ; voir aussi *Stations et signaux. Coup d'œil rétrospectif sur mon cheminement personnel de ces dix dernières années*, p. 357-363. Cette situation du *statu quo* n'a pas tardé de faire poindre chez beaucoup de jeunes les symptômes d'un malaise intérieur.

Dans la théologie allemande on a vu aussi surgir ce que Moltmann appelle « une théologie des ruines ». La foi est perçue comme le havre de sécurité pour les hommes qui, bien que déboussolés et désespérés se trouvent consolés. La réorganisation survenue au sein de l'Église évangélique allemande en 1948 n'a pas opéré des réelles avancées dans le domaine de la foi. À propos de cette réorganisation, Moltmann dit avec un peu d'exagération dans les termes « qu'on passait de l'expérience de Dieu dans 'l'abîme de ce monde' à l'élévation de Dieu comme 'Seigneur de l'Église'. Tout ce qui, à l'heure de détresse, était vécu comme certitude intérieure, comme confession publique, comme communion de foi, se muait désormais en institution, un tantinet cléricale ; on l'affirmait, on le possédait, cela allait de soi »[438]. Les jeunes entreprirent de protester contre les Églises qui s'installaient dans « une société chrétienne » et qui se laissaient influencer par les intérêts et puissances économiques.

En décidant d'étudier la théologie, Moltmann voulait toucher à l'essentiel : il cherchait à comprendre la force de l'espérance à laquelle il devait sa vie malgré des années de captivité. Il cherchait aussi à tout découvrir à neuf par lui-même, n'ayant commencé à lire la Bible qu'au moment où il fut dans un camp de prisonniers en Belgique. C'est le refus du désespoir qui, comme il le dira plus tard, touchait tant de ses compatriotes qui a fait naitre en lui la foi chrétienne. Étudier la théologie signifiait pour lui : commencer un voyage d'exploration dans un monde merveilleusement nouveau, dans une contrée encore inconnue ; tout découvrir par lui-même et se l'approprier en le comprenant. Il en a été ainsi pour l'eschatologie, pour la doctrine de l'espérance, pour la théologie de la croix, pour la théologie trinitaire, de la découverte des dimensions messianiques en christologie, etc.

Les études théologiques commencées dans un camp anglais de prisonniers, Moltmann les poursuivra, une fois de retour en Allemagne, à Göttingen (1948). Il entreprend de chercher à comprendre cette force qui l'a éveillé à une nouvelle espérance vitale dans la foi chrétienne, cette force de l'espérance à laquelle il devait sa vie. À Göttingen, Moltmann, sous la direction de H.-J. Iwand, s'oriente avant tout vers les œuvres de Luther et celles de Kierkegaard. Il se concentrera finalement, sous la direction d'O. Weber, sur les œuvres postérieures à la Réforme. En 1952, Moltmann présente sa thèse de doctorat qui porte sur la prédestination et l'histoire du salut chez Moyse Amyrault. L'orientation théologique qui a marqué sa pensée est venue de cet auteur du XVII^{e} siècle. Il s'agit du développement de la promesse dans l'histoire et des dimensions cosmiques de l'histoire du salut. Au cours de la même année il épouse

[438] J. MOLTMANN, *Stations et signaux*, p. 358.

Élisabeth Wendel, une théologienne dont il s'est fait une interlocutrice exigeante et inspirante. La proximité de Wendel l'a orienté vers une théologie à dimension partenariale, pneumatologique et féministe. Moltmann y fait allusion dans la préface de *Jésus, le messie de Dieu*.

Les études de Moltmann auprès d'Iwand ont orienté son travail dans le sens d'une eschatologie de l'histoire fondée dans l'événement pascal où il voit l'ouverture de l'histoire à l'avenir de la promesse divine. Dans cette recherche initiale se trouvent déjà en germe les thèmes majeurs de son œuvre théologique postérieure, qu'il s'agisse de *Théologie de l'espérance,* du *Dieu crucifié* ou de *La venue de Dieu*. D'Amyrault provient également l'insistance de Moltmann sur la résurrection du crucifié comme événement incomparable dans l'histoire et sans analogie historique que l'on trouve dans *Jésus, le messie de Dieu*.

Chez Weber, Moltmann puise une autre source d'inspiration pour sa théologie. C'est Weber qui est à l'origine du ministère pastoral -dans une paroisse et comme aumônier des étudiants de l'université de Brême- de Moltmann et sous l'influence duquel il devient membre de l'Église réformée d'Allemagne. Sous la direction de celui-ci, Moltmann a obtenu en 1957 l'habilitation à diriger des recherches sur le sujet suivant : *Christophe Pezel et le calvinisme à Brême*. Après ses études, Moltmann devient pasteur de 1953 à 1958, près de Brême, et commence une carrière de professeur en 1958, à Wuppertal. Il sera nommé à Bonn en 1963, puis à Tübingen en 1967. À Wuppertal, il sera le collègue de W. Pannenberg et à Tübingen, il rencontre d'autres théologiens comme E. Jüngel et J.-B. Metz.

Grâce à sa double expérience de pasteur et de professeur, l'œuvre théologique de Moltmann est très sensible à la théorie pratique, à la doctrine concrète qu'à la théorie pure et correcte. Ainsi écrira-t-il : « dans l'enseignement théologique également, mon souci n'est pas tant celui d'une parole toujours juste, mais bien plus celui de la parole pertinente ici et maintenant, non pas tant celui de la doctrine correcte que celui d'un enseignement concret, non pas tant celui d'une théorie pure, par conséquent, que celui d'une théorie pratique »[439].

Considérant que l'Église confessante n'évoluait pas dans le sens où il le désirait, Moltmann allait s'intéresser à D. Bonhoeffer au sujet de qui il écrit la *Seigneurie du Christ et réalité sociale d'après Bonhoeffer*[440]. Cette direction fut rapidement abandonnée dans la mesure où Moltmann la considérait comme contribuant à renforcer le statu quo de la pensée ambiante, celle de l'embourgeoisement des chrétiens et de leur installation dans la société d'après-guerre renonçant à assumer leur vocation prophétique. Moltmann décidera de

[439] J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie*, p. 419.
[440] Titre original en allemand : *Herrschaft Christi und Soziale Wirklichkeit nach D. Bonhoeffer*.

s'orienter vers la théologie de l'histoire. Il affirme qu'il était conscient, depuis les débuts à Göttingen, des conditionnements et des responsabilités politiques de la théologie. Il reconnaît, pour cette orientation politique de sa théologie, l'influence de son maitre Iwand et de sa femme qu'il a rencontrée lors de leurs études communes en théologie.

Parmi les penseurs qui l'influenceront, Moltmann citera pour la nouvelle théologie biblique : G. von Rad (Ancien Testament) et E. Käsemann (Nouveau Testament) ; pour la théologie systématique, après la lecture de Barth, Moltmann avait cru qu'il ne restait plus de place pour une nouvelle théologie systématique, mais son contact avec le théologien de l'apostolat, A. A. van Ruler lui a révélé ce qu'il a appelé le vaste domaine de l'eschatologie et de l'entreprise missionnaire du christianisme. Parmi les philosophes qui ont été à la source de son inspiration, nous citons, par exemple, la proximité de sa pensée avec Hegel dont il tire l'idée d'une histoire en Dieu. L'influence d'E. Bloch est plus évidente et plus explicite étant donné que la lecture de son ouvrage *Principe espérance* a été déterminante pour son travail théologique[441].

Ayant découvert que la théologie protestante de l'après-guerre est marquée par la crise de la prédication, Moltmann se soucie d'une chose : comment montrer la pertinence de l'Écriture face à la nouveauté d'un monde moderne marqué par la science et la technique dont la guerre avait montré la puissance et l'horreur ? Comment annoncer l'Évangile aux contemporains à partir du moment où l'Église ne forme plus l'opinion publique comme jadis, mais entre en débat avec d'autres explications du monde ? Pour Moltmann, les temps démocratiques qui s'ouvrent au moment où se reconstruit l'Europe appellent une nouvelle prédication. Après la rédaction de sa thèse, notre auteur a publié des essais sur le calvinisme à Brême, sur D. Bonhoeffer et sur E. Bloch. L'œuvre théologique qui l'a fait compter parmi les théologiens contemporains les plus importants commence avec la publication de la *Théologie de l'espérance* en 1964.

5.2. Esquisse de la pensée théologique de J. Moltmann

Nous voulons, dans cette esquisse, parler brièvement de deux choses. Il s'agit, dans un premier moment, de déterminer les éléments qui caractérisent son œuvre théologique et qui en

[441] « Moltmann, passionné par cette lecture, déplore que la tradition chrétienne ait renoncé au thème de l'espérance, qui fait pourtant son essence. Ce qui l'intéresse dans la pensée de ce philosophe lecteur de la Bible, c'est la vivacité de l'utopie et l'image de l'humain aimanté par son avenir, son image du 'royaume' (mais sans Dieu) » ; E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 390.

font un tout. Dans un second moment, de faire l'état de la question de la théologie de Moltmann.

5.2.1. Les traits caractéristiques de l'œuvre théologique de J. Moltmann

L'œuvre théologique de Moltmann est stimulante et variée. S'il est connu avant tout pour sa théologie de l'espérance, un parcours de l'ensemble de la théologie systématique permet de faire ressortir quelques autres traits caractéristiques de sa pensée. Il s'agit de l'eschatologie, de la christologie, de la doctrine -trinitaire- de Dieu, de la pneumatologie et de la théologie de la création. Tout en portant un réel intérêt à l'Église, Moltmann ne fait pas de celle-ci un thème central.

Les traits mis en évidence dans ce cheminement théologique de Moltmann aident à comprendre, comme le disent Goudineau et Souletie, que « toute sa théologie est orientée eschatologiquement, centrée christologiquement, pensée trinitairement et développée dans le cadre de l'histoire libératrice de Dieu avec le monde »[442]. Autrement dit, la théologie développée par Moltmann est une théologie messianique de l'histoire trinitaire de Dieu avec le monde, ayant une orientation eschatologique et dont le centre est à placer dans l'événement de la Croix et de la Résurrection de Jésus-Christ.

En revendiquant le caractère messianique[443] de sa théologie Moltmann souligne non seulement la centralité christologique et l'orientation eschatologique de celle-ci, mais aussi son enracinement vétéro-testamentaire, son lien avec l'espérance d'Israël, ainsi que l'importance donnée à la notion de libération et à la dimension écologique. Il convient de signaler que la théologie de Moltmann évolue avec le temps en prenant trois directions : d'abord celle d'un approfondissement des grands thèmes de la foi chrétienne perceptible dans ses premiers écrits, ensuite celle de la recherche d'un grand équilibre et enfin celle d'un élargissement des perspectives. En guise d'illustration, notons par rapport à cette dernière direction qu'avec le temps sa théologie va au-delà de la réalité humaine en accordant beaucoup plus d'attention au respect de la création dans sa totalité.

La pensée théologique que développe Moltmann est marquée par un approfondissement de sa réflexion, un plus grand équilibre et des perspectives plus larges par rapport aux thèmes déjà présents dans les œuvres programmatiques. La christologie n'est plus concentrée sur les seuls événements de la Croix et de la Résurrection, mais s'ouvre à toutes

[442] H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 43.
[443] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* trad. J. HOFFMANN, (coll. CFI, 171), Paris, éd. du Cerf, 1993, p. 7.

les étapes du chemin de Jésus-Christ dont son envoi, sa naissance, son baptême, son ministère terrestre, sa seigneurie et sa parousie. Moltmann est soucieux, dans son œuvre théologique, de la recherche d'un juste équilibre entre l'identité et la pertinence de la théologie chrétienne. D'une part, il a accordé beaucoup de place au développement des doctrines majeures de la foi chrétienne et d'autre part, à la pertinence et à l'intelligibilité de la foi chrétienne pour les hommes d'aujourd'hui. Le développement qu'il réserve au paradigme de libération des hommes et de la création entière de toutes les forces qui les aliènent dans sa théologie messianique atteste ce souci du juste équilibre.

Notre auteur a voulu réfléchir sur les connexions entre des concepts et des doctrines importantes de la théologie chrétienne. Il reste préoccupé par les grandes questions théologiques traditionnelles comme la doctrine de Dieu, la doctrine de la création, la christologie, la pneumatologie ou l'eschatologie et par les problèmes actuels auxquels l'homme moderne est confronté, c'est le cas notamment des structures sociales, économiques et politiques aliénantes, et de la crise écologique. Son projet a été, comme il aime de le dire lui-même, de tenter de faire une théologie fondée sur la Bible, orientée vers l'eschatologie et responsable d'un point de vue politique. Celui qui fréquente l'œuvre de Moltmann découvre une manière de considérer les grands défis politiques et culturels du globe comme autant de 'lieux théologiques' à affronter à partir du centre de la tradition qu'est le mystère trinitaire. En effet, sa théologie est plus explicitement trinitaire : il parle de la périchorèse trinitaire orientée vers les humains. Il manifeste un grand intérêt pour une pneumatologie et une théologie écologique.

L'œuvre de Moltmann aborde toutes les questions fondamentales de la théologie chrétienne. Elle se déploie essentiellement dans le cadre d'une théologie de l'histoire et veut fournir sa part de contribution à la pertinence et à l'identité de la théologie. Autrement dit, la question est de savoir si le Royaume de Dieu est eschatologique ou historique. Ce sont les deux membres du couple qu'il ne veut pas voir séparer en théologie car, « plus la théologie et l'Église cherchent à avoir une signification dans les problèmes actuels, plus elles sont entrainées dans une crise portant sur leur identité chrétienne. Plus elles cherchent à affirmer leur identité dans les dogmes, les rites et les idées morales traditionnelles, plus elles perdent de leur signification et de leur crédibilité »[444]. Moltmann parle de cette situation en termes d'un dilemme *identity-involvement* (identité-engagement). La difficulté de la théologie

[444] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. FRAIGNEAU-JULIEN, (coll. CFI, 80), Paris, éd. du Cerf et Maison Mame, 1974, p. 13.

chrétienne est, selon lui, de réussir à être les deux à la fois, c'est-à-dire fidèle à son identité véritable et pertinente dans le monde d'aujourd'hui.

Le travail théologique qu'il a entrepris consiste à voir ce que sera la signification d'une identité chrétienne et d'un engagement chrétien, le tout dans la solidarité avec les contemporains. Le thème conducteur de sa théologie est le concept d'espérance. Il s'agit d'une espérance du royaume de Dieu et d'un monde réconcilié qu'il fait remonter à la croix et à la résurrection de Jésus Christ. Soucieux de faire une théologie crédible et ancrée dans la vie humaine, pour avoir été marqué par la question de la théodicée après Auschwitz, Moltmann s'engage dans une œuvre théologique qui vise à franchir ce qu'il appelle la « funeste alternative : un Dieu sans réalité ou bien une réalité sans Dieu, ou encore : une foi sans espérance ou bien une espérance sans foi »[445].

Moltmann fait une théologie qui se profile en discussion avec d'autres théologiens. Il se distancie de l'eschatologie intériorisée de Bultmann et revient à l'histoire et à une eschatologie non encore réalisée. Il veut mettre en valeur l'importance de la structure temporelle de la révélation et reproche à Barth l'abandon des dimensions cosmologiques et dynamiques de l'eschatologie. Il dit qu'en abandonnant ces dimensions dans la seconde édition du commentaire de l'Épitre aux Romains, la conception qu'a Barth de la révélation demeure centrée sur le passé aux dépens de l'avenir. Considérant la résurrection comme prémisses de la fin des temps, Moltmann lit dans celle-ci une structure proleptique, qui est donnée d'avance de l'avenir.

Il entreprend de faire une christologie dynamique et non statique qui serait basée sur des catégories de la christologie ancienne. Sa christologie est, dans ce sens, sensible aux questions de différentes époques, se révèle attentive aux évolutions de la société et aux cris des « petits », elle a une grande capacité d'évolution prête à explorer tous les enjeux et se veut holiste. Dans son entreprise théologique, Moltmann est sensible aux appels des temps, d'où l'importance que revêtent pour lui les rencontres et confrontations avec d'autres cultures, religions, pensées philosophiques et avec d'autres confessions chrétiennes. Plusieurs exemples illustrent cette affirmation : c'est la rencontre avec les Églises orthodoxes qui le pousse vers une théologie explicitement trinitaire et qui lui inspirera ses réflexions sur la périchorèse trinitaire ; c'est aussi lors d'un colloque théologique à Mexico avec la théologie de la libération, la théologie noire et la théologie féministe que sa propre théologie prend un tournant décisif et devient œcuménique quant à son sujet qu'à sa méthode.

---

[445] J. MOLTMANN, *Stations et signaux*, p. 361.

Moltmann fait une théologie qu'il dit « en mouvement, en dialogue et en conflit ». Cette théologie affiche un caractère contextuel dans ce sens qu'elle est généralement aux prises avec les défis spécifiques des contemporains. Moltmann se laisse volontiers interroger par les réalités du monde de son temps. Il n'élabore pas, pour cela, dans sa théologie, un système total qui prétendrait à « l'organisation parfaite et à la compétence universelle », mais parle d'un « horizon », horizon de la royauté du Christ.

L'œuvre théologique de Moltmann est immense et est constituée par deux grands ensembles distincts. La première période est celle d'écrits programmatiques dont la méthode consiste à faire la théologie à partir d'un point focal, il s'agit, chaque fois, de renouveler l'ensemble de la théologie à partir d'un point de vue. C'est la période de ses trois premiers ouvrages rédigés entre 1964 et 1975[446]. Ceux-ci font valoir la spécificité de l'apport de Moltmann et contiennent en germe ce qu'il va développer dans les écrits ultérieurs. C'est pourquoi R. Bauckham dit : « Moltmann développe une vision théologique cohérente en trois perspectives complémentaires. Ceci constitue maintenant le fondement sur lequel il peut construire, au travers d'études plus détaillées, de grandes doctrines »[447].

Après cette trilogie vient, à partir de 1980, une période de « Contributions systématiques à la théologie ». Un autre objectif caractérise ce nouvel ensemble d'écrits et Moltmann y entre dans un dialogue théologique intense avec d'autres collègues dans une conception œcuménique et interculturelle. Cette période est marquée par ses dialogues avec la philosophie marxiste et la théologie politique, par l'engagement œcuménique et le débat avec le judaïsme, par le dialogue avec les théologies contextuelles d'Amérique, d'Afrique et d'Asie. Il parvient à un stade où il considère que la théologie est devenue une réalité vivante grâce à ces mouvements, ces dialogues et ces conflits. Ici, il s'agit pour les théologiens de se confronter à ce qui était différent, autre et étranger. C'est dans ce sens qu'il dit : « on s'est exposé à ce qui est autre, étranger, voire hostile ; on a fait l'expérience de ses propres limites, on a pris en compte des problématiques nouvelles, et on a dû fournir des efforts pour trouver des réponses là où la tradition demeurait muette »[448].

Moltmann réalise qu'aucun système ne répond à la nature de la vérité et qu'en théologie chrétienne, il s'agit de participer à un dialogue tourné vers l'autre, toujours plus

---

[446] Ces trois ouvrages sont : J. MOLTMANN, - *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. F. et J.-P. THÉVENAZ, (coll. CFI, 50), Paris, éd. du Cerf, 1970 ; - *Le Dieu crucifié. La Croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, trad. B. FRAIGNEAU-JULIEN, (coll. CFI, 80), Paris, éd. du Cerf et Maison Mame, 1974 ; - *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, trad. R. GIVORD, (coll. CFI, 102), Paris, éd. du Cerf, 1980.

[447] R. BAUCKHAM, *Moltmann. Messianic Theology in the Making*, Basingstoke, ed. Marshall Pickering, 1987, p. 2.

[448] J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie*, p. 432.

grand et plus étendu. Cette entreprise fructueuse obéit au principe que la partie apporte une contribution à l'ensemble. Puisqu'il est question des contributions, notre auteur se montre réticent envers tout système théologique qui prétend à la totalité, à l'organisation parfaite et à la compétence universelle. Son projet vise à « apporter sa contribution personnelle à la réflexion théologique menée par l'ensemble de la communauté œcuménique »[449]. L'état d'esprit qui caractérise son œuvre est bien celui de penser la théologie dans le cadre d'un dialogue avec tous. Ce qui fait prendre à sa théologie le qualificatif d'œcuménique, de même que la méthode qu'il adopte[450].

L'esquisse de théologie de Moltmann telle qu'elle ressort de son itinéraire est une tentative de faire une théologie fondée sur la Bible, orientée vers l'eschatologie responsable, qui deviendra de plus en plus une théologie pratique et politique, qui est en principe une théologie du dialogue[451]. Cette théologie, dit-il, doit parler de Dieu qui veut la liberté de tous les hommes et qui a des exigences envers eux car ce qu'il désire, c'est que ceux-ci vivent et ne périssent pas. Cette pensée théologique a une orientation eschatologique, son horizon est messianique. Elle vise la connaissance du Dieu trinitaire, considère Jésus comme le Fils, le Messie de Dieu, voit dans la Croix un événement intratrinitaire et pose la question de la théodicée.

Moltmann entreprend une réflexion sur le Christ qui reste au cœur de ses préoccupations pour s'exprimer, tout au long de son œuvre, dans une double direction messianique et trinitaire. Sa christologie veut situer le Christ non point dans les formules fixes et immuables, mais enraciné dans les expériences des hommes qui vont sur le chemin de Jésus Christ. Notre auteur marque une préférence pour une christologie du chemin (*christologia viatorum* ou *christologia viae*). Il utilise ce symbole pour exprimer l'aspect processuel de la christologie et en faire percevoir le conditionnement historique. Il renonce par là à prendre comme base de ses réflexions le dogme de l'Église ancienne, d'où son retour, à travers l'histoire de la doctrine chrétienne et l'exégèse, aux histoires des traditions bibliques, pour parvenir à des interprétations nouvelles du Christ, interprétations qu'il veut pertinentes pour aujourd'hui. L'horizon de sa christologie est totalement messianique et est ouvert à la réalité du monde. Ceci dit, nous tentons maintenant de dresser l'état de la question de l'œuvre théologique de Moltmann.

---

[449] H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 41.

[450] Non seulement sa théologie est œcuménique au sens de l'*oikumene*, toute la terre habitée, sa méthode est aussi œcuménique et s'inscrit « dans le dialogue entre confessions chrétiennes, et ce au regard des différentes époques de la théologie, et en lien avec l*'oikumene* séculière, sciences, technologies et économies » ; E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 388.

[451] Voir J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie*, p. 439.

5.2.2. État de la question de la théologie de J. Moltmann

Dans cette section, notre souci est de dresser succinctement une forme de bilan de la théologie de Moltmann avant de réfléchir sur sa christologie en perspective messianique[452]. Comptée parmi les œuvres majeures du siècle dernier, la réflexion théologique de Moltmann résiste au vieillissement et « son influence s'étend bien au-delà des frontières linguistiques et confessionnelles »[453]. Cette œuvre aborde toutes les questions fondamentales de la théologie chrétienne et est ouverte aux problèmes œcuméniques[454]. Influencé par son milieu d'origine et le cheminement qui a été le sien, Moltmann expose sa façon de concevoir le travail théologique en des termes comme ″une aventure immense″, ″un travail d'exploration″, etc. Ce travail d'exploration est entrepris dans la perspective du Royaume de Dieu et est vécu au sein d'une communauté, l'Église, dans la collaboration avec les autres théologiens.

L'œuvre de Moltmann est constituée de deux catégories distinctes de livres : les livres de théologie systématique destinés à un public universitaire et ceux d'accès plus facile orientés vers un public plus large. Retenons toutefois qu'analysant lui-même son œuvre, notre auteur en fait une présentation selon trois axes : le premier et le troisième sont constitués de tous ses écrits de théologie systématique, tandis que le deuxième, dit de la théologie en

---

[452] Nos analyses s'inspirent principalement de H. GOUDINEAU et J.-L. SOULTIE, *Jürgen Moltmann*, (Initiations aux théologiens), Paris, Cerf, 2002 et de B. CHENU et M. NEUSCH, *Au pays de la théologie. À la découverte des hommes et des courants*, Paris, Centurion, 1990, p. 150-156, Nouvelle édition mise à jour.

[453] R., MARLÉ, *Jürgen Moltmann, théologien de l'espérance*, dans *Études*, 370/4 (1989), p. 507. Voir aussi J. DORÉ, *Préface*, dans J.-L., SOULETIE, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, p. I ; R. BAUCKHAM, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Édimbourg, T.&T Clark, 1995, p. 1 ; R. BAUCKHAM, *Moltmann : Messianic Theology in the Making*, p. 1 ; B. CHENU et M. NEUSCH, *Au pays de la théologie. À la découverte des hommes et des courants*, p. 150.

[454] Voir J. MOLTMANN, *La venue de Dieu*, p. 12-14. Voici ce qu'il dit exactement dans ces pages et qui pourrait traduire en quelque sorte l'état de sa théologie : « on m'interroge souvent sur ma méthode théologique, et je ne réponds que rarement. En un temps où tant de collègues ne se préoccupent que des questions de méthode, mon intérêt se porte vers les contenus théologiques, leur révision et leur innovation. Il y a à cela, entre autres choses, une raison personnelle : ma socialisation chrétienne n'a pas été particulièrement profonde, et j'ai grandi avec les poètes et les philosophes de l'idéalisme allemand… Depuis que j'ai commencé à étudier la théologie -…- tout ce qui est théologique est pour moi merveilleusement nouveau. Il me faut tout d'abord tout découvrir pour moi-même et me l'approprier en le comprenant. Jusqu'à aujourd'hui la théologie est pour moi une *aventure* immense, un départ sans certitude de retour, un voyage d'exploration dans une contrée inconnue pour moi, avec beaucoup de surprises et non sans déceptions. Si j'ai une vertu théologique, c'en est une qui jusqu'ici n'a pas été reconnue comme telle : la *curiosité*. La théologie telle que je l'ai pratiquée n'a jamais été la défense de doctrines anciennes ou de dogmes de l'Église, mais toujours un voyage d'exploration. C'est pourquoi mon style de pensée est expérientiel : une *aventure des idées*, et mon style de communication prend la *forme de la proposition*. Je ne défends pas des dogmes impersonnels, et je n'exprime pas non plus mon opinion personnelle seulement : je fais des propositions au sein d'une communauté. C'est pourquoi les phrases que j'écris ne sont pas munies de sécurités, et certains les tiennent pour aventureuses. Elles doivent susciter la réflexion personnelle, et naturellement aussi la contradiction motivée… La théologie est une tâche à mener en commun : il en résulte que la vérité théologique a la forme du dialogue… La théologie n'est pas pour moi une dogmatique ecclésiastique ni une doctrine de la foi, mais *imagination* pour le Royaume de Dieu dans le monde, et pour le monde dans le Royaume de Dieu, et pour cela elle est toujours et partout une *théologie publique* ; mais jamais et nulle part, elle n'est l'idéologie religieuse de la société bourgeoise et politique, pas même de ce qu'on appelle la société 'chrétienne'. Certains ont estimé que j'en disais théologiquement trop et plus au sujet de Dieu que ce qu'on peut savoir. J'éprouve une profonde humilité devant le mystère que nous ne pouvons pas saisir par notre savoir, et c'est pourquoi je dis tout ce que je pense en moi-même ».

mouvement, en dialogue et en conflit, est le fruit de ses divers dialogues, de ses engagements et de ses rencontres internationales. En effet, toutes ces différentes expériences ont permis à Moltmann d'avoir une meilleure connaissance d'autres courants de pensée et traditions spirituelles, elles l'ont aussi conduit à comprendre que toute réflexion théologique est située et partielle.

Ceux qui ont étudié les ouvrages de théologie systématique de Moltmann s'accordent pour dire qu'ils se répartissent en deux ensembles différents l'un de l'autre. Le premier est celui de ses trois écrits que sont : *Théologie de l'espérance*, *Le Dieu crucifié* et *l'Église dans la force de l'Esprit*, *Une contribution à l'ecclésiologie messianique*. Considérés ensemble, ces trois premiers livres constituent une trilogie qui conduit le lecteur de Pâques et de l'espérance au Vendredi saint et à la souffrance, et puis vers Pentecôte et l'Esprit. Dans chacun de ces ouvrages que l'auteur qualifie d'écrits programmatiques, il part d'un point de vue pour « renouveler notre compréhension de l'ensemble de la théologie »[455]. Sa préoccupation consistait à rendre au christianisme sa crédibilité.

Avec la *Théologie de l'espérance*, Moltmann a voulu relever le défi du marxisme, qui se présentait à beaucoup comme le seul détenteur des clés de l'avenir, en redonnant au christianisme son dynamisme originel. À partir du dialogue avec Ernst Bloch, le chantre d'une espérance sans Dieu, notre auteur cherche à redonner au christianisme son dynamisme originel et montre « qu'il a en lui les ressources pour être puissance de transformation de l'histoire »[456]. Il faut, pour cela, revaloriser l'utopie du Royaume de Dieu : être le sel de la terre. Ce but sera honoré en refusant de le transposer dans un autre monde. Au lieu d'exiler l'homme, il faut plutôt l'aider à transformer l'ici-bas pour en faire un monde autre. Pour aider le christianisme à rester fidèle à son essence, il ne faut pas délaisser l'avenir pour l'au-delà, le Dieu qui vient pour le Dieu qui est ni le pas encore pour le déjà là, mais reconnaître que l'idée de changement lui est consubstantielle.

Considérant que la vie du christianisme tient aux promesses de Dieu qui l'ouvrent sans cesse à un nouvel avenir, Moltmann « réintroduit dans le christianisme une dimension trop oubliée : l'avenir. 'Il n'y a qu'un seul problème réel en théologie, c'est le problème de l'avenir'. Si le temps chrétien est un temps fléché, orienté vers l'avenir, cela tient à la nature même de son Dieu dont 'la propriété ontologique est le futur'. Dieu est 'celui qui vient'. Il ouvre aux hommes l'espace de la promesse. Et l'avenir n'est pas aboli avec le Christ. Au

[455] J. MOLTMANN, *Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, p. 7. Voir à ce propos H. GOUDINEAU et J.-L. SOULTIE, *Jürgen Moltmann*, p. 38, note 3.
[456] B. CHENU et M. NEUSCH, *Au pays de la théologie*, p. 151.

contraire, il en reçoit son véritable horizon. Si la résurrection est accomplissement de la promesse, elle est aussi inauguration d'une nouvelle promesse pour le temps à-venir »[457]. Dans ce livre, notre auteur a tenté de répondre à une attente des chrétiens dont l'existence devient passion pour tout ce qui est devenu possible en Christ et mission pour le réaliser. Il s'agit, conscient du lien qui existe entre promesse et mission, de justifier théologiquement l'engagement social et politique des chrétiens.

Moltmann aborde dans *Théologie de l'espérance* le thème des choses dernières qui sera la question centrale de tout le livre. Il y propose des voies pour harmoniser l'histoire et les choses ultimes, articuler les notions de présent et futur, d'expérience et d'espérance, penser le présent alors que le Dieu des chrétiens a le futur comme propriété ontologique. Dans le souci d'inviter l'homme à renoncer aux souvenirs qui enchaînent et à dire non à une condition humaine fondée sur l'absence d'espérance, il a démontré que le Dieu révélé par la Bible est celui qui ne cesse d'appeler l'homme en avant, dans une espérance active. Mais cette espérance n'est pas pensable sans Jésus Christ venu à nous, mort et ressuscité. Avec l'amour et la foi, l'espérance est non seulement un des thèmes de la théologie, mais le vrai sujet de la théologie chrétienne qu'elle définit, pénètre et caractérise. Il s'agit de comprendre que le christianisme est tout entier eschatologie, car la perspective eschatologique n'est pas un aspect du christianisme, mais le milieu de la foi chrétienne[458].

Que le nom de Moltmann reste attaché à la *Théologie de l'espérance*, cela se comprend dans la mesure où elle apportait la théologie voulue par *Gaudium et Spes* de Vatican II. Dans les deux autres livres de la trilogie, Moltmann retourne au fondement du christianisme en mettant en évidence les critères théologiques de son action. Moltmann oriente sa réflexion, à partir de l'histoire de Dieu avec les hommes, vers le mystère trinitaire, source et fondement de cette histoire. Il essaye de construire une œuvre alternant deux herméneutiques : l'herméneutique des conséquences dont la visée est de dégager la pertinence du christianisme pour le monde et l'herméneutique de l'origine qui est recherche de son identité. Il fait une théologie de la croix qui est aussi une théologie de l'Église qui ne se conçoit pas en dehors de l'histoire trinitaire qui en est l'origine et la fin. Si l'origine et la fin de l'Église sont en Dieu, sa mission dans le mode lui vient encore de Dieu. Elle doit actualiser l'amour de Dieu, révéler le mystère de l'amour trinitaire[459]. Dans le contexte des

[457] B. CHENU et M. NEUSCH, *Au pays de la théologie*, p. 151.
[458] Moltmann considère l'eschatologie chrétienne comme la 'science des tendances de la *Résurrection et de l'avenir du Christ*'. Il proclame que la perspective eschatologique est le milieu et non la fin de la foi chrétienne ; il souligne que le Dieu chrétien est le Dieu de l'espérance ; il dit aussi que l'eschatologie fonde toute parole sur l'avenir, qu'elle est ancrée sur Jésus-Christ et la Résurrection.
[459] Voir M. NEUSCH et B. CHENU, *Au pays de la théologie. À la découverte des hommes et des courants*, p. 153.

transformations engagées au siècle dernier, Moltmann est soucieux de proposer une théologie à même de parler des rapports entre la foi, la société et la culture.

Avec *Le Dieu crucifié*, Moltmann travaille dans le cadre d'une théologie basée sur une christologie plus proche de la Bible et conforme au sens de l'histoire. Il y démontre que la Trinité se révèle à la croix. Les pages que Moingt consacre à ce livre est le meilleur résumé de la thèse défendue par Moltmann[460]. Le projet du livre se traduit dans une double préoccupation : « 1) Intégrer le 'négatif' présent dans l'histoire (les injustices, les camps, la souffrance, la mort)… J. Moltmann a été sensibilisé à cet aspect à la fois par son expérience personnelle et par la lecture des philosophes de l'École de Francfort (…). 2) Donner à l'espérance chrétienne son véritable fondement : l'avenir suscité par le Christ est celui du Crucifié. La théologie de l'espérance cesse d'être chrétienne si elle contourne la croix »[461]. La Croix a une signification politique, Jésus est condamné comme transgresseur de la loi, rebelle au pouvoir, blasphémateur de la religion. C'est dans la Croix que notre auteur cherche la clé de l'histoire, car si Jésus meurt abandonné de Dieu, en le ressuscitant, Dieu en fait le premier-né de la vie. Autrement dit, affirme notre auteur, la Résurrection est liée à la Croix, elle ne la supprime pas, mais lui ouvre le véritable horizon en annonçant que l'avenir appartient à tous les crucifiés de l'histoire.

Moingt retient de Moltmann l'affirmation selon laquelle parler du Dieu crucifié, c'est reconnaître Dieu dans le Christ crucifié et que l'athéisme de la protestation contre Dieu impose de considérer la Croix comme moyen d'aborder la question d'une révolution éventuelle de l'idée de Dieu. En effet, Moltmann voit dans la Croix la véritable révélation de Dieu. En plus d'être un épisode historique, la Croix et un événement interne à la Trinité d'où doivent être pensée la relation de Dieu à l'humanité souffrante et l'avenir de l'homme. Notre auteur insiste sur le rôle de la Croix, qui dépossède de leur sacralité toutes les puissances humaines : loi, politique, religion et « institue le procès de Dieu contre Dieu. Dieu est 'différent' de tous nos rêves, nos concepts, nos politiques. La figure du Crucifié marque, pour le chrétien, la ligne de partage entre une théologie métaphysique et la théologie chrétienne »[462].

Dieu ne pouvant abandonner son Fils à la mort sans en être affecté en son être même, « du coup, la Croix n'est plus simple affaire entre Dieu et l'homme, elle se révèle en tant qu'événement trinitaire entre le Père et le Fils (…), et c'est alors que la question

[460] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 276-280.
[461] M. NEUSCH et B. CHENU, *Au pays de la théologie*, p. 152-153.
[462] M. NEUSCH et B. CHENU, *Au pays de la théologie*, p. 153.

christologique est posée sous son vrai jour »[463]. Voilà comment Moltmann parle de la révolution dans la notion de Dieu que révèle le Crucifié et invite à comprendre la Croix du Christ. Il s'agit d'un événement qui se situe au centre de la Trinité, qui est une histoire entre le Fils et le Père et dans lequel tout ce que la théologie chrétienne dit de Dieu trouve son fondement.

Notre auteur affirme que ce qui arrive au Christ en croix arrive à Dieu même et affecte toute la Trinité. C'est de cette façon qu'il pose la christologie sur le terrain de l'histoire événementielle de Jésus, mais interprétée comme une histoire théologique et qu'en face de la doctrine traditionnelle des deux natures dans la personne du Christ, la nouvelle christologie « 'doit partir de l'aspect de totalité de la personne du Christ et comprendre la mort du Fils dans sa relation au Père et à l'Esprit'(…) »[464]. C'est par le retour à l'histoire de Jésus à chaque phase de son existence que doit être retrouvée la mémoire de Dieu, celui qui se révèle dans le Crucifié. Jésus, à travers toute l'histoire de son existence, renvoie à un Dieu qui a figure trinitaire.

Avec *L'Église dans la force de l'Esprit*, Moltmann montre que l'Église est une communauté en exode qui prend son origine à la Croix et tire d'elle le critère de sa politique. Sa mission consiste à prendre part à la glorification de Dieu dans la libération de la création ; à la réconciliation des hommes entre eux, de la société avec la nature et de la création avec Dieu ; à l'histoire de la souffrance de Dieu ; à la joie de Dieu, elle se réjouit de chaque conversion et de chaque libération. La véritable Église est, dans ce sens, le chant de louange de ceux qui sont libérés, la communauté de l'amour, joie dans l'Esprit et l'Église sous la croix. Bref, la caractéristique de tout l'être de l'Église est la participation à l'histoire de Dieu avec le monde[465]. En tant qu'histoire trinitaire de Dieu avec le monde, elle se préoccupe de dire l'espérance que fait naître ce Dieu qui, en Jésus Christ, s'est identifié avec les impies et les abandonnés.

---

[463] Réfléchissant au rapport entre Jésus abandonné de Dieu à la Croix et la théologie, « Moltmann s'engage dans cette voie en constatant que, de son temps, la recherche sur Dieu pointe dans cette direction 'il se dessine aujourd'hui une convergence, dans la réflexion théologique, pour centrer le problème de Dieu et la connaissance de Dieu sur la mort du Christ en croix et pour tenter de comprendre l'être de Dieu à partir de la mort de Jésus'. En effet, 'l'histoire qui conduit Jésus à la mort' montre 'le conflit entre le Dieu que Jésus prêchait comme son Père et le Dieu de la Loi, tel que le comprenaient les gardiens de la Loi, ainsi que les dieux politiques de la puissance occupante romaine ; et la présence de Dieu dans le Christ en croix, si on la prend au sérieux, montre un Dieu en souffrance, un Dieu de liberté, très différent du Dieu du monothéisme philosophique et du théisme. La Croix critique l'idée de Dieu en obligeant à renouveler aussi l'idée de salut : 'la connaissance de la croix est la connaissance de Dieu dans la souffrance pour l'homme non humain, c'est-à-dire dans ce qui est le contraire de tout ce que cherche et veut atteindre ce dernier comme son être divin'. Elle donne à la christologie une 'dimension politique, qui lui permet de répondre à la question de la souffrance et de la 'justice dans l'histoire'. Parce qu'elle paraît en contradiction avec la prédication eschatologique de Jésus, la Croix pose la question décisive : 'celui qui annonçait la proximité du Royaume de Dieu est mort, abandonné par Dieu. […] Le problème fondamental et le commencement de la christologie est donc en définitive le scandale et la folie de la croix' » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 278.

[464] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 277.

[465] Voir J. MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, p. 81.

Ceux qui ont étudié de près cette trilogie estiment que Moltmann y développe une vision théologique cohérente à partir des trois perspectives complémentaires sur lesquelles seront construites des grandes doctrines[466]. C'est bien là le deuxième ensemble d'écrits théologiques de Moltmann désignés par lui comme des *Contributions systématiques à la théologie* et à l'intérieur desquels se trouve *Jésus, le messie de Dieu*. Dans ce deuxième ensemble, notre auteur poursuit un objectif différent du premier et adopte une autre démarche, comme il le soulignera lui-même : « ce que je voudrais par contre présenter maintenant, c'est une série de contributions systématiques à la théologie, qui se distinguent de bien des façons des livres cités [ses trois livres précédents] : il s'agit de traiter maintenant en une certaine suite systématique des liens entre d'importants concepts et doctrines de la théologie chrétienne. En parlant de contributions à la théologie nous voulons souligner que notre but n'est pas d'élaborer un système, ni une dogmatique »[467].

Moltmann écrit cette nouvelle série d'ouvrages pour surmonter l'unilatéralité observée dans la trilogie. Il se concentre sur des problèmes fondamentaux de la théologie tels la doctrine de Dieu, la doctrine de la création, la christologie, la pneumatologie et l'eschatologie[468]. Loin d'élaborer un système total, ces écrits mettent en lumière le fondement du christianisme et sont des contributions du théologien Moltmann à la réflexion théologique entreprise par l'ensemble de ce qu'il appelle la communauté œcuménique. Son souci consiste à « penser la théologie dans le cadre d'un 'dialogue théologique intense'(…), aussi bien avec les théologiens des siècles passés qu'avec ceux du présent, avec ceux d'Orient comme avec ceux d'Occident, en dépassant les frontières confessionnelles (…) et en renonçant – autant qu'il lui est possible – aux orientations 'euro-centrique', 'andro-centrique (…) et politiquement marquées de la théologie européenne »[469].

Au-delà de la Croix et de la Résurrection, l'œuvre de Moltmann est pneumatologique, une pneumatologie holistique, qui se manifeste à son insistance sur l'immanence de Dieu dans

---

[466] Voir R. BAUCKHAM, *Moltmann : Messianic Theology in the Making*, p. 2.

[467] J. MOLTMANN, *Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, p. 7. Voir aussi H. GOUDINEAU et J.-L. SOULTIE, *Jürgen Moltmann*, p. 39-40.

[468] Ces thèmes centraux de la théologie de Moltmann résultent d'une évolution allant dans trois directions : vers un approfondissement des grands thèmes de la foi, vers un plus grand équilibre et vers un élargissement des perspectives. L'œuvre de Moltmann est variée comme nous pouvons le constater : « l'eschatologie (dans *Théologie de l'espérance* et *La Venue de Dieu*), la christologie (dans *Le Dieu crucifié* et *Jésus, le messie de Dieu*), la doctrine (fortement trinitaire) de Dieu (dans *Trinité et Royaume de Dieu*), la pneumatologie (dans *L'Esprit qui donne la vie*), et la théologie de la création (liée à la problématique de la relation de Dieu au monde, dans *Dieu dans la création*)… Un examen plus approfondi met en évidence les traits suivants : toute sa théologie est orientée eschatologiquement, centrée christologiquement, pensée trinitairement et développée dans le cadre de l'histoire libératrice de Dieu avec le monde. Pour le dire en une phrase, Moltmann développe une théologie messianique de l'histoire trinitaire de Dieu avec le monde, orientée eschatologiquement et ayant en son centre l'événement de la Croix et de la Résurrection de Jésus-Christ, interprété dialectiquement » ; H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 42-43. Voir J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie*, p. 439.

[469] H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 41-42.

la création et au développement d'un panenthéisme eschatologique. Moltmann pense la vision de Dieu unie à la vision d'une nouvelle création et à la vision d'un homme nouveau. Ce lien tient à l'inhabitation de Dieu en toutes choses dans la création nouvelle. De même sa christologie s'élargit aux différentes étapes du chemin de Jésus Christ, de son envoi jusqu'à sa parousie et à son rapport à la création. Cela fait que, par le Christ, l'histoire trinitaire de Dieu n'a plus comme partenaire unique l'humanité, mais l'ensemble de la création. L'œuvre de notre auteur est habitée par le souci de l'identité et de la pertinence de la théologie chrétienne. Elle accorde aussi une grande importance au dialogue et ouvre la pensée de l'auteur à la réalité du monde.

Comme tout autre théologien responsable, Moltmann s'est soucié d'exposer avec fidélité le contenu de la foi chrétienne de telle sorte qu'il soit compréhensible pour ses contemporains. Cette situation implique une double fidélité : fidélité à la révélation divine, fondement de son discours et fidélité aux hommes comme aux femmes de son temps, destinataires du message révélé. Sur ce sujet Moltmann dit : « plus la théologie et l'Église cherchent à avoir une signification dans les problèmes actuels, plus elles sont entraînées dans une crise portant sur leur propre identité chrétienne. Plus elles cherchent à affirmer leur identité dans les dogmes, les rites et les idées morales traditionnelles, plus elles perdent de leur signification et de leur crédibilité »[470].

Moltmann invite à surmonter, comme il la désigne, cette funeste alternative. Mais comment faire pour y parvenir, c'est-à-dire comment procéder pour arriver à tenir un discours équilibré, fidèle à la révélation chrétienne et pertinent dans le monde contemporain ? Il s'agit d'enraciner sa pensée dans le terreau biblique et de puiser dans les trésors de la tradition de l'Église, c'est-à-dire d'être attentif au message révélé et à la façon dont ce message a été compris au cours des siècles. Il s'agit en même temps d'entretenir le dialogue avec son temps, en étant attentif aux événements et aux évolutions politiques, socio-économiques, culturelles et religieuses du monde contemporain, pour tenter de dire de manière intelligible et pertinente la foi chrétienne pour les femmes et les hommes de notre temps.

Puisque, dit Moltmann, une théologie chrétienne doit déboucher sur une praxis missionnaire au service du monde, engagée dans le combat pour la vérité qui libère, « la recherche de ce juste équilibre (que l'on pourrait aussi qualifier de double fidélité : fidélité à Dieu et aux hommes) traverse toute son œuvre théologique »[471]. Croire en Dieu, c'est faire l'expérience de sa propre libération, étant donné que le Dieu de Jésus Christ dont parle le

[470] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 13.
[471] H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 47.

Nouveau Testament est un Dieu libérateur qui a ressuscité Jésus d'entre les morts. La théologie de la résurrection inclut la théologie de l'exode et s'incarne dans des actes qui libèrent. Une étude des différents livres de Moltmann aiderait, à réaliser que dans chacun d'eux il s'est efforcé de mener une réflexion théologique en veillant à faire ressortir le lien étroit entre celle-ci et les problématiques essentiels de la modernité[472]. Nous ne pouvons entreprendre de faire cela étant donné le caractère succinct de ce bilan de la théologie de Moltmann.

Non seulement Moltmann a ouvert des structures herméneutiques permettant d'établir un rapport entre la foi biblique, la foi chrétienne et le monde moderne, mais sa théologie est une théologie en dialogue dont l'horizon est messianique, elle est orientée eschatologiquement. Il mène ce dialogue dans une double direction, à savoir : avec la communauté œcuménique et avec le monde contemporain[473]. Elle aborde divers thèmes dont la connaissance trinitaire de Dieu, Jésus, le Fils, le messie de Dieu, la Croix, événement intratrinitaire, la question de la théodicée, etc. Le cadre de notre travail ne pouvant nous pousser jusque-là, nous avons juste fait un succinct bilan de la théologie de Moltmann en l'illustrant par quelques exemples. Finalement dans toute l'ouvre de Moltmann, c'est Dieu, le règne de Dieu et sa gloire qui sont placés au centre[474]. Les trois premières demandes de la prière du *Notre Père* le montrent clairement.

Ceci dit, qu'en est-il concrètement du projet de l'histoire eschatologique de Dieu avec le monde ? Comment s'élabore la christologie du chemin de Jésus Christ dans *Jésus, le messie de Dieu* ? Ce sont ces questions que nous allons aborder dans la section qui suit pour tenter de dégager la compréhension que Moltmann a de celui qu'il appelle le Fils et le Messie de Dieu[475].

---

[472] Il aborde : « le problème du désespoir (*Théologie de l'espérance*), les structures politiques, économiques et sociales aliénantes (*Le Dieu crucifié, Trinité et Royaume de Dieu*), l'identité de l'être humain (*Le Dieu crucifié, Dieu dans la création, L'homme*), la crise écologique (*Dieu dans la création*), etc. Le paradigme central de libération, des hommes et de la création entière de toutes les forces d'aliénation, développé dans sa théologie 'messianique', atteste de cette préoccupation » ; H. GOUDINEAU, H. et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 47.

[473] Voir H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 47-52.

[474] Ce que les hommes espèrent, dit Moltmann, c'est le règne de Dieu. « Il s'agit là d'abord d'une espérance pour Dieu : que le droit de Dieu soit reconnu dans sa création, qu'il trouve sa paix dans son sabbat, et qu'il trouve sa joie éternelle dans son image : l'homme. La question fondamentale de l'eschatologie biblique est celle-ci : Quand Dieu se manifestera-t-il dans sa divinité au ciel et sur la terre ? Et la réponse se trouve dans la promesse du Dieu qui vient : 'sa gloire remplit toute la terre' (Is 6,3). Dans cette *glorification de Dieu* dans le monde sont inclus le *salut* et la vie éternelle de l'homme, la *délivrance* de la création tout entière, et la paix de la création nouvelle. L'eschatologie chrétienne a quatre horizons : 1) elle est espérance en Dieu pour la gloire de Dieu ; 2) elle est espérance en Dieu pour la création nouvelle du monde ; 3) elle est espérance en Dieu pour l'histoire des hommes avec la terre ; 4) elle est espérance en Dieu pour la résurrection et la vie éternelle des personnes humaines » ; J. MOLTMANN, *La venue de Dieu*, p. 15.

[475] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, trad. J. HOFFMANN, (coll. CFI, 171), Paris, éd. du Cerf, 1993. C'est cet ouvrage que nous avons choisi d'analyser sur la christologie mise en œuvre par Moltmann.

5.3. Christologie en perspective messianique

Le projet christologique de *Jésus, le messie de Dieu* est, comme le titre de cette section l'indique, celui de l'histoire eschatologique de Dieu avec le monde. Pour cette christologie, la personne de Jésus est vue comme le Christ sur le chemin et dans les changements de cette histoire liant Dieu avec le monde. Une histoire eschatologique de Dieu avec le monde, dont Moltmann situe le cœur dans l'histoire de Dieu avec Jésus et de Jésus avec Dieu. Il s'agit de ce qu'il appelle l'*histoire trinitaire* du Père, du Fils et de l'Esprit. C'est cette histoire qu'il choisit de raconter en suivant ses étapes successives « pour tenter alors de faire accéder la tradition des représentations à un concept christologique, et donc d'unir éléments narratifs et éléments d'argumentation »[476]. Le ton est donné car Moltmann ne va pas se départir de l'argumentation pour parler de Jésus.

Les étapes dont il s'agit en vue de raconter cette histoire eschatologique de Dieu avec le monde sont : l'envoi messianique de Jésus, sa passion apocalyptique, sa résurrection transfiguratrice d'entre les morts, la réconciliation du cosmos effectuée par Jésus, l'achèvement du salut dans la gloire de Dieu et l'accomplissement de la promesse de la réconciliation dans la rédemption du monde. Dans ce sens Moltmann veut saisir le Christ non de façon statique comme une personne en deux natures ni simplement comme une personnalité historique, mais de façon dynamique en l'intégrant dans le cours de l'histoire unissant Dieu et le monde. Ce qu'il entend par « une christologie pour les hommes qui sont en chemin dans les conflits de l'histoire, et qui cherchent à s'orienter »[477]. Cette christologie d'hommes en chemin, c'est ce qu'il appelle christologie du chemin. Qu'est-ce à dire ? Comment la déploie-t-il ?

5.3.1. L'élaboration de la christologie du chemin de Moltmann

Nous lisons dans l'avant-propos de *Jésus, le messie de Dieu* que Moltmann propose une christologie inscrite dans une perspective messianique. Il justifie ce choix par le fait que, d'après lui, aucune christologie ne peut se faire sans présupposés. La sienne enfonce ses racines dans la promesse du Messie de l'Ancien Testament et dans l'espérance juive dont le fondement se trouve dans la Bible hébraïque. En effet, estime Moltmann, le Christ ne sera

[476] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 111.
[477] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 7.

compris de façon authentique que si seulement son histoire est étudiée dans le contexte des promesses de l'Ancien Testament et dans l'espérance de l'Israël actuel.

Bien que la messianologie chrétienne ne porte que l'empreinte de la figure unique de Jésus, de son message et de son histoire unique avec Dieu, il convient toutefois de « rappeler le souvenir de l'Ancien Testament et de l'histoire d'Israël dans laquelle Jésus a vécu et à partir de laquelle s'est constituée la signification théologique qui est la sienne en tant que 'Christ' »[478]. C'est en interrogeant les catégories juives du donné messianique que seront développées les catégories théologiques fondamentales pour la christologie de Jésus. Si le concept « donné messianique » concerne à la fois le Messie en personne, le royaume messianique, les signes messianiques aussi bien que le peuple messianique dans l'histoire, ici, Moltmann a choisi de le développer essentiellement à partir de la personne et de l'histoire de Jésus.

La dimension messianique dans la christologie de Moltmann est tellement importante qu'il dit qu'aucune christologie chrétienne ne peut se permettre de liquider l'espérance juive du Messie, qu'elle ne doit prétendre s'emparer de l'héritage de l'espérance juive du Messie et qu'elle ne doit abandonner l'espérance du Messie. D'après lui la christologie chrétienne est une figure déterminée de l'espérance juive du Messie, quand bien même cette espérance juive du Messie ne renvoie pas directement et par elle-même à Jésus de Nazareth. Il affirme cela parce qu'il présuppose que Jésus se serait compris lui-même, tout comme son message, dans ces catégories de l'attente du Messie contenue dans l'Ancien Testament. Que Jésus se soit ainsi compris, c'est parce qu'entre lui et l'espérance du Messie il existe un lien originel qui ne peut en aucune façon être rompu. Le point de départ de la christologie, dit-il, se situe dans la promesse du Messie, Jésus ayant été reçu par ceux qui ont adhéré à son message comme celui qui venait réaliser cette promesse. Il souligne qu'entre l'Évangile chrétien et l'histoire juive des promesses de l'Ancien Testament il y a continuité.

Cette christologie du chemin présuppose la promesse juive du Messie et est orientée vers l'horizon eschatologique. Dans ce sens, dit Moltmann, la connaissance du Christ demeure provisoire, l'évocation de sa personne ne sera formulée que comme une promesse qui tend seulement vers la contemplation face à face ; il s'agit d'une christologie orientée vers l'avenir. Le Christ dont il s'agit est le Christ en chemin vers la rédemption totale, définitive et universelle, il est en devenir et en chemin dans le mouvement de l'histoire eschatologique de Dieu, il n'est pas encore le Pantocrator, mais se trouve en chemin vers la révélation de sa

[478] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 17.

messianité. D'après Moltmann, ce « Jésus se révèle comme le Seigneur en route vers son règne à venir, donc par différence d'avec ce qu'il sera »[479].

La Seigneurie de Jésus Christ ne sera universelle qu'à la fin, c'est-à-dire au moment où il remettra celle-ci pleinement accomplie à Dieu, « afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15,28). Jésus Christ, celui qui vient, est en cours de venue, il est en chemin et invite à s'y engager. C'est de cette manière qu'il convient de le comprendre. La confession du Christ, sans être déjà elle-même le but, conduit sur le chemin de celui-ci. Comprendre ce Christ en chemin signifie suivre les étapes de son histoire : Jésus Christ est le terrestre, le crucifié, le ressuscité, celui qui est présent et celui qui vient.

Moltmann renonce à faire une christologie éternelle pour le ciel au profit d'une christologie pour les hommes qui sont en chemin dans les conflits de l'histoire et qui cherchent à s'orienter. Néanmoins, il est conscient du fait que l'une n'exclut pas l'autre. Il dit que si dans une doxologie liturgique l'on est préoccupé par le Dieu devenu homme et vers l'homme divinisé qu'est le Christ pour aboutir à des formules dogmatiques christologiques comme cela a été fait à Nicée et Constantinople, les hommes lancés à la recherche du sens et de ce qui les fait vivre « ont besoin d'une christologie d'hommes en chemin (*christologie viatorum*). Il s'agit d'une christologie du chemin (*christologie viae*) qui vise au-delà d'elle-même et qui oriente les hommes vers l'avenir du Christ, pour qu'ils demeurent sur le chemin du Christ et y progressent »[480].

Pour notre auteur, un lien existe entre christologie doxologique et christologie eschatologique. Les deux, loin de s'exclure, se complètent l'une l'autre et se renforcent mutuellement. La christologie doxologique présuppose les expériences d'hommes qui vont sur le chemin de Jésus-Christ et dans lesquelles elle s'enracine. Le choix du titre allemand, *Der weg Jesu Christi*, opéré par Moltmann est à comprendre dans ce sens. Trois raisons l'y ont conduit : le symbole du chemin exprime l'aspect processuel de la christologie et son orientation vers sa fin ; ce symbole fait percevoir le conditionnement historique de toute christologie humaine ; tout chemin invite à s'y engager. S'engager sur le chemin du Christ signifie marcher sur ce chemin, croire en lui. Dans ce sens, le chemin de Jésus Christ n'est pas seulement une catégorie christologique, mais aussi éthique parce qu'il invite à s'y engager ; il conjoint dogmatique et éthique, christologie et christopraxie pour permettre une saisie globale du Christ, fondement du salut et de la vie nouvelle[481].

---

[479] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 92.
[480] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 8.
[481] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 8. Voir aussi les pages 71-74 qui expliquent ce rapport.

La christopraxie, considérée comme la vie de la communauté à la suite de Jésus, ne pourra pas être séparée de la christologie, car la communauté du Christ est le lieu de la christologie[482]. Pareille christologie garde la référence à l'Évangile du Christ, dans la mesure où chaque fois que la communauté du Christ se rassemble, c'est pour écouter et attester cet Évangile. Moltmann indique aussi qu'au centre de la communauté qui se rassemble il y a l'eucharistie. La pratique de celle-ci par la communauté est nécessaire, elle annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (1 Co 11,26). Ce mémorial du Christ est essentiel pour la christologie, « parce qu'il fait l'expérience de la présence du Christ, et parce qu'il unit de façon organique sa présence au passé, à savoir sa mort, et à son avenir, à savoir sa parousie »[483]. Le déroulement du mémorial eucharistique fait ressortir la dimension narrative de la christologie de Moltmann. L'eucharistie relie le présent au passé, l'ouvre à l'avenir et révèle ce qu'est le Christ. Par là il convient de comprendre le fait que c'est dans l'annonce et dans le témoignage quotidien des croyants qu'est révélé ce qu'est réellement le Christ pour la communauté aujourd'hui.

Connaitre Jésus, estime Moltmann, ne consiste pas seulement à apprendre le dogme christologique, mais à apprendre à le connaitre dans la pratique et à sa suite. Il s'agit pour la christologie théologique de demeurer référée à la christopraxie, de prendre en compte ses expériences et d'ouvrir les hommes à des expériences nouvelles sur le chemin de Jésus. Jésus est en chemin et est en même temps celui qui accompagne sur ce chemin qui conduit au Père (Jn 14,6). Croire en lui c'est choisir de marcher sur le chemin qui est le sien, celui de l'Évangile, à travers l'histoire du monde vers la parousie, vers l'avenir messianique de Jésus (Ap 22,20). Dire oui à Jésus c'est s'ouvrir à son avenir messianique. Par ce oui au Christ, le chrétien reconnait Jésus, par anticipation, comme le Christ de Dieu dans la mesure où Jésus, à ce stade, est reconnu comme le Christ en devenir et en chemin, le Christ dans le mouvement de l'histoire eschatologique de Dieu, celui qui a anticipé la victoire divine de la fin[484].

La christologie se fait au présent, elle est issue de la vie chrétienne et conduit dans la vie chrétienne. La christopraxie est à comprendre comme la vie de la communauté à la suite de Jésus, ce qui signifie la participation de la communauté à l'envoi messianique de Jésus vers les pauvres, les malades, les pécheurs d'après l'interprétation messianique de la Torah telle qu'on la trouve dans le Sermon de Jésus sur la montagne. Elle ne consiste pas en l'application

---

[482] Dans le même sens, W. Kasper, parlant du point de départ et de la position du problème christologique, dit que « la confession de la communauté ecclésiale constitue le point de départ. La christologie n'est en définitive rien d'autre que l'interprétation de la confession 'Jésus est le Christ'. » ; W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 50-51.

[483] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p.72-73.

[484] Voir J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 92. Ici Jésus est vu comme le Seigneur en route vers son règne à venir.

d'une théorie du Christ, mais est « un chemin de vie sur lequel les hommes agissent avec tous leurs sens et éprouvent en souffrant, dans le travail et dans la prière, qui est véritablement Jésus »[485]. Comme pour le Christ lui-même, la christopraxie fait prendre conscience à la christologie de ce qui doit constituer son lieu d'émergence, à savoir le monde des petits et des socialement inutiles (Mt 10,7-8 ; Mt 11,5-6 ; Mt 25).

Puisqu'il veut conjoindre dogmatique et éthique et revisiter à frais nouveaux l'histoire des symboles, des métaphores et des représentations christologiques, ce n'est pas le dogme de l'Église ancienne qu'il prend pour base de sa christologie, mais il opte pour un retour par l'histoire et par l'exégèse aux sources, c'est-à-dire aux histoires des traditions bibliques et ainsi lier ensemble souvenirs et attentes du Christ. Moltmann espère rejoindre ces histoires des traditions bibliques pour que, grâce à elles, il parvienne à des interprétations nouvelles et pertinentes du Christ. Il s'agit, pour dire l'identité du Christ, de revenir aux sources et de se laisser raconter son histoire, une histoire théologique du salut reliée aux promesses messianiques et ouverte à l'avenir du Christ. Le plan de l'ouvrage montre clairement ce cheminement narratif. Il suit, comme nous allons le voir, le mouvement de la vie du Christ en la reliant en aval aux promesses du messie de l'Ancien Testament et en amont à l'avenir du Christ.

5.3.1.1. L'origine et l'horizon de la christologie chrétienne

Moltmann ne conçoit pas une christologie qui n'accepte pas de partir de présupposés. L'histoire de Jésus ne part pas de rien, mais est reliée à l'histoire des alliances de l'Ancien Testament conclues entre Dieu et son peuple. Ce qui veut dire que la christologie du Nouveau Testament est faite en continuité de cette histoire du salut.

5.3.1.1.1. Le présupposé historique de la christologie du Nouveau Testament

Ce qui intéresse en premier notre auteur, c'est de montrer qu'il existe un lien entre la christologie chrétienne et la messianologie juive en faisant remonter l'origine de la christologie chrétienne dans la messianologie de l'Ancien Testament. La venue de Jésus Christ est à situer dans la ligne de l'attente et de la promesse du Messie de l'Ancien Testament comme le laisse sous-entendre la question de Jean-Baptiste : « es-tu celui qui doit

[485] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 73.

venir… ? ». Jésus est, dit Moltmann, « le Messie d'Israël qui confirme définitivement les promesses faites à Israël et les met en vigueur… »[486]. Notre auteur considère l'histoire des promesses messianiques d'Israël comme le présupposé de toute christologie du Nouveau Testament. Il choisit d'étudier cette dimension de l'envoi messianique du Jésus terrestre tel qu'il a été particulièrement transmis par les Évangiles synoptiques, même si celle-ci a été négligée, estime-t-il, dans le dogme christologique de Nicée. C'est pourquoi il choisit de développer sa christologie à partir des contours juifs de la promesse du Messie, car la foi juive et la foi chrétienne peuvent toutes deux être reliées à la foi abrahamique.

La préoccupation de Moltmann dans le premier chapitre de son ouvrage consiste à clarifier cela. En effet, il s'agit de faire ressortir les dimensions du donné messianique à travers les figures du Messie et du Fils de l'homme, en parlant de la genèse de l'espérance du Messie et du développement de la figure de celui-ci dans un dialogue qu'il entretient avec quelques philosophes religieux juifs comme Martin Buber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Salomon Ben-Chorin, etc. Moltmann choisit de développer une christologie qui s'inscrit dans le dialogue judéo-chrétien parce qu'il croit que l'espérance messianique est leur base commune, leur point de départ. En prenant comme point de départ la promesse du Messie, notre auteur veut poursuivre, reprendre et aller plus loin sur le chemin dans lequel il s'était engagé avec la *Théologie de l'espérance* et *Le Dieu crucifié*. Dans ces deux ouvrages il avait réussi à montrer que Jésus était juif, que le Dieu qui se révèle par et en Jésus, c'est le même Dieu d'Abraham, d'Isaak et de Jacob, le Dieu de la promesse qui a ressuscité Jésus d'entre les morts. Il y a également développé l'orientation eschatologique de la christologie en opposant à la christologie métaphysique d'en haut et à la christologie anthropologique d'en bas une christologie vers l'avant.

En développant cette nouvelle christologie dans la perspective de la promesse du Messie, Moltmann ne va plus simplement concentrer toute son attention sur la résurrection et sur la croix du Christ, objet central d'une christologie qui se comprend comme interprétation de la confession « Jésus est le Christ », mais inscrire l'histoire eschatologique du Christ dans une eschatologie globale. L'intérêt se porte désormais non sur le « vrai Dieu » ou « vrai homme », mais sur « Celui qui vient ». Une christologie du chemin du Christ, déterminée par le témoignage de l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament a pour horizon l'eschatologie, elle parle de celui qui est venu et renvoie en même temps à celui qui viendra. Moltmann, interprète le chemin de cette christologie dans la perspective de sa fin, étant donné

[486] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 63.

son origine qui se situe dans la messianologie juive. Il souligne le fait que Jésus réalise les promesses du Messie et ouvre les hommes à un nouvel avenir en vue d'attirer particulièrement l'attention sur le lien qui unit la christologie à l'eschatologie[487]. Ceci dit, nous voyons ce dont il est question dans le chapitre suivant.

5.3.1.1.2. Le changement de paradigme christologique

Le deuxième chapitre porte sur les « chemins et transformations de la christologie ». Moltmann, dans un premier temps, commence par faire quelques constats concernant l'identité biblique de la christologie et ce qu'il en est de sa pertinence thérapeutique. Il examine le thème et le schème de la christologie de l'Église ancienne orthodoxe. Ici, il étudie comment ont été comprises la personne du Christ et sa pertinence sotériologique dans un monde interprété en termes métaphysiques. Le tournant anthropologique de l'époque moderne a conduit au changement de paradigme christologique. Dans un monde où l'homme devient la mesure de tout, la christologie est étudiée sous l'angle anthropologique. Cette jésulogie moderne libérale, Moltmann l'analyse en regardant ce qu'en disent deux ténors : F. Schleiermacher dans la *Doctrine de la foi* et K. Rahner dans sa Théologie transcendantale. La problématique reste la même : il s'agit de parler de la constitution de la personne du Christ et de sa pertinence sotériologique dans ce monde hominisé.

Le second temps de ce chapitre tente de développer les principes de ce que Moltmann appelle une christologie eschatologique en vue d'ouvrir à nouveau la christologie dogmatique à des interprétations du Christ référées au présent. Il s'agit de faire une christologie consciente de ses propres conditionnements historiques. Pareille christologie prend en compte la situation des contemporains et de la culture au sein de laquelle l'Église existe, ainsi que ce que notre auteur appelle la face obscure de l'histoire culturelle moderne de l'Europe. Par face obscure Moltmann entend « la barbarie qui a donné naissance au 'tiers-monde, à la 'crise écologique' et au système de la 'dissuasion nucléaire' »[488].

Dans sa démarche, Moltmann veut entretenir un dialogue reconnaissant et critique avec les christologies des prédécesseurs et des contemporains afin d'inscrire sa part de contribution dans le grand dialogue sur le mystère messianique. Sa méthodologie ne consiste

[487] Moltmann rejoint à ce sujet J. SEIM, *Messianismus in christlicher Sicht*, dans *Evangelische Erziehung*, 34 (1982), p. 125-141.
[488] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 68. Voir aussi W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 74 s. qui situe la question religieuse de Jésus-Christ dans la question du salut dans un monde devenu historique et B. FORTE, *Jésus de Nazareth, histoire de Dieu, Dieu de l'histoire*, p. 20 s. qui reprend le cri vers la liberté venu des systèmes d'oppression et l'énigme de la souffrance au sein de ce monde devenu historique.

pas en un rejet des acquis des christologies qui ont précédé, mais plutôt en un dépassement constructif et intégratif. Dans ce cadre il s'oppose à l'alternative entre une christologie d'en bas et une christologie d'en haut, c'est-à-dire à la christologie dite des deux degrés que l'on trouve dans la formule tirée de la tradition que Paul a reprise en Rm 1,3 s : « … issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts »[489]. Il précise son projet en disant : « nous nous proposons de présenter ici le projet d'une christologie de l'histoire eschatologique de Dieu. Par 'eschatologique' nous entendons la rédemption du monde qui vient, et qui consiste dans le royaume messianique de paix des peuples et dans l'accomplissement de la Création en royaume de gloire. Par 'histoire eschatologique' nous entendons cette histoire qui, par la vocation et l'élection, par la promesse et l'alliance de Dieu, est orientée vers cet avenir, et qui est vécue et opérée en référence à cet horizon. Il s'agit d'une histoire placée sous le signe de la promesse de la vie »[490].

Le projet christologique de Moltmann part du principe que le thème de la christologie comporte trois dimensions constitutives, trois aspects de l'unique événement christique à l'origine et à la vitalité de la foi. Celles-ci sont nécessaires pour la conformité de la christologie au donné biblique. En effet, pense-t-il, la Bible demande de reconnaitre Jésus comme le Christ de Dieu, de croire Dieu comme le Père de Jésus Christ et de faire l'expérience de la présence du Christ dans l'Esprit qui fait vivre[491].

Dans ce chapitre notre auteur esquisse le thème et le schème d'une christologie eschatologique aujourd'hui. Il y parvient après s'être interrogé sur le lieu actuel et sur la pertinence thérapeutique de la christologie. En effet, Moltmann choisit de référer l'une à l'autre « l'herméneutique de l'origine » de la christologie et « l'herméneutique correspondante » des effets. Il demande que la christologie ne se contente pas seulement d'établir l'identité chrétienne de la christologie ecclésiale en vérifiant la conformité des énoncés christologiques à partir de leur origine historique et substantielle dans les Écritures. Il lui faut aussi référer ces énoncés concernant la personne et l'histoire de Jésus Christ de façon thérapeutique, aux hommes dans leur situation présente. On ne peut se limiter à la considération unilatérale de l'une et de l'autre, il faut plutôt référer l'une à l'autre l'identité et la pertinence de la christologie. Car la question ne consiste pas seulement à savoir qui est le

[489] Ce schéma d'une double appréciation sur Jésus Christ « selon la chair » et selon « l'esprit » se trouve aussi en 1 Tim 3,16 ; 1 Pi 3,18 et est largement développé dans Ph 2,5-11.
[490] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 110.
[491] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 71. Voir aussi W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 48 qui dit : « 'en esprit' Jésus est aujourd'hui une présence vivante ».

Christ, mais aussi à se demander qui est-t-il réellement pour nous aujourd'hui. C'est comme cela que nous parviendrons à faire tenir ensemble christologie et sotériologie.

Moltmann propose une sotériologie concrète, et non seulement une « doctrine physique du salut » comme cela a été le cas, pense-t-il, au XIXe siècle. Elle doit prendre en compte la misère réelle des hommes sans perdre de vue l'horizon eschatologique du salut du tout. La doctrine chrétienne du salut, affirme-t-il, a concerné assez souvent la situation éternelle de l'homme devant Dieu et le salut a été rapporté, en ce sens, à la seule situation existentielle fondamentale de l'homme, à savoir « sa séparation d'avec Dieu, sa précarité, sa finitude et sa mortalité » en laissant de côté la situation concrète de l'homme dans sa misère physique, morale, économique et sociale. Le salut, selon lui, est une vie nouvelle dans la justice et le commencement de la création nouvelle, il ne consiste pas en la justification trop centré sur le pardon des péchés. Moltmann souligne l'unité entre christologie et sotériologie, il plaide pour une sotériologie concrète, celle qui prend en compte la misère réelle du monde tout en se gardant de perdre son horizon eschatologique. La christologie est éclairée par l'eschatologie dans le sens où l'histoire du monde a un sens qui se nourrit de cette eschatologie.

C'est pour cela que le salut chrétien ne concerne pas que la question religieuse du salut de l'âme en négligeant la dimension sociale, il doit être le salut total, le salut du tout concernant tant l'expérience personnelle de la réconciliation que la réconciliation du cosmos, du ciel et de la terre. Ainsi, dit notre auteur, « ce qui était présenté jadis comme la misère métaphysique, universelle et intemporelle, des hommes, revient aujourd'hui sous la forme particulière de la misère qui est celle des hommes à ce stade ultime du temps : depuis Hiroshima ce ne sont pas seulement les individus humains qui sont en péril de mort, mais l'espèce humaine elle-même tout entière. La crise écologique peut rendre périssable l'espèce humaine elle-même, et détruire les autres créatures vivantes sur la terre »[492]. Le salut chrétien concerne la totalité de la terre menacée de destruction, de même que toutes les créatures particulières concernées par ce danger commun provoqué par la crise écologique. Le salut est mis en relation avec la guérison de la nature étant donné que, d'après Moltmann, le véritable destinataire du Dieu trinitaire n'est pas seulement l'homme, mais toute la création.

[492] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 77.

5.3.1.2. Les étapes de la vie de Jésus Christ

Dans le troisième chapitre Moltmann présente la mission historique du Christ dans le cadre de l'espérance messianique historique. Il fait remonter l'histoire de Jésus en tant que Christ non à Jésus lui-même mais au Saint-Esprit. Il donne plus d'espace explicite à l'action de l'Esprit qui accompagne tout l'itinéraire de Jésus. Il explique cela par le fait que, pour lui, « c'est dans la venue de l'Esprit, du souffle créateur de Dieu, que Jésus surgit comme l''oint' (*Masiah, christos*), qu'il annonce avec puissance l'Évangile du règne, et qu'il opère de façon convaincante, pour beaucoup, les signes de la nouvelle création. C'est par la puissance de l'Esprit qu'il apporte la santé dans ce monde malade et la liberté aux hommes dans l'esclavage. C'est dans la présence de l'Esprit que Dieu se révèle à lui sous le nom de 'Abba', que Jésus se découvre lui-même comme le Fils de ce Père et qu'il réalise cette relation intime dans sa communion de prière avec Dieu »[493].

Cette histoire eschatologique, Moltmann la désigne précisément comme l'histoire 'spirituelle' de Jésus. Il situe dans la venue, la présence et l'agir de l'Esprit dans et avec Jésus, le commencement caché de la création nouvelle du monde. Pour insinuer la place qui revient à l'Esprit dans l'histoire de Jésus, notre auteur commence par une christologie dite pneumatologique, il découvre dans l'action de l'Esprit de Dieu la première face du mystère de Jésus. L'histoire du Fils est à comprendre comme l'histoire trinitaire de Dieu avec le monde.

Moltmann considère le mystère de la messianité de Jésus de Nazareth comme pneumatologique. Cette christologie de l'Esprit qu'il désigne aussi par christologie de la Sagesse, étant donné que les deux termes sont à l'origine très voisins et ont été par la suite interchangeables, est, d'après lui, le présupposé de toute christologie du Fils de Dieu. Il l'explique en disant que, selon la tradition messianique, le Messie qui a reçu l'onction de l'Esprit de Dieu est « le fils de Dieu » ; il dit aussi que la christologie de l'Esprit ne va pas à l'encontre de la christologie de l'incarnation et que toute doctrine de l'incarnation commence par cette affirmation « conçu de l'Esprit ». La christologie pneumatologique ne s'oppose pas non plus à la doctrine des deux natures, mais aide en plus à dépasser le christomonisme exclusif caractéristique de la christologie du Dieu-homme pour l'inscrire dans les relations au sein de la christologie trinitaire.

L'histoire de Jésus serait abordée de façon unidimensionnelle si on ne parlait que de son rapport avec Dieu en laissant de côté l'Esprit. L'histoire de Jésus est déterminée, comme

[493] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 113.

le souligne Moltmann, par sa coopération avec l'Esprit et le Père, il s'agit d'une histoire trinitaire de Dieu. Voilà pourquoi Moltmann affirme qu'« au regard du témoignage néo-testamentaire concernant l'histoire théologique de Jésus, il n'est pas possible de parler de Jésus sans parler de l'agir de l'Esprit à son égard et de sa relation à ce Dieu qu'il appelait 'Abba', mon Père… Entrer dans la christologie par la pneumatologie est le point de départ d'une christologie trinitaire pour laquelle l'être de Jésus-Christ est dès l'abord un être-en-relations, et pour laquelle son action consiste dès le commencement en des interactions »[494].

Pour cette christologie de l'Esprit, Moltmann reprend les traditions anciennes du Nouveau Testament concernant l'histoire de Jésus et remarque que celles-ci racontent l'histoire du « Jésus de Galilée » en commençant naturellement par ses débuts comme cela se fait dans toute énumération : sa naissance, son baptême, son annonce de l'Évangile… Mais ces traditions ne cherchent pas à nous rendre proches du Jésus historique, car cette histoire est racontée à la lumière de sa résurrection d'entre les morts et de sa présence dans l'Esprit de Dieu. Il s'agit non d'un récit historique en tant que tel, mais d'une histoire théologique, de l'Évangile de Jésus-Christ mis en récit, et dont le point central se trouve dans l'événement de la mort de Jésus sur la croix : événement historique, et expérience du ressuscité dans l'Esprit : événement eschatologique. Moltmann rejoint en cela E. Käsemann pour qui cette histoire présentée par les Évangiles est vue et reçue à partir de l'eschatologie qui lui donne sa forme[495]. Il s'agit de raconter l'« histoire d'un vivant » comme le dirait E. Schillebeeckx, de confesser Jésus comme le Christ de Dieu. Ceci consiste en la prédication du Christ, l'évocation de la présence de celui qui est passé et l'avenir de celui qui est venu.

Autrement dit les évangiles nous parlent non pas de celui qui est passé, qui est mort au Golgotha, mais de celui qui est confessé comme vivant et présent aujourd'hui en raison de la résurrection eschatologique d'entre les morts : le Christ de Dieu. Car le centre de la christologie, selon l'Écriture, se situe dans la croix et la résurrection de Jésus Christ. Confesser Jésus en tant que Christ de Dieu, c'est reconnaitre en lui une personne publique sous trois dimensions. Jésus est reconnu en sa personne eschatologique comme l'homme messianique, en sa personne théologique comme l'homme qui est enfant (de Dieu) et en sa personne sociale comme l'homme qui a des frères et des sœurs. À ce stade Moltmann s'interdit de reconnaitre en Jésus l'homme royal[496] étant donné, croit-il, que la Seigneurie

[494] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 115. Moltmann renvoie, pour confirmer cette tendance, à N. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog* et à L. VISCHER (éd.), *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*.
[495] Voir E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, p. 145-172.
[496] Voir K. BARTH, *Dogmatique*, t. IV/2, p. 163 s.

royale de Jésus n'est qu'à son commencement et ne sera achevée que dans sa parousie. Le confesser maintenant comme l'homme royal correspondrait à occulter la pauvreté et les faiblesses humaines du Jésus terrestre.

Le Christ est à la fois une personne théologique, eschatologique et sociale, toutes ces trois dimensions doivent être prises en compte pour ne pas tomber dans des vues unilatérales. Non seulement l'horizon eschatologique, la notion de messie est aussi transversale à tout l'ouvrage. D'après Moltmann le Messie Jésus rend présent le Dieu qui vient, il est le messie en chemin qui, sans posséder la messianité, grandit en quelque sorte en elle[497]. Jésus est Messie de manière relationnelle : relation avec le Père et relation avec les contemporains. Les trois dimensions susmentionnées que recouvre la messianité de Jésus confessé comme Christ de Dieu n'ont pas toutes été mis en valeur.

Alors que c'est l'ensemble du sens qui est à saisir, la christologie traditionnelle n'a vu que la dimension théologique, les christologies contextuelles se sont limitées à sa dimension sociale et la théologie eschatologique n'a compris Jésus que comme l'homme messianique. L'entreprise de Moltmann dans cette christologie du chemin consiste à unir les trois et à donner à Jésus une définition relationnelle du messie. Ce chapitre se termine sans que Moltmann n'ait réellement évoqué la vie active de Jésus entre son baptême et ses souffrances. Or, pour notre auteur, la concentration sur la Croix et la Résurrection doit être enchâssée dans ce qu'il appelle les autres « stations » du chemin du Fils à savoir : le terrestre, le crucifié, le ressuscité, celui qui est présent, celui qui vient.

Dans les deux chapitres qui suivent, Moltmann va aborder la question des souffrances eschatologiques du Christ et sa résurrection eschatologique. Notre auteur y approfondit, tout en les poussant vers la pointe eschatologique, ses développements anciens sur les sujets en question. Il y critiquera notamment les interprétations de D. Sölle qui parle du Père qui « livre » le Fils, de K. Barth à qui il reproche de mettre seulement en valeur, dans la résurrection, l'autorévélation de Dieu, son agir à l'égard du monde et non son agir dans le monde. R. Bultmann y est également visé lui qui ne semble voir d'intérêt que dans la signification existentielle de la mort de Jésus Christ « pour nous » en laissant à l'homme seulement le Christ « en nous » de la mystique.

Le quatrième chapitre évoque les souffrances du Christ, la passion apocalyptique de Jésus, le Fils du Père, en les référant à l'horizon de l'attente apocalyptique de la fin. Parce qu'elles s'ouvrent sur l'horizon apocalyptique, ces souffrances ne concernent pas Jésus seul,

[497] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 201.

mais prennent une dimension universelle. Les souffrances du Christ deviennent représentatives de celles de tous les autres hommes. De même que les souffrances, la mort de Jésus a une signification universelle. Autrement dit, la mort de Jésus a une signification sotériologique, elle est une mort salvatrice, une mort pour nous[498]. Jésus endure ces souffrances au Golgotha par solidarité avec d'autres, en tant que représentant d'un grand nombre et de façon à anticiper cela pour les souffrances de notre temps. Moltmann analyse ces souffrances en les interprétant dans leur face exclusive par rapport au Christ lui-même et dans leur face inclusive par rapport aux souffrances du monde afin de développer une christologie qui soit significative pour les souffrances de notre temps.

Il s'agit de lire ces souffrances selon leur quadruple dimension contenue dans le Nouveau Testament, en particulier dans les écrits de saint Paul. Ces souffrances du christ désignent à la fois : « 1) les souffrances personnelles de Jésus depuis Gethsémani jusqu'au Golgotha ; 2) les souffrances de l'apôtre qui annonce l'Évangile ; 3) les souffrances d'Israël, des prophètes et de Jean le Baptiste ; 4) les souffrances de la création entière qui gémit dans ce temps »[499]. Moltmann choisit un nouveau départ pour cette christologie de la croix tout en présupposant comme acquis ce qu'avait dit *Le Dieu crucifié* à propos de la signification de la mort du Christ pour Dieu lui-même. Dans un autre ouvrage sur *Trinité et royaume de Dieu,* notre auteur revient sur ce thème et développe une théologie de la Trinité qui prend son fondement dans l'amour constitutif de ce Dieu et qui intègre dans l'histoire du Fils son envoie et son avenir dans la théologie trinitaire.

Moltmann va plus loin, il lie l'histoire de la vie du Christ à celle de sa souffrance. Il considère que si au centre de la foi chrétienne se trouve l'histoire du Christ, au centre de cette dernière se trouvent sa passion et sa mort sur la croix. Le terme passion est à prendre dans sa face active et dans sa face passive. Autrement dit, l'histoire du Christ est celle d'une grande passion, d'un don passionné de soi à Dieu et à son royaume, elle est aussi l'histoire d'une souffrance inouïe, d'une agonie mortelle. Toute la vie de Jésus est caractérisée par la souffrance : « elle l'est déjà à la lumière de son message messianique. Sa passion (*Leidenschaft*) messianique lui a valu l'expérience de souffrances apocalyptiques. »[500]. Jésus s'est lui-même situé dans une tradition qui l'unit à l'Israël souffrant et à ses prophètes persécutés. C'est dans ce sens qu'il répond à la question concernant le Messie en annonçant

[498] Voir le 4e chant du Serviteur de Dieu (Is 53,1-12).
[499] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 218.
[500] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 219. Dans le même sens et en allant plus loin M. Kähler a qualifié les Évangiles comme des histoires de la passion avec une introduction développée. Voir M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesu und der geschichtliche biblische Christus,* p. 80.

les souffrances et en appelant à l'y suivre (Mc 8,27-35). Moltmann interprète la passion apocalyptique du Christ dans le sens de la souffrance de Dieu lui-même. En raison de l'inhabitation mutuelle, Dieu était dans le Christ, si bien que les souffrances de Jésus étaient aussi les souffrances de Dieu et la mort de Jésus signifiait aussi la mort pour Dieu son Père[501].

Notre auteur affirme qu'un lien existe entre l'histoire qui a conduit Jésus sur la croix et l'événement eschatologique de la résurrection, mais situe le caractère singulier de la mort de Jésus, non pas dans ce rapport entre le Jésus de l'histoire et l'événement pascal, mais dans l'abandon de Jésus par Dieu, c'est-à-dire dans une perspective trinitaire. Voilà pourquoi il dit : « la véritable critique du kérygme du Christ est l'histoire de Jésus qui prend fin sur terre avec sa mort dans l'abandon de Dieu sur la croix »[502]. Les souffrances et la mort de Jésus ouvrent à chaque fois le procès de la vérité de Dieu au cœur de l'histoire. La croix est révélation de Dieu, mais elle ne l'est pas sans la résurrection du Christ dont il sera question dans le chapitre suivant.

Dans le chapitre cinq[503] Moltmann parle de la résurrection du Christ à la lumière de la vision eschatologique de la création nouvelle de toutes choses. Il interprète la résurrection du Crucifié comme une véritable nouveauté dans l'histoire. La résurrection est, d'après lui, une renaissance de Jésus dans l'Esprit. Par cet événement qui a une valeur eschatologique, Dieu proteste contre la mort de Jésus en le ressuscitant d'entre les morts, ce qui est interprété comme une réfutation de l'histoire qui a crucifié Jésus. L'événement de la résurrection est un agir eschatologique de Dieu à l'égard de Jésus qui, non seulement révèle le Jésus terrestre dans sa vérité en confirmant et en accomplissant sa prétention messianique, mais instaure aussi quelque chose de nouveau. La nouveauté tient au fait que la résurrection est un événement eschatologique qui arrive à Jésus. Avec elle commence la création nouvelle de toutes choses. L'événement pascal, compris dans ce sens, confirme et accomplit l'histoire de la vie de Jésus, une vie ouverte à l'avenir, il s'agit de voir dans la résurrection l'ouverture d'une nouvelle existence. Jésus est dès lors désigné comme le Messie en chemin et comme le Fils de Dieu engagé dans un processus de connaissance.

---

[501] Moltmann dit clairement qu'en vertu de l'inhabitation mutuelle du Père et du Fils « les souffrances de Jésus sont des souffrances divines et l'amour de Dieu est un amour capable de souffrir et disposé à souffrir. La force de l'Esprit divin qui est en Jésus et qui était une force d'agir opérant des miracles devient une force de pâtir qui souffre des blessures » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 252.

[502] J. MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 138.

[503] Souletie considère que ce chapitre continue en l'approfondissant l'articulation entreprise précédemment dans *Théologie de l'espérance* « entre passé, présent et avenir, afin de situer l'expérience de la réalité comme une histoire qui présuppose l'espérance en son avenir sur la base des souvenirs qui le fondent » ; J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, p. 384.

Parler de la résurrection eschatologique c'est, pour Moltmann, une invitation à se tourner vers la foi en Dieu qui fonde la confession de cette foi en Christ. Car, estime notre auteur, la foi en Dieu et la confession du Christ coïncident dans l'événement de la résurrection. Moltmann aborde ce sujet en prenant le soin de répondre à trois questions : celle historique concernant ce que dit ou ne dit pas la foi originelle en la résurrection, celle théologique visant à comprendre comment la foi en la résurrection peut être comprise dans les formes de pensée et les conditions de l'époque moderne, celle éthique qui voit avec quelles conséquences la foi en la résurrection doit être affirmée aujourd'hui de façon crédible.

Moltmann conjoint la mort et la résurrection du Christ et voit en elles les deux faces de l'événement christique dont chacune apparait à la lumière de l'autre[504]. C'est pour cela qu'il dit : « la croix du Christ est la croix du Seigneur ressuscité par Dieu et exalté auprès de Dieu… La résurrection par Dieu est advenue au Christ qui 'a été crucifié, est mort, a été enseveli' »[505]. Conjoindre ces deux événements ne veut pas dire les faire appartenir à une même catégorie, car la mort de Jésus est un fait de l'histoire qui s'inscrit dans le temps de ce monde tandis que sa résurrection est de l'ordre de l'eschatologie et concerne le monde à venir, avec elle commence la création nouvelle. Parler de la résurrection du Christ crucifié ne revient pas à additionner ni à mettre sous un dénominateur commun ce qui est historique avec ce qui est de l'ordre eschatologique, mais à les confronter pour faire ressortir « le plus » qu'apporte la résurrection. Par rapport à ce plus qu'apporte la résurrection, W. Kasper dit aussi que nous ne pouvons pas « faire du Jésus historique l'objet total et seul déterminant de la foi au Christ. Car d'une part la révélation n'arrive pas seulement par le Jésus terrestre, mais aussi bien, et d'une manière surabondante, par la Résurrection et le don de l'Esprit »[506].

Dans ce chapitre Moltmann s'interroge sur l'avenir de la nature dans le cadre de la résurrection du Christ. Il s'agit pour cela de reprendre et d'interpréter à frais nouveaux la doctrine des deux natures en partant de la corporéité du Christ mort et ressuscité. En effet, la résurrection du Christ ne concerne pas seulement son esprit, mais signifie que c'est le Christ tout entier, en son corps véritable et en son esprit qui vit[507]. Ceci ne sera possible qu'avec le renversement de paradigme. Le nouveau paradigme ne sera plus l'histoire comme jadis dans la modernité européenne, mais la compréhension écologique de la nature de la terre dans

[504] Ce chapitre souligne le rapport qui lie les deux : « en ressuscitant Jésus d'entre les morts, le Père montre qu'il a été partie prenante de tout ce que Jésus a vécu sur la croix. Sa résurrection atteste la vérité de ce que Jésus a enseigné sur Dieu y compris de ce qu'il révélait de lui en mourant. Dieu est avec lui -caché- tout le temps de la passion et sur la croix » ; H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 139.
[505] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 298.
[506] W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 48.
[507] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 353.

laquelle se passe l'histoire humaine. Moltmann pense qu'avec ça nous basculerons de la signification de la résurrection dans le cadre de la nature à la compréhension de l'avenir de la nature dans le cadre de la résurrection du Christ. Partir de la résurrection pour comprendre le combat de la vie contre la mort nous conduira à ce qu'il appelle la praxis de l'espérance de la résurrection en tant que celle-ci donne la vie non seulement au corps et à l'âme de l'homme, mais aussi à l'humanité et à toute la nature. C'est en suivant ce chemin, affirme-t-il, que la foi en la résurrection sera exprimée de façon crédible aujourd'hui.

L'espérance en la résurrection des morts ne concerne pas seulement les personnes humaines, mais aussi toute la nature terrestre étant donné qu'être homme unit à la fois personne et nature. Un équilibre est à trouver entre les deux en introduisant l'homme et la nature dans un mouvement de naturalisation et d'humanisation réciproque, comme l'entend notre auteur, en ne faisant ni de l'homme (anthropocentrisme) ni de la nature (cosmocentrisme) un centre unique. L'homme et la nature seront mis en harmonie et référés tous les deux à l'avenir de Dieu qu'est la résurrection. L'espérance en l'avenir de Dieu concerne la personne humaine et la nature, et c'est la résurrection qui accomplit l'horizon d'attente de cette espérance. Ainsi, selon Moltmann, « cet horizon cosmique inclut des espaces d'expérience de la nature dans lesquels celle-ci n'est ni soumise aux hommes comme un matériau, ni mise au rang de divinité pour les hommes, mais où il nait un rapport de frère et sœur avec les autres créatures, celui exprimé dans les cantiques mystiques de François d'Assise. Toutes les créatures terrestres se rencontrent sur le chemin commun, dans la souffrance et l'espérance communes »[508].

5.3.1.3. L'avenir du Christ

Le chapitre six est l'esquisse d'une christologie cosmique dans laquelle l'auteur interprète la médiation du Christ dans la création en suivant trois articulations. Il s'agit de dire le Christ en tant que fondement de la création de toutes choses, force motrice dans l'évolution de la création (creatio continua) et sauveur de la totalité du processus de la création (creatio nova). Moltmann reprend la doctrine du protestantisme ancien au sujet du triple *officium regium Christi* : le Christ règne dans le « regnum naturae », dans le « regnum gratiae » et dans le « regnum gloriae » Il s'inscrit dans une approche globale lui permettant de ne pas tomber dans ce que la christologie cosmique peut avoir d'unilatéral. Le Christ n'est pas vu seulement

[508] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 373-374.

comme fondement de la création ni comme le Christ « évoluteur » de Teilhard de Chardin ni encore comme celui qui vient et qui doit sauver le monde, il est tout cela à la fois[509].

La christologie cosmique, puisqu'elle présuppose une situation caractérisée par la destruction de l'harmonie du monde, prend son point de départ dans la réconciliation de toutes choses par le Christ, a son fondement ontologique dans la mort du Christ (Ep 2,16 ; Col 1,20 ; 2 Cor 5,19), est seule capable, pense Moltmann, de donner à la christologie son plein accomplissement. Considéré par elle comme premier-né d'entre les morts, le Christ est non seulement le nouvel Adam de l'humanité nouvelle, mais il est le premier-né de toute la création (Col 1,15). Toutes choses, dit Moltmann, « sont créées en vue du Messie, car le Messie sauvera toutes choses et les fera accéder à leur vérité, les rassemblera en vue du royaume de Dieu, et achèvera ainsi la création »[510].

Le Christ est le Messie, le médiateur de la création (1 Co 8,6), il est identifié à la Sagesse qui était auprès de Dieu avant la création et par laquelle Dieu a fait toutes choses, celui par qui et vers qui Dieu a créé toutes choses (Sg 8). Il est présent dans l'Esprit de la foi et de la communauté, il est présent de façon cachée dans l'histoire du monde et est agissant de façon immanente dans le cœur même de la création, il est présent dans les victimes humaines de l'histoire du monde et dans la nature sacrifiée. L'Ancien Testament avait une législation propre relative au jour hebdomadaire du sabbat (Ex 20,10) et à l'année sabbatique (Lv 25,1-7 ; Lv 26,1s., 2 Ch 36,19-21).

Aujourd'hui, dit Moltmann, c'est l'expérience pascale du ressuscité qui serait le fondement de la connaissance du Christ cosmique comme celui par qui tout existe et doit être sauvé. Le Christ est celui par qui le cosmos tout entier va être réconcilié (Col 1,20), son domaine s'étend à l'ensemble de la création, c'est-à-dire à ce qui est visible comme à ce qui est invisible. Cette réconciliation vise deux choses : la justification de toutes les créatures ne jouissant pas de leurs droits et la mise en œuvre de la justice de Dieu. Pour Moltmann, la réconciliation des hommes avec Dieu que procure le Christ cosmique ne signifie pas seulement la réconciliation des hommes entre eux et avec eux-mêmes, mais doit aussi « inclure de façon directe et immédiate la réconciliation avec la nature, pour créer avec elle une *communauté de droits capable de survivre* »[511]. Le fait pour Moltmann d'inscrire l'histoire humaine dans le cadre de la nature, voilà ce qui l'a amené à insister sur la corporéité du Christ et à proposer des vues fort stimulantes sur le Christ cosmique.

---

[509] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 392. La doctrine luthérienne ancienne concernant l'*officium regium* Christi est renseignée dans H. SCHMID, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1983, p. 266, 7e éd.
[510] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 381.
[511] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 425.

Dans le septième chapitre il est question de dégager la signification christologique de la parousie du Christ à travers les images de celui qui vient, le problème du temps et de l'éternité lié au jour du Seigneur, la question des espaces du ciel et de la terre, le thème du jugement et la question de la transformation du monde qui passe en royaume éternel. La parousie ou la venue du Christ dans la gloire adviendra de façon historique et au-dehors, il s'agit de comprendre son advenue comme une transformation de la nature tout entière pour que celle-ci soit reconnue éternellement comme la création de Dieu lorsque le Christ l'aura placée dans la lumière de la gloire de Dieu.

Dans la petite apologie que Moltmann fait de l'attente, de l'espérance de la parousie prochaine dans le christianisme primitif (1 Co 16, 22b ; Ap 22, 20), il montre comment la théologie a peu réfléchi à celui dont il est dit qu'il « viendra dans la gloire, pour juger les vivants et les morts, et dont le règne n'aura pas de fin » (Confession de foi de Nicée). Il a vu en cela le signe d'embourgeoisement du christianisme et de son adaptation au monde. Ce qu'il convient de faire aujourd'hui, dit-il, c'est de revenir à l'espérance de la parousie, celle née de la résurrection du Christ et qui est vivante dans la puissance de son Esprit, de la purifier de tous les thèmes divers qui se sont faussement rassemblés autour d'elle.

L'espérance de la parousie dont le critère est le Christ, le crucifié, n'a rien à voir avec une compensation religieuse des déçus de la terre. Elle ne doit pas être liée de façon unilatérale au jugement dernier des vivants et des morts au risque d'entrainer le peuple dans la crainte et la terreur. Cela assombrirait la signification du jugement qui doit, lui aussi être objet d'attente, objet de l'espérance en la venue du Christ qui s'est livré lui-même pour les pécheurs et qui a enduré les souffrances et les misères des hommes[512]. Tel est le juge attendu dont le jugement est à intégrer dans l'attente du Christ. Le jugement ne consiste pas en autre chose que dans la victoire de la justice de Dieu qui sera le fondement de la création nouvelle de toutes choses.

[512] Il s'agit de voir dans ce jugement l'établissement en toutes choses de la justice de Dieu qui sauve. Le Christ ne juge pas pour récompenser les uns et pour punir les autres. Le jugement n'est pas la fin mais le commencement de la création nouvelle de toutes choses. Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 429 s. et p. 459. Voir aussi C. BLUMHARDT, *Bekenntnis der Hoffnung. Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe, 1865-1917, t. II*, Neukirchen, éd. J. Harder, 1978, p. 131, pour qui Jésus vient comme celui qui a porté le péché du monde, il peut juger, mais ne peut pas damner.

5.3.1.3.1. La parousie comme accomplissement de l'histoire du Christ

La parousie du Christ que Moltmann appelle l'« avenir du Christ »[513] est le but et l'accomplissement de l'histoire du Christ, elle est, comme l'entend le Nouveau Testament, l'achèvement du chemin de Jésus. Par elle le Christ sur le Chemin parvient à son terme et accompli son œuvre de salut. Moltmann affirme que l'attente de la parousie trouve sa place, historiquement et théologiquement au sein de la christologie, elle en est la clé de voûte, c'est-à-dire la clé qui permet de comprendre l'histoire du Christ. Dans le cas contraire son envoi messianique, ses souffrances apocalyptiques et sa résurrection eschatologique d'entre les morts « resteraient des fragments incompréhensibles si on ne considérait pas les 'jours du Messie' à venir, l'avenir du Fils de l'homme, le 'jour du Seigneur' qui vient, et donc la parousie de Jésus dans la gloire universelle de Dieu… Les affirmations christologiques fondamentales 'crucifié', 'ressuscité' sont suspendues dans le vide si d'un côté elles ne sont pas référées à l'envoi messianique du Jésus terrestre, et si de l'autre elles ne sont pas liées à sa venue eschatologique »[514].

Pour notre auteur, l'attente de la parousie appartient à l'ensemble des titres christologiques essentiels avec le « Fils de l'homme » et le « Kyrios ». Il s'agit de comprendre cette attente de la parousie comme moment où viennent se rejoindre tous les fils de la christologie. Dans la parousie Jésus vient réaliser tout ce qu'on espère de lui : le Messie d'Israël, le Fils de l'homme des nations, la Sagesse créatrice d'où naissent de façon nouvelle toutes les choses. Moltmann affirme qu'en vertu de tout cela la parousie du Christ doit, dès maintenant, prendre place dans la christologie, dans la doctrine concernant la personne du Christ, et ne peut être repoussée à l'eschatologie.

Il considère, à la suite de Paul, qu'étant donné que la croix et la résurrection du Christ se trouvent au centre de la christologie, celle-ci doit être entièrement eschatologique et orientée vers la parousie du Christ avec laquelle commence le règne sans fin (1 Co 15,25-28). C'est cette parousie qui dévoile la signification de salut de la mort du Christ et l'accomplissement de l'histoire pleine de promesses du Christ. Un lien constitutif existe entre la résurrection du Christ et sa parousie. Il s'agit de voir dans la résurrection du crucifié l'anticipation de la parousie dans la gloire, et dans la parousie l'accomplissement de la

[513] Moltmann, à la suite de Luther et P. Gerhardt, traduit le terme parousie par le mot « avenir » et non « retour » qui serait selon lui sujette à l'erreur. Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 434, note 10.
[514] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 431.

résurrection. Voilà comment souvenir et attente du Christ peuvent s'approfondir mutuellement sans se porter préjudice.

Le souvenir du Christ : son envoi messianique, ses souffrances apocalyptiques et sa résurrection eschatologique, renvoie à l'avenir du Christ, c'est-à-dire vers son royaume éternel. C'est dans ce sens que l'Évangile du Christ est tout entier la promesse de son avenir et l'annonce de sa venue. Le Christ, celui qui vient, d'après ce que disent les Écritures, est compris par Moltmann comme « un chiffre pour Dieu lui-même », le Seigneur attendu par les siens, le Messie d'Israël, le Fils de l'homme qui, à travers le jugement, réalisera la justice de Dieu pour son règne de paix sans fin et comme la Sagesse au centre de la création nouvelle de toutes choses.

5.3.1.3.2. Le mémorial eucharistique et l'attente de la parousie

Moltmann lie attente de la parousie et eucharistie, repas qui est célébré en rappel de la mort du Christ et comme anticipation de sa venue dans la gloire. Que l'eucharistie soit représentation de la mort et de la résurrection du Christ, qu'elle soit non pas mémorial d'une histoire passée, mais événement de salut et eschatologique, qu'elle soit célébrée dans l'attente de la parousie, cela est bien clair. Notre auteur affirme que « dans le Nouveau Testament on ne parle guère de la parousie du Christ de façon spéculative, mais d'un bout à l'autre on en parle dans un contexte eucharistique et parénétique. Le témoignage pratique concernant l'attente eschatologique des chrétiens est la célébration du repas eucharistique par laquelle est 'annoncée la mort du Christ jusqu'à ce qu'il vienne' (1 Co 11,26). Dans le geste comme dans la parole de la promesse, le repas rappelle la mort du Christ et anticipe sa venue dans la gloire »[515]. C'est dans la célébration du repas eucharistique, l'actualisation du Christ que les chrétiens attendent la parousie ou vivent l'attente eschatologique. Ce repas rappelle la mort du Christ et anticipe sa venue dans la gloire.

La communauté qui célèbre dans le repas eucharistique l'attente de la parousie invoque le Christ présent dans l'Esprit de Dieu pour que vienne son règne. Pareille communauté est dès lors considérée comme prémisses et préfiguration du grand festin qui aura lieu à la parousie. Moltmann fait remarquer cette dimension eucharistique de la christologie du crucifié en disant qu'une pratique qui correspond à la christologie du crucifié ne peut être seulement éthique et politique : elle sera également sacramentelle. Le repas du

[515] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 460.

Seigneur est, affirme-t-il, de la théologie de la croix mise en pratique[516]. L'idée de notre auteur est que l'eucharistie actualise la souffrance passée du Christ et manifeste en même temps l'attente de la venue de la résurrection et de la création nouvelle ; elle est le point de rencontre de l'histoire et de l'eschatologie. Le repas eucharistique se fait dans le souvenir de la mort de Jésus jusqu'à ce qu'il vienne, elle est un sacrement eschatologique qui célèbre l'événement pascal.

La mort de Jésus sur la croix serait la dernière élucidation de ce qui était sa seule préoccupation, c'est-à-dire la venue du Royaume de Dieu eschatologique. Il s'agit de voir dans cette mort la forme de réalisation du Royaume de Dieu, de la Seigneurie de Dieu dans l'impuissance humaine, de la richesse dans la pauvreté, de l'amour dans l'abandon, de la plénitude dans le vide, de la vie dans la mort. Ceci éclaire le point de vue de notre auteur pour qui, faire mémoire de l'événement pascal, ne consiste pas à faire revivre les vieux souvenirs, mais à entrer dans la nouveauté d'une histoire inédite. Il s'agit de comprendre que le mémorial eucharistique possède une fonction narrative : il est tourné vers l'avenir et a le « pouvoir d'arracher les événements du passé à leur simple passéité et, dans ce but, il procède à leur récit qui maintient en même temps qu'ils font partie intégrante de l'histoire et que l'histoire de ceux qui les racontent dépend de leur capacité à en continuer aujourd'hui le récit »[517].

L'eucharistie qui fait revivre l'histoire passée des souffrances et de la mort du Christ est déjà anticipation proleptique de la réalité future. Ce qui n'est pas faux du tout, mais Moltmann accentue tellement la dimension de l'attente de l'avenir dans ce repas qu'il laisse presque dans l'ombre la mémoire de la résurrection du Christ dans l'eucharistie. Le contenu de la mémoire du Christ dans l'eucharistie est toute l'existence du Christ en personne qui fait don de sa vie et qui se révèle comme Dieu en faveur des hommes (Jn 6,56). Notre auteur souligne le fait que la mémoire du repas du Seigneur, l'eucharistie, est un sacrement eschatologique étant donné qu'elle célèbre l'événement pascal. Dans ce sacrement l'Église raconte l'histoire de Dieu à partir de celui en qui il s'est fait connaitre, c'est-à-dire Jésus Christ.

[516] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 286-296.
[517] J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 279-280.

5.3.1.3.3. La dimension narrative du mémorial eucharistique

Le mémorial eucharistique remplit une fonction narrative, « Jésus de Nazareth nous rencontre avant tout comme un personnage raconté, souvent aussi comme narrateur raconté, et les disciples apparaissent comme des auditeurs des récits continuant et reprenant à leur tour, oralement et par écrit, les récits entendus »[518]. Le mémorial eucharistique exprime la relation de Dieu à l'homme sous la forme d'un récit, un récit du salut. La dimension nécessairement narrative de la christologie est fortement marquée ici par notre auteur. Pour lui, l'eucharistie comme mémorial traduit « la relation de l'homme à Dieu sous la forme d'un récit de salut qui acquiert donc une fonction kérygmatique. Cela se vérifiait déjà dans l'Ancien Testament considéré comme une grande narration…, comme l'a montré Gerhard von Rad, sur la base d'une sorte de Credo fondamental, le récit de l'oblation des prémisses (Dt 26). De même, les récits évangéliques concernant Jésus s'organisent autour du récit de la passion que l'eucharistie condense dans celui de l'Institution que reprend la prière eucharistique »[519].

Les paroles de l'institution du repas eucharistique sont une narration évangélique de la Cène, elles racontent l'histoire de Jésus livrant sa vie la veille de sa passion. Elles ne sont pas que témoignage de la réalité passée, mais veulent rendre celle-ci présente et l'ouvrir sur l'avenir. Ces paroles sont racontées pour faire advenir l'histoire de Jésus qui livre sa vie. Le récit de l'institution du repas du Seigneur contient la promesse que le fait précis accompli par Jésus la veille de sa passion n'est pas enfermé dans le passé, mais qu'il est présent et est ouvert sur l'avenir. Dans l'Évangile il est écrit : « je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'à ce jour-là où je le boirai, nouveau dans le Royaume de Dieu » (Mc 14,25). Cette autre parole, qui dit : « faites ceci en mémoire de moi » (Lc 22,19), va dans le même sens, celui de la réactualisation du geste de Jésus.

La célébration eucharistique est un récit à travers lequel la communauté réactualise, sur l'ordre de Jésus lui-même l'événement fondateur de son existence comme communauté du Christ. Dans l'action sacramentelle de la communauté, nous assistons à la représentation de l'événement pascal de la mort et de la résurrection du Christ comme événement de salut, eschatologique et non comme mémorial d'une histoire passée. C'est ce que Moltmann a souligné lorsqu'il a dit que le Nouveau Testament parle de la parousie du Christ non pas de façon spéculative, mais dans un contexte eucharistique et parénétique. Ce sont ces

[518] H. WEINRICH, *Théologie narrative*, dans *Concilium*, 85 (1973), p. 49.
[519] J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 280.

dimensions, jadis oubliées, de la christologie que notre auteur tente de nous faire redécouvrir. La visée de sa démarche dans l'ensemble de l'ouvrage se veut pragmatique.

5.3.2. Pour une christologie du chemin

La visée de Moltmann dans cet essai christologique est, comme il n'arrête de le suggérer, le passage de la christologie métaphysique ancienne à la christologie historique moderne et celui de la christologie historique moderne à une christologie postmoderne inscrivant de façon écologique l'histoire humaine dans le cadre de la nature. Il s'agit de s'investir dans une théologie qui soit capable de médiatiser et de réconcilier l'histoire humaine et la nature terrestre. Moltmann constate que la pensée historique moderne a délogé la pensée métaphysique ancienne. Mais en ce qui concerne la cosmologie, la pensée moderne a repris l'ancienne pensée métaphysique dans les conditions de la pensée historique. Là où la pensée historique moderne posait l'histoire humaine face à une nature sans histoire, la pensée nouvelle décide d'intégrer l'histoire humaine dans le cadre constitué par les conditions de la nature. C'est pour cette raison que dans « la nouvelle christologie l'attention se porte davantage sur la corporéité du Christ et sur sa signification pour la nature terrestre, car la corporéité est le point d'intersection existentiel de l'histoire et de la nature en l'homme »[520].

Si le passage du « Jésus historique » au « Christ de la foi » a constitué pendant longtemps une question importante de la christologie moderne et au sujet duquel notre auteur s'est exprimé dans des ouvrages précédents en 1964 et 1972, aujourd'hui la question qui préoccupe Moltmann est celle du chemin qui va du Jésus juif au Jésus chrétien, et la redécouverte du Jésus juif dans le Jésus chrétien qui rend nécessaire le dialogue judéo-chrétien. Dans ce cadre, il prévient cependant en disant que « celui qui limite la foi chrétienne au 'Jésus historique' ou, comme on le fait depuis peu au 'Rabbi Jésus', et qui renonce à la prétendue 'christologie haute' de Paul et de Jean et de l'Église ancienne, perd la foi chrétienne en la résurrection et, par là même aussi, la foi chrétienne en Dieu en ce qu'elle a de propre, sans avoir surmonté pour autant l''antijudaïsme théologique possible' »[521].

Cette remarque de Moltmann tombe juste à propos, car s'il parle des passages à opérer, celui de la christologie métaphysique ancienne à la christologie historique et celui de la christologie historique moderne à celui de la christologie postmoderne qui comprend l'histoire humaine dans le cadre de la nature, ceux-ci ne constituent pas nécessairement des

[520] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 10-11.
[521] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 11.

ruptures. Il s'agit plutôt d'inscrire ces traditions anciennes dans des horizons plus larges, d'assumer leur perception de la vérité en les traduisant dans des situations nouvelles et non pas d'un rejet pur et simple.

La christologie du chemin de Jésus Christ, suggère-t-il, doit argumenter et raconter ; il s'agit de « reprendre à frais nouveaux l'histoire des représentations christologiques pour parvenir à des concepts christologiques nouveaux »[522]. La dynamique d'une telle christologie, pensons-nous, reflète en quelque sorte celle d'une *fides quaerens intellectum*, d'une foi en recherche de sens en mettant en valeur les événements vécus par Jésus en rapport avec le passé biblique pour manifester la cohérence d'un itinéraire dont les allusions du type promesse-accomplissement semblent structurer les récits bibliques. Les histoires des traditions bibliques serviront de base pour une telle démarche.

Le chemin que choisit Moltmann pour atteindre les histoires des traditions bibliques est celui de l'histoire et de l'exégèse dans la mesure où sa christologie qui est aussi narrative veut mettre ensemble souvenirs et attentes du Christ. Il s'agit de comprendre, grâce aux recherches des historiens et des exégètes, ce qui a été raconté de Jésus et ce qu'on attend de lui dans la perspective d'une christologie qui a pour horizon l'eschatologie. C'est pour cette raison que Moltmann présente la mission historique du Christ dans le cadre de l'espérance messianique historique et les souffrances du Christ en les référant à l'horizon de l'attente apocalyptique de la fin. De même, la résurrection du Christ est référée à la lumière de la vision eschatologique de la création nouvelle de toutes choses.

Moltmann dans son projet a choisi de saisir Jésus le Christ de façon dynamique en l'intégrant dans l'histoire qui lie Dieu avec le monde. Ce qui revient à proposer aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui « Le chemin de Jésus Christ » pour qu'ils s'engagent sur ce chemin d'avenir et y progressent. Dans cet ouvrage se trouvent liées dogmatique et éthique dans une approche narrative où souvenirs et attentes du Christ sont appelés à servir de base à une relecture des traditions bibliques capable de forger des concepts christologiques nouveaux. En vue de ce renouvellement christologique, le projet de Moltmann tient à une remise en question de la christologie historique moderne, en direction d'une christologie postmoderne qui, comme il le dit lui-même, « inscrit de façon écologique l'histoire humaine

[522] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 9. Dans le cadre du lien entre récit et concept, Bourgine relève quatre moments du récit, les plus significatifs de la christologie de K. Barth. Il s'agit de considérer le récit comme lieu originaire du concept, critère herméneutique du concept, croisement d'histoires, continuation de l'histoire ; voir B. BOURGINE, *L'herméneutique théologique de Karl Barth*. *Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik*, p. 469-472.

dans le cadre de la nature »[523] ; d'où sa proposition des vues stimulantes sur le Christ cosmique décrit dans le sixième chapitre de son ouvrage.

Le plan de l'ouvrage que nous venons d'analyser, au regard de sa progression, montre bien le caractère narratif de cette christologie du chemin. En effet, Moltmann raconte l'histoire de Jésus Christ en suivant l'ordre des événements de la vie du Jésus de l'histoire, en commençant par ses débuts. Il s'agit de retracer les étapes de l'histoire de cet homme qui est né, a grandi, a enseigné, a souffert sa passion, est mort et est ressuscité comme le décrit le récit évangélique. Ce dernier a une facture éminemment narrative visant à mettre en valeur la cohérence d'un itinéraire[524]. Sur ce chemin, Moltmann ne s'empêche pas d'établir un lien entre l'histoire de Jésus, celle des promesses de l'Ancien Testament et celle qui concerne la fin encore à venir. Son interprétation est que l'histoire de Jésus prend son point de départ dans celle de la messianologie juive de l'Ancien Testament et s'oriente vers l'eschatologie, vers la parousie qui est son objet. Avec l'histoire de Jésus est inauguré un monde nouveau qui n'est toutefois pas encore totalement accompli dans l'histoire, mais attend d'être totale et définitive à la parousie, c'est là que se trouve l'avenir du Christ.

La christologie chrétienne de Moltmann prend une orientation eschatologique dans la mesure où le Christ n'y est pas décrit comme vrai Dieu ou comme vrai homme, mais comme « Celui qui vient ». Car c'est sous le signe de l'actualisation messianique du Dieu qui vient que Jésus, en réponse à la question de Jean-Baptiste, a présenté sa prédication et son action (Mt 11,2-6 et Lc 7,18-23). Jésus est, disent Matthieu et Luc, celui qui vient. Jésus donne non seulement le double argument apologétique des miracles et de l'accomplissement des prophéties, mais il apprend à Jean-Baptiste à voir en lui l'évangélisateur et le sauveur des pauvres. À travers tout ceci, ce qui se profile c'est le paradoxe provoqué par la notion de salut. Qu'entend-on par cette phrase : « c'est par ses souffrances et sa mort que le Christ, en Agneau de Dieu, guérira le monde de son péché » ?

La christologie du chemin de Moltmann porte l'empreinte de l'eschatologie, prend racine dans la messianologie de l'Ancien Testament et est orientée vers le futur. Le Christ y

---

[523] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 10.

[524] Raconter veut dire ici manifester la logique d'une histoire en répondant à la question du sens (pourquoi ?). Les récits évangéliques sont des écrits théologiques et des témoignages de foi où dominent les interprétations. Ils sont différents des biographies critiques qui ne prennent pas en compte la dimension de la foi. Cette distinction est importante. En exemple J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. I. Les sources, les origines, les dates*, Paris, éd. du Cerf, 2004, p. 190 écrit qu'« il faut rappeler les limites sévères qui s'imposent à cet ouvrage : pour des raisons de méthode, nous faisons abstraction de la connaissance qui relève de la foi ou de l'enseignement ultérieur de l'Église et nous cherchons uniquement ce que l'on peut déduire des données brutes du Nouveau Testament et de quelques textes non-canoniques, considérés exclusivement comme sources historiques potentielles ». À la page 404 il insiste : « on ne soulignera jamais assez que, pour des raisons de méthode, le présent ouvrage fait abstraction de la foi et de l'enseignement ecclésiastique comme sources de connaissance mais ne le rejette d'aucune façon ».

est présenté comme celui qui porte l'espérance de l'avenir eschatologique, sa connaissance demeure provisoire et est à formuler comme une promesse qui tend vers la contemplation face à face. Le lien constitutif entre christologie et eschatologie est à redécouvrir en revenant à ce qui constitue leur racine commune qui est la messianologie de l'Ancien Testament. Moltmann l'a montré en analysant la genèse de l'espérance du Messie et le développement de la figure du Messie. Puisque la question du Messie est au centre de cette christologie -est-ce toi, celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ?-, celle-ci se fera en engageant un dialogue entre juifs et chrétiens dans la mesure où la foi juive et la foi chrétienne proviennent toutes de la foi abrahamique.

Non seulement Moltmann voit un lien constitutif entre eschatologie et christologie, il considère aussi que cette dernière entretient un lien avec la christopraxie. Comprendre la christologie chrétienne comme christologie du chemin, c'est, d'après lui, la considérer comme étant une catégorie dogmatique et éthique à la fois. Ceux qui découvrent ce chemin du Christ et qui croient qu'il est le Christ de Dieu sont eux-mêmes invités à s'y engager et à l'y suivre. Moltmann voit dans le symbole du chemin qu'il applique à sa christologie l'expression de l'aspect processuel de la christologie et son orientation vers sa fin ; il y perçoit le conditionnement historique de toute christologie humaine et le fait que tout chemin invite à s'y engager.

Notre auteur veut rester proche des sources qui nous parlent de Jésus Christ, se confronter à elles et aux interprétations qui en ont été faites pour le dire dans le contexte du monde actuel. Dans ce projet qui lie ensemble souvenirs et attentes du Christ, Moltmann veut prendre en compte les relations communautaires de Jésus et rester attentif aux noms variés de la personne divine de Jésus Christ. Les noms en question sont ceux, comme l'Esprit, le Logos, la Sagesse, Kyrios, à travers lesquels s'exprime le rapport de Jésus Christ à Dieu. Notre auteur ne s'intéresse pas à ces noms comme à des hypostases de la nature divine, ce qu'il vise ce sont, affirme-t-il, « des relations trinitaires en Dieu, autrement dit : il s'agit des rapports de Dieu à lui-même, dans lesquels les croyants expriment son mystère divin »[525]. La démarche de Moltmann veut en fin de compte permettre de comprendre la personne de Jésus dans son rapport à l'avenir, à la communauté et à Dieu. En unissant christologie et christopraxie, nous parviendrons au déploiement de la signification de la personne du Christ et à la découverte du chemin qu'il ouvre à l'éthique.

[525] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 112.

La christologie de Moltmann poursuit un programme ambitieux et est une théologie narrative qui veut se penser à partir de ce que Dieu révèle de lui-même. Elle veut pour cela se mettre à l'écoute de la manière dont Dieu s'est dit dans l'histoire et s'est livré dans les Sources. Il s'agit pour Moltmann de reconstruire une christologie fondée sur les Écritures, de découvrir dans celles-ci un Dieu qui se dit dans la création, dans l'histoire des hommes et de son peuple, un Dieu qui se révèle comme Père en Jésus et nous donne part à son Esprit jusqu'à la parousie. Cette reconstruction est une relecture qui s'accompagne d'une déconstruction de la théorie des deux natures qu'il juge inadéquate pour dire la personne de Jésus-Christ. La théorie des deux natures ne permet pas, aux yeux de Moltmann, de rendre compte de l'unité du Christ ni de respecter la vérité de son existence historique et humaine. Quoi qu'il en soit, les passages des christologies anciennes dont il est question ne constituent aucunement des ruptures[526]. Puisqu'il en est ainsi comment Moltmann reçoit-il et traite-t-il les christologies dites traditionnelles ? C'est ce que nous allons voir dans le chapitre suivant.

[526] Notre auteur est convaincu qu'« il va de soi qu'aucune christologie actuelle n'est totalement nouvelle. Chacune entretient un dialogue reconnaissant et critique avec les christologies des prédécesseurs et contemporains, et introduit les petites insistances qui sont les siennes dans le grand dialogue sur le mystère messianique de Jésus-Christ » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 67-68.

Chapitre 6. Moltmann et les christologies traditionnelles

Le risque de ne voir guère de lien entre l'analyse que nous faisons de Moltmann et la christologie narrative nous oblige, à ce stade de notre dissertation, à faire la remarque suivante. Moltmann ne revendique pas, en tant que tel, le qualificatif narratif pour sa christologie. Ce qu'il dit c'est « qu'une christologie du chemin de Jésus-Christ doit *raconter* et *argumenter* ». Ce qu'il dit aussi c'est : « - autant que j'ai été en mesure de le faire - je suis retourné par l'histoire et par l'exégèse aux histoires des traditions bibliques pour parvenir, grâce à elles, à des interprétations nouvelles du Christ, pertinentes pour aujourd'hui. C'est pourquoi cette christologie est aussi une christologie narrative, qui vise à lier ensemble souvenirs et attente du Christ »[527].

Ce que Moltmann fait dans *Jésus, le messie de Dieu*, comme d'ailleurs dans l'ensemble de son œuvre, c'est de tenter une théologie basée sur une christologie plus proche de la Bible et conforme au sens de l'histoire racontée de Jésus. Pareille christologie est-elle narrative ? C'est cela que nous cherchons au fil de notre analyse en tentant de faire ressortir des données pouvant permettre une comparaison avec la christologie de Moingt. Notre souci est de comprendre Moltmann selon ce qu'il a songéde faire[528].

Pour sa christologie du chemin, Moltmann envisage de sortir du cadre qui a été celui des christologies traditionnelles. Cette christologie nécessite, pour être bien menée, de partir du lieu où on se trouve, de partir de la condition de ses contemporains et de procéder par un double dépassement : celui de la christologie métaphysique de l'Église ancienne et celui de la christologie historique moderne. Il s'agit de voir comment s'est opéré le passage de la christologie métaphysique ancienne, celle qui saisit le Christ de façon statique et le présente comme une personne ayant deux natures à la christologie historique moderne qui voit dans le Christ une personnalité historique, et de s'engager dans cet autre passage aujourd'hui nécessaire, celui de la christologie historique moderne à une christologie postmoderne, une christologie du chemin qui oriente les hommes vers l'avenir du Christ. Le chemin du Christ dont il s'agit ici est celui qui va de la mission historique du Christ en passant par ses souffrances, sa résurrection jusqu'au Christ cosmique et à sa parousie, et qu'il convient de reprendre à partir de sa situation, de son lieu actuel, de son expérience vécue en vue de s'orienter dans les conflits de l'histoire.

---

[527] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 9.
528 B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe*, p. 101.

Moltmann dit que la christologie de l'Église ancienne n'a pas ouvert largement sa perspective d'étude. Il considère qu'elle n'a pas pris suffisamment en compte la préhistoire de la christologie dans l'histoire vétérotestamentaire de la promesse et n'a pas mentionné dans les dogmes christologiques la prédication de Jésus ni son action entre sa naissance et sa mort. Il lui reproche également le fait d'avoir négligé la parousie du Christ dans la gloire pour ne vénérer le Christ, celui qui est ressuscité que comme le *pantocrator* glorifié. Cette christologie a valorisé la dimension verticale de l'éternité de Dieu au détriment de celle horizontale en rapport à l'histoire de l'avenir du règne de Dieu.

Notre auteur fait un reproche semblable à la christologie anthropologique moderne qui n'a eu pour thème que la vie et la personnalité historique de Jésus. En effet, la christologie anthropologique transpose tout ce que la christologie de l'Église ancienne voyait dans le Dieu-homme à la conscience de Dieu de l'unique homme sans péché, Jésus Christ. Rien de tel avec ce que le Nouveau Testament dit de Jésus. La christologie anthropologique laisse de côté l'histoire vétérotestamentaire de la promesse car, pour elle, l'existence de Jésus se termine avec sa mort. Moltmann croit qu'en défendant une telle position, la mort de Jésus perd toute signification particulière pour le salut et la présence de Jésus justifiée aujourd'hui par la résurrection, n'est plus vue comme sa présence personnelle, mais est interprétée en termes d'effets historiques durables de sa personnalité ou de sa cause.

Les passages de ces christologies dont il est question ne renvoient pas nécessairement à des ruptures à opérer par rapport aux christologies traditionnelles. La position que prend Moltmann consiste à relire les anciennes christologies à partir des situations nouvelles. Aucune christologie n'étant vraiment nouvelle, les passages en question « peuvent aussi inscrire des traditions dans des horizons plus larges, et assumer des perceptions anciennes de la vérité en les traduisant dans des situations nouvelles »[529]. Notre auteur va s'engager dans un dialogue avec la christologie dogmatique ancienne en y introduisant ses propres apports afin d'ouvrir celle-ci à nouveau à des interprétations du Christ qui seront référées à la situation présente, au monde présent.

Il estime que toute théologie prendra en compte les conditions changeantes de la culture au sein de laquelle elle est pratiquée pour développer ensuite son objet propre. Ce qui conduit à se poser des questions comme : qui est le Christ pour nous aujourd'hui ? Qui est-il pour les pauvres du tiers monde et pour ceux qui tirent bénéfice de leur pauvreté ? Qui est-il

[529] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 10. Voir aussi p. 67-68 où il prend la même précaution en disant : « Il va de soi qu'aucune christologie actuelle n'est totalement nouvelle. Chacune entretient un dialogue reconnaissant et critique avec les christologies des prédécesseurs et contemporains, et introduit les petites insistances qui sont les siennes dans le grand dialogue sur le mystère messianique de Jésus-Christ ».

pour les masses d'hommes inutiles aujourd'hui ? Qui est-il pour les hommes menacés aujourd'hui par l'enfer nucléaire ? Voilà comment la christologie sera déployée, c'est-à-dire en affrontant les dangers du monde et en s'opposant à sa destruction. Moltmann invite, pour faire la christologie, à ne pas fermer les yeux sur ce qui constitue la face obscure de l'histoire culturelle moderne de l'Europe, à savoir : la crise écologique, le système de la dissuasion nucléaire et l'injustice qui a donné naissance au tiers monde[530].

La question qu'il pose ne consiste plus à opposer Jésus historique au Jésus de la foi, mais dans l'étude du chemin qui va du « Jésus juif » au « Jésus chrétien » et dans la redécouverte du « Jésus juif » dans le « Jésus chrétien ». En effet, notre auteur établit un lien entre la promesse du messie de l'Ancien Testament et l'eschatologie, c'est-à-dire l'avenir de Dieu. Son souci est de faire remonter le Jésus chrétien, dans l'histoire, à ses origines juives : l'espérance du messie et découvrir les traces du Jésus juif dans le Jésus chrétien : Jésus-Christ comme réalisation de l'espérance d'Israël. Ceci nécessite de donner à la christologie un nouveau fondement qui est à chercher dans l'histoire même de Jésus Christ. Il sera question, dans ce chapitre, de déterminer la base de la christologie chrétienne, du rapport que Moltmann entretient avec la christologie de l'Église ancienne, de Moltmann et de la christologie anthropologique moderne, du projet de la christologie du chemin de Jésus et de la relecture que Moltmann fait du donné messianique.

6.1. Base de la christologie chrétienne

La christologie présuppose la foi, une foi chrétienne vivante, celle des hommes et des femmes qui confessent comme le Christ de Dieu Jésus de Nazareth, crucifié sous Ponce Pilate, le Messie d'Israël, le réconciliateur des nations, le sauveur du cosmos, le Fils du Père. En plus de la foi en tant que reconnaissance de Jésus et confiance mise en lui, la christologie « suppose également une saisie globale du Christ par tous les sens, et s'applique à cette saisie du Christ dans la communauté vivante du Christ »[531]. Jésus doit être cru et reconnu à la manière de ce que dit la première épître de Jean (1 Jn 1,1-3) : « ce que nous avons entendu, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie…, nous en rendons témoignage…, nous vous l'annonçons… ».

[530] Sur ce point Moltmann estime aller plus loin que W. Kasper et B. Forte en parlant d'un monde parvenu « au temps de la fin ». Il entend par là le fait que la fin de ce monde peut « survenir à tout moment sous la forme d'une catastrophe nucléaire ou, à l'avenir, sous la forme d'un effondrement écologique de la terre » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 68, note 2.
[531] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 69.

Moltmann pose ces présupposés au départ de son analyse parce qu'il considère qu'il est nécessaire de comprendre avant tout que foi et réflexion ne fonctionnent pas séparément, elles sont liées et s'éclairent mutuellement. De la sorte il est plus facile de comprendre que le mystère de la personne du Christ est lié à celui de Dieu et quiconque confesse Jésus comme le Christ et Seigneur confesse en même temps Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts (voir Rm 10, 9). L'objet de la confession de foi est non seulement Jésus-Christ, mais aussi Dieu, les deux sont liés. Cela signifie deux choses : d'une part que nous croyons en Dieu en raison de Jésus et vice-versa, d'autre part que Jésus est le Seigneur en raison de sa résurrection d'entre les morts par Dieu.

C'est dans la résurrection, l'agir eschatologique de Dieu à l'égard de Jésus que consiste son « être-là » comme Seigneur. Moltmann voit l'identité de Jésus dans cette identité eschatologique et affirme que Jésus n'est pas le Christ indépendamment de l'agir eschatologique de Dieu à son endroit : Dieu l'a ressuscité. Son projet christologique veut comprendre Jésus comme étant le Christ de Dieu pour le monde. Il insiste sur le fait que c'est cet agir eschatologique de Dieu qui fait advenir la fin de ce monde de la mort et le commencement de la création nouvelle avec Jésus comme « premier-né d'entre les morts » (Ap 1,5) et « prince de la vie » (Ac 3,15).

Il situe ainsi l'objet de la christologie non seulement dans la personne terrestre de Jésus ni non plus dans la personne privée du Galiléen ou la personnalité historique du Nazaréen entendue comme un homme parmi les hommes, mais l'étend à sa résurrection et à sa présence dans l'Esprit du Dieu qui vient. Jésus ne doit pas être vu simplement comme une personne terrestre, Jésus de Nazareth historique, personne privée et qui a disparu. Les anciennes confessions de foi chrétiennes disent déjà qu'il a été plus que ça. Elles affirment « qu'il a été crucifié et qu'il est ressuscité, qu'il est mort et ressuscité, qu'il a été abaissé et élevé, qu'il a été, qu'il est présent et qu'il vient »[532].

Moltmann distingue dans l'objet de la christologie, dans l'unique événement christique duquel la foi tire son origine et sa vitalité trois aspects essentiels. Il s'agit, comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, de trois dimensions constitutives qui rendent cet objet conforme au donné biblique : reconnaître Jésus comme le Christ de Dieu, croire Dieu comme le Père de Jésus-Christ qui l'a ressuscité d'entre les morts et faire l'expérience de la présence du Christ dans l'Esprit qui fait vivre. Le critère de la conformité au donné biblique qui établit l'identité chrétienne de la christologie est cette « herméneutique de l'origine » qui

[532] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 70-71.

consiste en la vérification des énoncés christologiques à partir de leur origine historique et substantielle dans la Bible.

Mais au critère de la conformité aux Écritures, en tant que vérification de tous les énoncés christologiques au témoignage biblique concernant la personne et l'histoire de Jésus, s'ajoute un autre critère : celui de « l'herméneutique des effets ». Celui-ci permet de référer les énoncés christologiques, de façon thérapeutique, aux hommes dans leur situation présente. Il s'agit non seulement de dire que Jésus est le Christ, mais aussi de considérer les effets, le souci de l'actualité thérapeutique des énoncés christologiques pour dire qui il est pour nous aujourd'hui. Car identité et pertinence christologique ou bien christologie et sotériologie se réfèrent l'une à l'autre, restent unies et se complètent mutuellement. La christologie sotériologique, d'après Moltmann, parle du salut qu'apporte le Christ, salut total, salut du tout qui prend en compte non seulement son horizon eschatologique, mais aussi son horizon concret, celui de la misère réelle des hommes et de la dégradation universelle de la terre. Ce salut du Christ est à présenter sous la forme de cercles de plus en plus large en commençant par l'expérience personnelle de la réconciliation.

Le présupposé de la christologie n'est donc pas seulement la foi chrétienne, mais aussi la christopraxie, la vie de la communauté à la suite de Jésus, car confesser le Christ s'accompagne toujours de suivre le Christ. Dogmatique et éthique sont unies en christologie et il n'y a pas de raisons de les séparer. Connaître Jésus n'est pas qu'apprendre le dogme christologique, mais apprendre à le connaître dans la pratique et à sa suite. Tout ceci fonde la nécessité de dépasser les anciennes christologies pour les ouvrir à des interprétations nouvelles et significatives.

Pour avancer dans la compréhension de ce que peut signifier la personne du Christ aujourd'hui, Moltmann refuse de se situer dans les limites trop étroites des christologies qui ont précédé : celles dites « d'en haut » ou celles « d'en bas ». Sa christologie veut partir du message et de l'histoire de Jésus-Christ pour ne pas tomber dans des contradictions auxquelles ont abouti les autres christologies pour s'être séparées des sources. En effet, estime-t-il, les christologies anciennes ont pris ce qui est particulier et unique en Jésus-Christ pour le présenter dans le cadre de ce qui est théologiquement ou anthropologiquement universel. Elles ont construit des concepts dits universels soit théologiquement soit anthropologiquement sans les avoir dégagés à partir de la christologie même : le message et l'histoire de Jésus-Christ tels qu'ils sont mentionnés et racontés dans le récit évangélique. Notre auteur ne conçoit pas qu'une christologie peut être élaborée sans qu'elle ne prenne appui sur le récit. D'autres

théologiens disent la même chose au sujet de la sotériologie étant donné que là aussi, « sans le récit, l'expérience du salut resterait muette »[533].

Moltmann considère comme trompeuse et superficielle la distinction entre « d'en haut » et « d'en bas », car dans la connaissance concrète de Jésus-Christ il ne peut s'agir d'une autre chose que de rapports dialectiques. Ceci veut dire que, c'est en raison du Dieu de la promesse que Jésus est reconnu comme le Christ de Dieu, « et dans ce processus Dieu est reconnu comme le Père de Jésus-Christ en raison de Jésus. C'est pourquoi la nature de ce Dieu de Jésus-Christ et ses propriétés sont connues et présupposées à partir de l'histoire du Christ, de sa passion et de sa résurrection, et ne peuvent pas être connues et présupposées à partir d'autres sources »[534].

C'est le même chemin qui est à suivre pour la connaissance de l'humanité et de la divinité de Jésus-Christ. L'humanité de Jésus et sa divinité s'éclairent l'une l'autre. Et c'est en suivant ce processus dialectique de la connaissance du Christ qu'il est possible d'identifier Jésus avec le Christ. Autrement dit, pour Moltmann, la divinité de Jésus est reconnue en portant le regard sur son humanité, et son humanité est reconnue en portant le regard sur sa divinité. Cette voie empêche de dissoudre la christologie en la faisant aboutir à une christologie théologique sans Jésus ou à une jésulogie anthropologique sans Dieu.

Moltmann s'engage sur la voie d'une christologie dans la perspective eschatologique, consciente de ses propres conditionnements historiques, en commençant par déconstruire les anciennes christologies : celle de l'Église ancienne et celle anthropologique moderne. Les déconstruire ne veut pas dire les rejeter, mais les dépasser pour les ouvrir à nouveau à des interprétations du Christ référées au présent dans la mesure où la constitution de la personne du Christ ne va pas sans lien avec sa pertinence sotériologique. C'est comme ça que Moltmann nous introduit dans une expérience de déconstruction et de reconstruction. Pour reconstruire, il invite à aller scruter à nouveau les Écritures et suivre l'histoire de Dieu avec le monde.

6.2. Moltmann et la christologie de l'Église ancienne

Moltmann a décrit le monde, lieu porteur de cette christologie, comme un monde cosmocentrique dans lequel les hommes se comprenaient comme inscrits dans les

[533] B. BOURGINE, *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik*, p. 459.
[534] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 107.

ordonnances du cosmos qui rythmait leur vie. Pour cela, il existait un accord entre culture humaine et nature cosmique, et la vie humaine était déterminée par cette correspondance : l'homme vivait conformément à la nature. Il participait aussi aux lois de la raison du monde en vivant en accord avec les dieux. Cette situation a conduit l'homme, lorsqu'il se comparait au divin, à prendre conscience de son humanité, de sa provenance de la terre, de sa participation au destin de celle-ci et de la différence ontologique fondamentale entre l'être divin et l'être terrestre. Selon notre auteur, autant l'être divin est perçu comme éternel, infini, immuable, immortel, impassible, existant par lui-même, autant l'être terrestre est temporel, multiple, fini, changeant, soumis à la souffrance, mortel et existant à partir de ce qui est autre que lui. La question de Dieu et du salut se pose dès lors que l'homme s'interroge sur sa participation à ce qui est infini et éternel qui lui confère consistance.

Dans le monde cosmocentrique, Dieu est perçu comme la réponse à la question que se pose l'homme : celle de sa finitude et de sa divinisation ou de sa participation à l'immortalité et à l'incorruptibilité de Dieu. Ainsi, affirme Moltmann, la christologie et la sotériologie de l'Église ancienne ont été référées à cette question liée à la conception cosmocentrique du monde en termes métaphysiques pour développer la doctrine des deux natures en christologie ou la doctrine physique du salut spirituel en sotériologie. Il indique que la sotériologie dont il s'agit à travers ces formules touche la totalité de la nature humaine, atteint avec elle le cosmos dont l'homme fait partie et ne se réfère pas seulement à sa personne. C'est se basant sur une pareille conception, qu'on en est venu à dire que « la constitution théologique de la personne de Jésus-Christ est la constitution du Dieu-homme dans le cadre prédonné de la doctrine métaphysique générale des deux natures »[535].

Pour l'Église ancienne, christologie et sotériologie se correspondent même si l'accord a été exprimé avec des variantes toujours nouvelles. Cette correspondance est énoncée à travers la formule qui dit que « 'Dieu est devenu homme pour que nous, les hommes, nous devenions Dieu, […] pour que nous ayons part à la vie divine'. Plus précisément cela signifie : le Fils éternel de Dieu devient homme pour que nous, les hommes, nous recevions la condition de fils de Dieu »[536]. Autrement dit, en se révélant dans la chair, le Fils éternel de Dieu donne aux hommes la possibilité de connaître le Père invisible et le connaissant de devenir siens. Et quand le Logos a assumé la nature humaine corruptible et mortelle c'était pour communiquer aux hommes l'immortalité et l'incorruptibilité.

[535] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 81.
[536] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 80. Moltmann cite ATHANASE, De incarnatione, c. 54.

Notre auteur reconnaît que la christologie des deux natures dont le thème a été déplacé de Pâques à Noël, c'est-à-dire de la croix et de la résurrection vers l'incarnation et la naissance de l'homme Dieu, a un fondement biblique. Elle a été développée, dit-il, à partir de la double détermination du Christ dans le Nouveau Testament sur base des thèmes comme : crucifié-ressuscité, mort-ressuscité, abaissé-élevé, passé-présent. Il constate cependant qu'une certaine énigme demeure dans le fait de ce déplacement du centre à partir du moment où on passe d'une christologie ascendante, celle qui va du bas vers le haut en suivant le chemin de la mort sur la croix à la résurrection du Christ, à la christologie de l'incarnation ou descendante qui suit l'autre chemin, celui du Fils éternel de Dieu qui va du haut vers le bas.

L'hymne du deuxième chapitre de l'épitre aux Philippiens, tel qu'il est composé, fait dire à notre auteur que ce renversement de perspective a eu lieu très tôt. En effet, cet hymne au Christ commence par le haut et conduit vers le bas jusqu'à l'exaltation du Christ par Dieu qui représente le grand tournant de l'histoire. Tout serait parti de là et de la compréhension de la résurrection du Christ non seulement comme un événement temporel concernant Jésus mort, mais aussi en même temps comme le commencement du temps eschatologique de la résurrection des morts, signe de la présence de l'éternité de Dieu.

L'analyse que fait Moltmann de ce qu'entend l'orthodoxie protestante ancienne de la constitution théologique de la personne du Dieu-homme incarné, pour qui Pâques demeure toujours au centre, lui permet de travailler pour le dépassement de celle-ci. En effet, pour l'orthodoxie protestante ancienne, c'est dans la christologie de l'unique personne en deux natures, ayant l'incarnation comme le concept fondamental, que se trouve la possibilité de fonder théologiquement la rédemption de l'humanité. La centralité de l'incarnation s'explique par le fait que c'est en elle que s'accomplit l'union de la nature divine avec la nature humaine pour la formation de la personne unique de Dieu-homme.

Dans ce mouvement, le Logos éternel, deuxième personne de la Trinité et Fils éternel, constitue la personne et prend sur soi dans le corps de Marie la nature humaine impersonnelle. Il s'ensuit de cette assomption que la nature humaine de la personne unique du Dieu-homme est : « 1) anhypostatique, c'est-à-dire impersonnelle, puisque son centre qui constitue la personne, est le Fils éternel lui-même ; 2) sans péché et immortelle ; 3) dotée de l'excellence particulière de l'âme et du corps, qui résulte de l'absence du péché. La conséquence de l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personne du Dieu-homme est la pleine communion des deux natures en lui : *communio*, ou *communicatio idiomatum* »[537].

[537] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 83-84.

C'est dans cette pleine communion des natures que tous les énoncés concernant la personne du Christ s'expliquent et trouvent leur fondement. Dans l'orthodoxie protestante ancienne, note Moltmann, l'assomption de la nature humaine par la nature divine opérait déjà de façon implicite la totalité du salut et représentait le présupposé de l'œuvre du salut de la personne du Dieu-homme. Quant à l'œuvre elle-même, celle-ci a été développée dans la doctrine du triple ministère du Christ à savoir : le Christ est prophète, prêtre et roi[538].

La christologie des deux natures a conduit à des apories que Moltmann n'est pas le seul à relever. Il en a retenu quelques-unes pour montrer les incohérences liées à cette assomption d'une nature humaine impersonnelle par le Logos éternel. Celles-ci tournent autour de l'identité de la nature humaine du Fils éternel ; de la mise en question du sens de la mort du Christ et de la signification de salut de celle-ci dans le cas où la nature humaine du Dieu-homme est en elle-même immortelle ; de la vision unilatérale de l'histoire du Christ réduite en une histoire verticale entre Dieu et les hommes prenant en compte l'image du Christ triomphal dans la gloire de Dieu au détriment de son annonce prophétique et de son agir terrestre. Ce qui signifie que tout ce qui est dit sur la divinité du Christ prend le dessus sur les affirmations concernant l'abaissement de Jésus, son humanité, sa passion et sa mort sur la croix.

Cette christologie des deux natures s'est constituée dans le contexte d'une société chrétienne où, dit Moltmann, le pouvoir ecclésial et le pouvoir impérial étaient interdépendants et vivaient en harmonie. Dans un monde pareil l'Église et l'Etat étaient tous les deux référés au règne de Dieu. Il s'agit d'une compréhension théocratique de l'Église et de l'Etat qui présente des tonalités et des colorations millénaristes. Et la christologie, faisait du Christ la tête de l'Église, le roi céleste, le *pantocrator* et le triomphateur sur le mal et sur la mort. Aussi longtemps que demeurait cette unité théocratique entre l'Etat et l'Église, la christologie gardait ses colorations millénaristes, c'est-à-dire une christologie dans le règne de mille ans du Christ. Qu'est-il advenu à la christologie lorsque l'unité entre l'Église et l'Etat a été défaite et que s'est évanoui le rêve du règne du Christ pour mille ans ? La christologie dans l'histoire éternelle de la descente et de la remontée du Fils éternel de Dieu demandera d'être dépassée.

Moltmann estime que la distinction des deux natures dans la christologie de l'incarnation a été élaborée non à partir du statut particulier du Christ lui-même, mais à partir

[538] L'orthodoxie luthérienne plaçait sous le titre de officio Christi : « 1. L'*officium propheticum*, la révélation de la volonté divine de salut ; 2. l'*officium sacerdotale*, le sacrifice expiatoire à la place des pécheurs (*satisfactio*) et l'intercession actuelle du Christ (*intercessio*) ; 3. l'*officium regium* du Christ dans le *regnum potetiae*, le *regnum gratiae* et le *regnum gloriae* » ; J. MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, p. 105, note 19.

de la métaphysique générale du monde. Ce qui a conduit à attribuer à la nature du Christ des propriétés que Dieu n'a jamais eues et à réduire la christologie à une anthropologie. Il relève pour cette christologie le passage de la notion de fidélité de Dieu à une immutabilité substantielle, du pathos de l'amour de Dieu à l'apathie constitutive du divin[539]. Il constate que la reprise de l'idée gréco-philosophique de Dieu par la tradition chrétienne a fait se dissiper le Dieu de l'histoire, connu comme le Dieu qui vient pour laisser la place à la présence éternelle du Seigneur céleste et a conduit à la modification du rapport de la nature humaine à la nature divine dans le Dieu-homme qui est passé du lien entre Fils et Père à celui de créature au créateur.

Or, ce qu'il faut faire, pense Moltmann, c'est de revenir au Nouveau Testament et de considérer la relation particulière qui liait Jésus à ce Dieu qu'il désignait par le terme *Abba,* Père très bon. Car c'est à partir de cette relation entre les deux, relation filiale de Jésus au Père et de Dieu comme Père avec Jésus, que peuvent être dégagés ce qui est véritablement divin et ce qui est véritablement humain. Le Nouveau Testament n'entend pas parler du rapport entre la nature humaine et la nature divine dans le Christ, mais de celui entre Jésus le Fils et Dieu le Père. Voilà pourquoi, pour Moltmann, la compréhension de Dieu et de Jésus dans leur rapport mutuel ne peut se faire que de façon trinitaire, c'est-à-dire à partir du seul concept trinitaire de Dieu comme le fait le Nouveau Testament. Notre auteur suit déjà cette démarche dans *Le Dieu crucifié* qui « propose une christologie résolument trinitaire et veut nous dire qui est vraiment Jésus. Il ne cherche pas le fondement de cette christologie dans la compréhension que Jésus avait de lui-même ou de sa conscience messianique, ni dans la vénération de ses disciples envers lui, ni dans son appel à la décision, mais dans sa relation avec son Dieu »[540].

Ce changement de perspective en christologie a été rendu nécessaire à partir du moment où s'est estompée l'unité théocratique entre l'Église et l'Etat, et où le rêve millénariste du règne du Christ s'est évanoui. Il fallait développer une christologie adaptée à la situation nouvelle, celle d'une Église vivant dans un monde devenu non chrétien, voire même antichrétien. En effet, pour la christologie de l'Église ancienne, Jésus était compris comme le Dieu-homme sur un arrière-plan théologique dont l'incarnation et la naissance virginale en étaient les signes. Cette christologie d'en haut mettait au centre le Christ préexistant et exalté. Elle comprenait le salut comme la divinisation de l'homme et de la création. Les hommes dépendaient des rythmes et des ordres de la nature dans la mesure où

---

[539] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 86-87 ; J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 153 s. ; J. MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 310 s.

[540] J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, (coll. CFI, 201), Paris, éd. du Cerf, 1997, p. 23 ; voir J. MOLTMANN, *Le Dieu Crucifié*, p. 175.

c'étaient les puissances de la nature qui déterminaient le destin du monde humain. Avec le tournant anthropologique, c'est-à-dire à partir du moment où les hommes deviennent les sujets de leur propre histoire, c'est tout ça qui est appelé à changer.

Dans un tel contexte, le rêve du Christ *pantocrator* ou celle d'une Église impériale avec connotation millénariste ne tenant plus, l'Église est appelé à s'organiser et à montrer au monde l'alternative de Dieu. Le recours à une christologie historique sur le chemin et sous la croix est cette alternative qui conduira la christologie millénariste, triomphante et éternelle à faire un pas de côté. Il importe maintenant de revenir vers le crucifié et vivre à sa suite.

6.3. Moltmann et la christologie anthropologique moderne

Par « christologie anthropologique » il faut comprendre la christologie d'en bas autrement appelée jésulogie et qui a pour thème la vie et la personnalité historique de Jésus. En effet, cette christologie remet au premier plan la recherche sur la vie de Jésus dans le souci de produire un Jésus de l'histoire capable de contribuer à la délivrance du dogme. Avec elle, au temps des Lumières, le thème de la christologie s'est déplacé en passant du Christ préexistant ou exalté à l'homme Jésus de Nazareth, terrestre, humain auquel on peut accéder par l'histoire. Ce déplacement de thème correspond à la naissance de l'esprit moderne animé par l'intérêt émancipatoire surtout à l'égard des tutelles religieuses et qui ne se réfère plus qu'à des intérêts humains.

En effet, estime notre auteur, le monde des hommes se constitue selon des nouveaux critères sans aucun lien avec ce que dicte la nature. Pour la première fois les hommes font un monde qui se détache des ordres et des rythmes de la nature, ils le construisent uniquement en référence à des intérêts et des représentations humains. « Ce ne sont plus les puissances de la nature qui déterminent le destin du monde humain mais la volonté de l'homme. Les hommes se rendent toujours plus indépendants par rapport à la nature, et la nature dépend toujours davantage d'eux. Les hommes deviennent les sujets de leur propre histoire »[541].

Avec pareil bouleversement, nous quittons la conception du monde cosmocentrique respectueux du rythme de la nature pour celui de la société industrielle dit de la civilisation scientifique et technique et qui est centré particulièrement sur les seuls intérêts humains. Les hommes devenus sujets libres et autonomes ont une conscience de soi tout autre concernant la vérité, la conscience de la vérité dominée par la subjectivité. Ils font de la nature leur objet et

[541] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 90.

se posent face à elle par la connaissance et le vouloir. Si l'esprit moderne est guidé par le principe de la subjectivité humaine, la question du salut se transforme et devient anthropocentrique. Pour la christologie liée aux principes de cet esprit moderne qui fait passer au premier plan l'anthropologie, Jésus est « l'homme de Dieu », l'homme parfait et véritable. Jésus devient, selon les mots de Kant[542], l'image originelle de l'humanité agréable à Dieu, le modèle de la perfection morale et à qui on peut accéder par l'histoire.

En faisant ainsi passer l'anthropologie au premier plan, on cesse de mettre l'accent sur l'incarnation et la naissance virginale, mais sur la perfection humaine de Jésus « qui correspond à la perfection divine, et l'absence de péché qui en est le signe. Le salut n'est plus dans la divinisation de l'homme et de la création, mais dans l'identité intérieure de l'homme… ainsi que dans l'humanité morale qui par là devient possible »[543]. Avec cette image du monde qui est celle de la domination de la nature par les hommes ce sont les intérêts humains qui prennent le dessus sur l'incarnation et la résurrection.

Dans ces conditions où la perception de la notion de la conscience de la vérité se modifie, comme le relève Moltmann, ce qui compte pour l'homme ce n'est que ce qui a du sens pour lui, ce dont il peut tirer un bénéfice subjectif. Connaître ne renvoie plus à la participation à ce qui est connu, mais, qu'en raison du bénéfice subjectif, réfère à : qu'est-ce que cela signifie pour l'homme ? À quoi cela lui sert-il ? Qu'il s'agisse de la résurrection du Christ, par exemple, la question sera non pas celle objectivement posée : « qu'est-ce que la résurrection ? », mais celle subjective : « à quoi la résurrection du Christ sert-elle ? ». Tout est ramené à l'homme du fait qu'il a pris la place centrale jadis occupée par le cosmos. La question de l'essence s'évanouit au bénéfice de la question pratique, celle du sens et de l'usage. Kant et ceux qui l'ont suivi ont transformé la question théologique portant sur les objets en celle pratique, morale.

6.3.1. La personne de Jésus dans la christologie anthropologique

Comment se constitue la personne de Jésus dans cette Jésulogie ou christologie anthropologique caractéristique de la société moderne ? Pour répondre à cette question, Moltmann renvoie à deux théologiens : F. Schleiermacher et K. Rahner, eux qui ont réinterprété la christologie de l'incarnation, métaphysique en catégories anthropologiques et

[542] Voir E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. TRULLARD, Paris, éd. Ladrange, 1841, Avec une lettre adressée au traducteur par E. Quinet.
[543] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 92-93.

en christologie de l'autotranscendance. Notre auteur indique que pour Schleiermacher le lieu de la religion se trouve dans le « sentiment » de la personne humaine, c'est-à-dire dans la disposition fondamentale de l'existence humaine, dans le sentiment de la dépendance foncière d'une réalité inconditionnée qui détermine tout et non dans des émotions subjectives. Schleiermacher développe la notion de la conscience de soi immédiate et intérieure à l'homme où l'idée de Dieu est remplacée par la notion d'une réalité inconditionnée. Avec lui on parle non de la religion objective, mais de celle de la subjectivité. Il traduit les déterminations théologiques de la christologie traditionnelle en déterminations anthropologiques modernes et réfère les données particulières du christianisme à la conscience qu'a l'être humain d'être sauvé par la personne de Jésus de Nazareth.

D'après Schleiermacher la nature humaine est la même pour Jésus en tant que sauveur et pour tous les hommes, mais ce qui les différencie c'est la vigueur constante de la conscience que Jésus a eu de Dieu. En christologie anthropologique cette conscience est en Jésus l'être propre de Dieu. La vigueur constante de la conscience que Jésus a de Dieu remplace tout ce qui dans le Dieu-homme exprimait le caractère immuable de la nature divine[544]. Le Jésus de Schleiermacher, comme être singulier historique, est à la fois « l'image prototypique » de l'humanité sans péché et parfaite de Dieu.

En ce sens, l'efficacité rédemptrice qui provient de la vie de Jésus est liée à sa condition de prototype productif de l'homme conscient de Dieu et dépend de la totalité de la personne de Jésus de Nazareth ; elle n'a rien à voir, en particulier avec sa passion ni avec sa mort. Schleiermacher considère la passion de Jésus comme la représentation parfaite de sa conscience de Dieu, elle traverse de la même manière chacun des moments de la vie de Jésus et est l'épreuve de la conscience que celui-ci à de Dieu. Il ne lui attribue pas de valeur ajoutée en rapport avec l'efficacité rédemptrice du salut de l'homme, ni de vertu expiatrice particulière ou de signification rédemptrice propre. L'efficacité rédemptrice du Christ sauveur émane de l'impression suscitée par sa personne et tient à la communication de la vigueur de sa conscience de Dieu qui est aussi communication de sa perfection sans péché.

L'idée du Christ que Moltmann fait ressortir chez Schleiermacher est celle de l'homme qui est totalement pénétré par la conscience de Dieu, celle de l'homme prototype parfait de l'humanité réconciliée avec Dieu. Puisqu'en chaque homme se trouve la conscience

[544] Chez Schleiermacher, « le Dieu-homme est remplacé par l'homme conscient de Dieu, la nature divine du Christ par l'être de Dieu dans la conscience de Jésus. Le caractère immuable de la nature divine est traduit en termes de 'vigueur constante' de la conscience de Dieu de Jésus. Elle se manifeste dans 'l'impeccabilité essentielle' de Jésus, à savoir dans sa perfection foncière qui le distingue de tous les autres hommes dont la conscience de Dieu est obscurcie par le péché » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 95.

de Dieu, ce sentiment de sa dépendance foncière, en chaque homme est présente également l'idée du Christ en tant que prototype productif, deuxième Adam, auteur et inaugurateur de la deuxième création d'une humanité parfaite et sans péché. En Jésus se trouve l'idéal de l'homme : il est « ce que doit être tout homme, ce vers quoi tout homme tend, et ce que chaque homme peut devenir par la foi en lui. C'est pourquoi sa 'conscience de Dieu' a dû être la conscience qu'a la créature d'être tributaire de son créateur »[545]. Sur l'homme Jésus de Nazareth, en qui l'être de Dieu est sa condition d'image de Dieu pleinement accomplie, la jésulogie moderne a projeté les images idéales de l'humanité véritable. La christologie est présentée comme l'achèvement de l'anthropologie.

Quant à Rahner[546], on assiste chez lui à un renversement de christologie : il passe de la christologie descendante à celle ascendante dans laquelle la constitution de la personne du Christ rejoint celle observée chez Schleiermacher. Rahner présente sa nouvelle christologie dans le cadre d'une anthropologie et opère le renversement de la christologie de l'incarnation en une christologie de l'autotranscendance. Il analyse deux concepts, celle de l'autocommunication de Dieu et celle de l'autotranscendance de l'homme en rapport avec l'incarnation de Dieu en Christ. L'incarnation de Dieu en Christ est ce qu'il appelle l'autocommunication de Dieu et l'autotranscendance de l'homme, cet advenu de l'homme à lui-même lorsque Dieu se communique à lui. Dans le Christ s'opère ce double mouvement, car il y a, en lui, « coïncidence entre l'auto-immanence de Dieu et l'autotranscendance de l'homme »[547]. Rahner considère l'incarnation comme un cas unique de l'accomplissement de l'être de l'homme étant donné qu'en elle, lorsque Dieu assume la nature humaine comme sienne, cette nature parvient à son but, là où elle tend naturellement. Il voit en Jésus l'image parfaite de Dieu et pose l'équivalence entre l'idée du Christ et l'être-homme abouti.

L'idée du Christ, comme idée de l'accomplissement de l'essence de l'homme se trouve déjà, d'après Rahner, dans l'ouverture indéfinie de l'autotranscendance humaine. Ceci veut dire qu'en Jésus se réalise l'effectuation unique de l'essence de l'être-homme donné à Dieu et que l'idée du Christ est déjà présente dans la constitution universelle de l'être-homme. C'est grâce à cette présence présupposée que les hommes peuvent reconnaître Jésus comme le Christ et qu'ils peuvent croire en lui. C'est en vertu de cette idée du Christ en acte de recherche que « tout homme peut reconnaître en Jésus le Christ dès lors qu'il découvre en Jésus l'effectuation unique, suprême et aboutie de l'essence de l'être-homme dans sa donation

[545] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 96.
[546] Voir K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. G. JARCZYK, Paris, éd. du Centurion, 1983.
[547] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 98.

totale à Dieu »[548]. C'est partant de cette présence que Rahner parle de « christologie anonyme » ou « en recherche ».

Rahner inscrit sa christologie en recherche dans l'anthropologie universelle de l'autotranscendance intérieure pour parler du « chrétien anonyme »[549]. Dans ce mouvement de l'autotranscendance intérieure des hommes, ceux-ci s'inscrivent dans la recherche de ce qu'ils sont déjà par grâce. Le Christ comme le comprend Rahner exprime deux réalités : il y a en lui la présence de l'homme qui se remet à Dieu et celle de Dieu qui se livre aux hommes. Rahner voit dans le Christ le sommet du mouvement de l'histoire du salut qui part d'en haut et le sommet de l'évolution qui part d'en bas et qui se réalise à travers l'autotranscendance, ce principe structurel de l'organisation de soi de la matière et de la vie.

Pendant que Kant et Schleiermacher réinterprètent la christologie métaphysique en catégories anthropologiques, Rahner passe de la christologie de l'incarnation à celle de l'autotranscendance. Tous, à des degrés différents, aboutissent à l'idée de Jésus compris comme image parfaite de Dieu. Jésus, en tant qu'être-homme abouti, est vu par eux, selon les termes de Schleiermacher comme l'homme de Dieu prototypique. La jésulogie moderne, cette christologie anthropologique, répondait à des situations précises en rapport avec la crise d'identité des hommes dans la société moderne. Puisque l'homme se présente comme divisé en lui-même, c'est aussi en lui-même qu'il convient de situer le point de référence de sa sotériologie. Ceci veut dire que le salut est situé dans l'intériorité de l'homme, c'est-à-dire dans le rapport de l'homme à lui-même, dans sa subjectivité et son autotranscendance intérieure.

Dans la jésulogie moderne, puisque la subjectivité est la vérité et que le salut est intériorisé, ce qui est pris en compte c'est l'expérience de soi intérieure des sujets. Avec elle la religion quitte le domaine public pour devenir une affaire privée comme le dit J.-B. Metz. Selon Moltmann, cette christologie qui se réfère à l'expérience subjective de l'homme moderne ne va plus médiatiser que les contenus de la doctrine chrétienne qui se réfèrent au sujet. Pareille christologie, dit-il, « n'est plus disposée et n'est plus en mesure non plus, de mettre en question les conditions sociales et les limites politiques de cette expérience subjective de l'homme moderne. Elle s'adapte sans y faire objection aux besoins de la 'religion bourgeoise' de la société moderne. En tant que 'religion bourgeoise' de la société

[548] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 98.

[549] D'après Rahner il existe un christianisme implicite, anonyme. « L'homme qui parvient ainsi à son essence et à l'effectuation véritable de son essence est 'chrétien', qu'il le sache ou non, puisqu''il accepte déjà cette révélation lorsqu'il s'accepte lui-même totalement, puisqu'elle parle déjà en lui'. En acquiesçant véritablement à lui-même, l'homme accueille déjà la grâce du oui qui lui est dit par Dieu, qu'il le sache et qu'il le nomme ainsi ou non » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 98 ; voir K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, p. 342.

moderne elle est au service des classes cultivées et dominantes de cette société, et non à celui des victimes de la société moderne »[550]. D'où la nécessité pour la christologie d'affronter des nouveaux défis auxquels l'expose cette situation.

6.3.2. La christologie et les défis de la société moderne

En faisant sien le principe moderne selon lequel « la subjectivité est la vérité » et en prenant en compte avant tout l'expérience de soi intérieure des sujets humains, la christologie moderne s'est intéressée plus à ce qui demeurait encore inachevé dans cette civilisation ainsi qu'à ses risques résiduels laissant de côté ses contradictions fondamentales. Moltmann voit en cela une lacune car la face sotériologique de la christologie doit être ouverte à la totalité de la misère du présent, doit prendre en compte les conditions changeantes de la culture au sein de laquelle elle est pratiquée, doit honorer et développer dans ces conditions son objet propre. Il considère que c'est nécessaire pour une théologie chrétienne de ne pas seulement se mettre au service des classes cultivées et dominantes, mais de se faire aussi l'avocat des victimes au détriment desquels ces classes dominantes vivent.

Ces crises et ces contradictions de la civilisation scientifique et technique constituent aujourd'hui des défis à l'adresse de l'Église et de la théologie chrétienne à partir du moment où cette dernière ne considère pas seulement ce qui demeure inachevé dans cette civilisation, mais aussi l'autre face de celle-ci, celle des victimes. Moltmann en a identifié trois[551]. Le premier a trait au développement de la civilisation scientifique et technique en Europe et en Amérique du Nord qui a conduit aussi à la naissance du tiers monde. Ce développement a débouché sur la division du monde en deux : l'un dit riche, le premier monde et l'autre pauvre, le tiers-monde. En rapport avec un système dans lequel les inégalités et les injustices ne cessent de s'accroitre, quelques questions théologiques surgissent : celle de savoir qui est le Christ pour nous aujourd'hui ? Qui est-il pour les pauvres du tiers monde et pour ceux qui tirent bénéfice de la pauvreté de ceux-ci ?

La priorité ici porte sur ce qu'est véritablement le Christ pour des hommes dont la dignité humaine est transformée en « non-personnes » ou « mise sous tutelle » et qui doivent être libérés de l'oppression et de l'apathie. Et même dans le premier monde, le progrès technologique, qui ne semble profiter qu'au capital et pas au travail, fait croître le chômage et pose la question de ce qu'est le Christ pour ces masses d'hommes rendus inutiles et dont on

[550] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 100.
[551] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 101-107.

n'a plus besoin. La théologie est appelée à réfléchir sur tout ce qui touche à l'exploitation économique, l'humiliation raciste et l'oppression des peuples dans la mesure où tout cela concerne l'existence de l'Église du Christ en ce monde.

Le deuxième défi concerne la situation de l'humanité menacée de disparition par le développement et la possession des armes nucléaires. Tout en apportant des progrès dans différents domaines en rapport avec la domination de la nature, la civilisation technique produit aussi le système de la dissuasion nucléaire. Les nations soucieuses de leur sécurité et de la volonté de puissance se font concurrence, possèdent, développent l'armement nucléaire et aspirent à la toute-puissance à travers leur capacité à déclencher « l'enfer nucléaire ». Comme peut l'affirmer Moltmann, « Avec la bombe atomique a commencé la lutte définitive pour la domination du monde. Cette domination est acquise à celui qui peut menacer toutes les autres puissances de destruction nucléaire… Avec l'édification du pouvoir nucléaire, la 'civilisation scientifique et technique' parvient à son stade final, c'est-à-dire à ce stade où sa fin et la fin de tout ce qui est vivant sur terre sont possibles à tout moment »[552].

La détention de l'arme nucléaire, dit notre auteur, fait courir à l'ensemble de l'humanité le danger de mort universel et le même risque nucléaire de sa disparition. Il convient, estime-t-il, à toute l'humanité de ne pas rester passive devant cette menace, mais de devenir un sujet collectif qui travaille pour la survie commune contre l'effet à la fois fascinant et effrayant du pouvoir nucléaire, à savoir la toute-puissance et la destruction de tout. Il faut que dans ce domaine aussi les Églises chrétiennes, en raison de leur foi servent la vie et la paix en disant non à la pratique et à la logique de la dissuasion nucléaire. La question sera de savoir qui est le Christ pour les hommes qui vivent sous la menace de l'enfer nucléaire. Cette question avait déjà été posée par H. Falcke[553].

Le troisième défi adressé à la théologie est lié à la crise écologique qui s'accroit en même temps que se développe et s'étend la civilisation technique. En effet, constate Moltmann, le développement et l'extension de la civilisation technique sont acquis aux dépens et au détriment de la nature en vue de se la soumettre et de l'exploiter pour l'homme. Cette crise écologique née avec la prise du pouvoir de l'homme sur la nature pose la question de ce qu'est le Christ non seulement pour nous mais aussi pour la nature qui meurt. Cette question est importante étant donné que « la progression de la civilisation technique dans les directions dans lesquelles elle s'est engagée entraine des catastrophes de plus en plus grandes

[552] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 104.
[553] Voir H. FALCKE, *Theologie des Friedens in der geteilten Welt*, dans J. MOLTMANN (éd.), *Friedens-theologie-Befreiungstheologie*, Munich, 1988, p. 17-66.

pour l'environnement, dont le terme ne peut être que la mort écologique universelle, l'effondrement de tout le système mis en place sur la terre »[554].

Ce sont là les contradictions dans lesquelles l'époque moderne avec son projet de la civilisation scientifique et technique plonge l'humanité et toute la nature. Il s'agit, pour y remédier, de voir dans ces contradictions des défis auxquels la théologie chrétienne doit répondre. L'assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises réunie à Vancouver en 1983 avait tenté de répondre à ces défis lorsqu'elle a appelé à faire alliance pour la justice, la paix et la sauvegarde de la création[555].

Dans le même ordre d'idées, dit Moltmann, non seulement ces contradictions interdépendantes les unes des autres sont à prendre en compte pour faire une christologie qui se réfère, du point de vue sotériologique, à ces contradictions de la civilisation moderne, il faut aussi considérer les problèmes personnels des hommes qui vivent dans ces contradictions objectives. Il s'agit de faire une christologie qui tient compte et inclut à la fois les dimensions personnelles de la jésulogie moderne (christologie d'en bas) et de celles cosmologiques de la christologie de l'Église ancienne (christologie d'en haut). Cette christologie dont il s'agit ici ne se fait plus en correspondance avec un monde dit chrétien, mais est appelée à affronter les dangers du monde en s'opposant à sa destruction. Le contexte dans lequel se fait cette christologie n'étant plus celui d'un monde chrétien, celle-ci est appelée à affronter les dangers que court le monde et s'opposer à son anéantissement.

Si Moltmann considère comme superficielle et trompeuse la distinction entre christologie d'en haut et christologie d'en bas, c'est parce qu'il ne voit en elles qu'une distinction entre les manières d'aborder la théologie et ses méthodes. Ce qui veut dire tout simplement que l'une part de la doctrine concernant Dieu afin de développer une christologie du Fils de Dieu en présupposant une métaphysique universelle, tandis que l'autre part de l'homme Jésus de Nazareth et développe ce qui concerne sa communion avec Dieu. Dans le sens où les deux présupposent une anthropologie universelle, elles ont fait naître des contradictions en christologie et fait aboutir au paradoxe les affirmations christologiques. Autrement dit, ces christologies ont présupposé et mis en œuvre des concepts universels, théologiques ou anthropologiques, sans les avoir dégagés à partir du message et de l'histoire de Jésus-Christ comme y appelle la démarche narrative par un retour aux sources. Le Christ ne peut être appréhendé autrement qu'en recentrant la foi sur la singularité d'une existence originale et unique qu'est celle de Jésus de Nazareth.

---

[554] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 107.
[555] Voir *L'Assemblée de Vancouver* (20 juillet-10 août 1983), dans *Istina*, 29 (1984/1), numéro spécial, 128p.

Ce qui importe dans la connaissance concrète du Christ ce n'est pas d'établir la distinction entre christologie d'en haut et christologie d'en bas, mais de considérer le processus dialectique de cette connaissance seule capable de rendre possible l'identification de Jésus avec le Christ et vice-versa. Ceci, estime Moltmann, est vrai tant pour la reconnaissance de Jésus comme le Christ de Dieu que pour la connaissance de l'humanité et de la divinité de Jésus-Christ. Pour lui, dans la connaissance concrète de Jésus, il ne s'agit que de rapports dialectiques : « Jésus est reconnu comme le Christ de Dieu en raison du Dieu de la promesse, et dans ce processus Dieu est reconnu comme le Père de Jésus-Christ en raison de Jésus... Il n'en va pas autrement pour la connaissance de l'humanité et de la divinité de Jésus-Christ… »[556].

Moltmann croit que nous ne pouvons pas connaître le Christ autrement que par la prise en compte de ce processus dialectique. D'une part, c'est par la résurrection du Christ d'entre les morts et par sa présence dans l'Esprit de Dieu que le Christ terrestre, humain, susceptible de connaissance historique est reconnu et remémoré, d'autre part, c'est à la lumière des souvenirs et des traditions concernant la vie terrestre de Jésus que le Christ ressuscité et présent est perçu et reconnu. De même pour Dieu, sa nature comme ses propriétés ne sont connues qu'à partir de l'histoire du Christ, de sa passion et de sa résurrection, d'autres sources ne peuvent ni les faire connaître ni les présupposer. Il n'y a pas d'alternative, dit Moltmann à cette perception dialectique du mystère du Christ qui doit passer par la remémoration, l'espérance et l'expérience. La christologie eschatologique de Moltmann ira dans ce sens et se veut narrative en unissant souvenir et attente.

La christologie ne peut être ni simplement théologique au risque de perdre Jésus, ni exclusivement une jésulogie anthropologique sans Dieu. Tout comme la divinité de Jésus ne peut être reconnue sans porter le regard sur son humanité, de même cette dernière ne peut être reconnue sans porter son regard sur sa divinité. Moltmann souligne la continuité entre l'histoire de Jésus, sa mort et sa résurrection. « Revenir à la figure concrète de Christ, figure contingente et singulière, sans pour autant tomber dans une nouvelle dogmatique, consiste à montrer comment la totalité de sa vie, de son histoire et de son action est un lieu théologique »[557].

Pour attirer l'attention sur les processus plus complexes de la connaissance de Jésus-Christ à partir des rapports dialectiques, il faut commencer par faire tomber les qualifications

[556] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 108.
[557] J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, p. 23.

« d'en haut » et « d'en bas » que notre auteur considère comme malencontreuses. D'où la mise en œuvre d'une christologie eschatologique pouvant aller au-delà des limites trop étroites dans lesquelles ont été enfermées les autres christologies : celle de l'Église ancienne et celle anthropologique moderne. Avec le premier dépassement, l'histoire qui n'avait pas de signification dans la christologie de l'Église ancienne va retrouver ses lettres de créance : on est passé du paradigme de la nature à celui de l'histoire. Les apories de la jésulogie invitent à leur tour à changer de paradigme et à s'engager dans un nouveau projet.

6.4. Projet de la christologie du chemin de Jésus

Dans cette section nous allons voir en quoi une christologie eschatologique est nécessaire, nous y parlerons également de ce qu'est la christologie de l'histoire eschatologique de Dieu et de la vision que Moltmann a de Jésus.

6.4.1. Nécessité d'une christologie eschatologique

S'engager sur la voie d'une christologie eschatologique est nécessaire dans la mesure où, selon notre auteur, elle permet d'accéder à la connaissance de Jésus-Christ à partir de son message et de son histoire. Il ne s'agit donc plus de s'interroger sur l'homme Jésus au nom de la raison plus qu'à celui de l'histoire ni de partir de ce qui est unique et particulier en Jésus pour le présenter dans le cadre de ce qui est théologiquement ou anthropologiquement universel. Moltmann a constaté que les christologies précédentes ont fixé des limites trop étroites pour parler de Jésus-Christ en comparaison avec ce que dit le Nouveau Testament.

Il remarque pour le cas de la christologie de l'Église ancienne sa verticalité en référence à l'éternité de Dieu tandis qu'elle n'est pas horizontale en référence à l'histoire de l'avenir du règne de Dieu. Il relève quelques insuffisances de cette christologie en rapport avec la préhistoire de la christologie, la vie terrestre de Jésus et la parousie du Christ. Ce qu'il exprime en disant que « la préhistoire de la christologie dans l'histoire vétérotestamentaire de la promesse ne joue pour elle aucun rôle constitutif. La prédication de Jésus et son action entre sa naissance et sa mort ne sont pas mentionnées dans les dogmes christologiques. Enfin la parousie du Christ dans la gloire échappe au regard dès lors que celui qui est ressuscité et exalté est vénéré dès maintenant comme le pantocrator glorifié »[558]. La christologie de

[558] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 109.

l'Église ancienne a eu pour thème le Dieu-homme et la détermination des deux natures, elle n'a pas pu aller loin.

La christologie moderne s'est focalisée de son côté sur la vie et la personnalité historique de Jésus transférant tout ce qui était dit du Dieu-homme à la conscience de Dieu de Jésus, homme unique et sans péché. Elle aussi a pris ses distances par rapport au Nouveau Testament et a limité son thème christologique à la personne historique de Jésus. Elle a laissé de côté l'histoire vétérotestamentaire de la promesse en vue d'obéir à la logique d'un Jésus prototypique de tous les hommes et non seulement des juifs. Les apories de cette christologie sont liées au fait que « pour elle l'existence de Jésus est terminée avec sa mort. Sa présence aujourd'hui, qu'on justifie par la 'résurrection' ne peut pas être la présence personnelle de Jésus, et elle ne peut être interprétée qu'en termes d'effets historiques durables de sa personnalité ou de sa cause »[559]. Étant donné que pour cette christologie l'existence de Jésus, dit Moltmann, est terminée avec sa mort, cette dernière ne revêt aucune signification particulière pour le salut. À partir du moment où c'est seulement la personnalité historique de Jésus qui compte et non sa personne divine ou sa filiation divine, Jésus n'est plus perçu que comme personne privée et sa mort n'a pas de valeur pour les autres.

D'après Moltmann, ces christologies ne semblent pas accorder une place significative à l'eschatologie dont témoignent les écrits du Nouveau Testament. Elles n'ont pas pris en compte le fait que c'est l'eschaton de la venue finale du Christ qui donne à chaque moment présent d'être historique, d'être le passage entre le passé et l'avenir. En ce qui concerne la christologie de l'Église ancienne Moltmann attribue ce déficit au lien que cette christologie a entretenu avec la pensée grecque. Celle-ci a vu dans le Logos la manifestation de l'éternel présent oubliant que l'espérance d'Israël se trouve ailleurs, c'est-à-dire dans la parole de la promesse fondatrice d'une véritable espérance. La christologie anthropologique a pour sa part été marquée par l'héritage des conflits qui ont mis en opposition le rationalisme des Lumières et la dogmatique de l'Église. Ici, au lieu de se mettre au service de la compréhension du passé en vue d'actualiser le présent, la raison se chargeait d'émanciper l'individu des traditions et de l'histoire.

Ce qu'il convient de faire aujourd'hui, c'est, comme dit Moltmann, de dépasser ces christologies, de prendre au sérieux le Jésus de l'histoire et ainsi parvenir à répondre à la question de recherche du sens que se pose l'homme : qui est Jésus, qui est-il pour nous et pour Dieu, qu'est-il sensé apporter au monde ? S'interroger sur qui est le Christ, sur ce qu'il est

[559] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 110.

sensé apporter au monde et sur sa singularité humano-divine, c'est vouloir raconter son histoire afin de donner sens à ses gestes et paroles. Il s'agit aussi, comme le suggère la question de Jean le Baptiste, « es-tu celui qui doit venir ? », de manifester la logique d'une histoire jusque dans ses lointaines préparations. Luc 24 est l'exemple type de cette recherche de cohérence.

La proposition de Moltmann consiste à s'engager dans une « christologie du chemin » qui raconte et argumente la trajectoire du Jésus juif dans le Jésus chrétien. La priorité est donnée non pas à l'étude du rapport entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, mais consiste à voir comment l'histoire de Jésus peut être lue en continuité de l'histoire des promesses de l'Ancien Testament. Il importe pour cela de se tourner vers l'Ancien Testament pour accentuer la dimension messianique que la christologie, jusqu'ici tournée vers le pôle ontologique, a longtemps laissé dans l'oubli. Moltmann souligne la nécessité d'enraciner la christologie dans un ancrage historique de la foi même si tout ce qui fait la spécificité de Jésus dans le Nouveau Testament ne peut s'expliquer par le seul rapprochement avec le judaïsme.

Se poser la question sur qui est Jésus de Nazareth implique de se poser cette autre qui veut comprendre le lien qu'il entretient avec Dieu et avec chaque être singulier dont il vient combler les espérances de révélation et de salut. Car pour Moltmann la question de l'identité de Jésus entraine naturellement celle de la manière dont son être est la révélation de celui de tout homme comme radicalement lié au sien. Ce qu'explique Souletie lorsqu'il dit : « en effet si Jésus a connu le destin que relatent les évangiles et joue le rôle de sauveur que désormais on lui reconnaît dans la foi, c'est qu'il occupe par rapport à toute l'humanité, et finalement par rapport à tout ce qui est, une position absolument unique. Mais celle-ci a de fait sa source dans la position, absolument unique aussi, qu'il tient par rapport à Dieu même »[560].

Aussi, poser la question sur le passé de Jésus suscite une autre question, celle sur l'avenir pour tout homme que la résurrection du Christ rend toujours actuelle. Moltmann veut revaloriser la dimension eschatologique du message de Jésus et voit le rapport entre Jésus et Israël sous la catégorie de l'accomplissement de l'histoire du salut. L'eschatologie présente dans le cours de l'histoire nécessite d'être racontée et, pour cela, le recours à l'histoire du Nouveau Testament est toujours nécessaire. Comment raconter cette histoire eschatologique de Dieu avec le monde qui est celle du Christ sur le chemin et dans les changements de cette histoire ? Comment Moltmann comprend-il cette christologie ? C'est ce que nous allons voir dans la section suivante.

---

[560] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, 2005, p. 50.

6.4.2. La christologie de l'histoire eschatologique de Dieu

Comme toute christologie, la christologie eschatologique a aussi son présupposé à partir duquel elle se constitue. Quel est ce présupposé et à quelle compréhension de Jésus oriente-il ?

6.4.2.1. Le présupposé de la christologie eschatologique de Moltmann

La christologie de l'histoire eschatologique de Dieu est celle dans laquelle Moltmann envisage de dire le mystère de Jésus en usant des catégories d'histoire et d'eschatologie. Il ne s'agit pas, pour comprendre Jésus, de reprendre les catégories ontologiques traditionnelles de vrai Dieu et vrai homme, mais de parler du Christ en tenant compte de la totalité de son événement pour que ce qui est affirmé de lui découle de son histoire. Cette christologie est, selon Moltmann, déterminée par le témoignage de l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament. Pour cette christologie Moltmann souligne la continuité entre l'Évangile et l'histoire juive des promesses de l'Ancien Testament car, c'est en vertu du lien qui existe entre les deux que Jésus est compris comme le Messie d'Israël, le prophète messianique des pauvres.

Moltmann situe le présupposé historique de la christologie dans la promesse du Messie de l'Ancien Testament et l'espérance juive. Car même si la messianologie chrétienne s'intéresse à la figure unique de Jésus, à son histoire particulière avec Dieu et à son message, il ne faut certes pas « cesser de rappeler le souvenir de l'Ancien Testament et de l'histoire d'Israël dans laquelle Jésus a vécu et à partir de laquelle s'est constituée la signification théologique qui est la sienne en tant que 'Christ' »[561]. Moltmann croit qu'un lien originel existe entre Jésus et l'espérance juive du Messie et présuppose que Jésus s'est compris lui-même, ainsi que son action, en épousant les catégories de cette espérance.

La christologie pour Moltmann veut dire messianologie, elle est une figure particulière de l'espérance juive du Messie dont elle est tributaire et à laquelle elle continue d'être référée. Elle ne doit donc ni tenter de liquider l'espérance juive du Messie ni l'abandonner ni s'emparer de son héritage, mais doit reconnaître en elle la persistance de la racine juive de son espérance. C'est sur base de cette espérance messianique commune, la promesse du Messie,

[561] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 17.

que Moltmann tente de développer une christologie qu'il compte faire dans le cadre du dialogue judéo-chrétien. Non seulement cette christologie prend comme point de départ la promesse du Messie, mais elle est une christologie vers l'avant, une christologie à orientation eschatologique.

En la désignant comme une christologie de « Celui qui vient », Moltmann ne veut pas seulement la concentrer sur la résurrection et la mort du Christ. Car, même si la réalité eschatologique de l'annonce pascale porte sur le Crucifié de qui vient toute justice, l'histoire eschatologique de Jésus doit être inscrite dans le cadre d'une christologie globale et garder un lien intime entre christologie et eschatologie. Ce qui est recherché ce n'est pas, comme nous venons de le dire ci-haut, de savoir si Jésus est « vrai Dieu » ou « vrai homme », mais de l'inscrire dans le cadre de l'actualisation messianique du Dieu qui vient.

La prédication de Jésus ainsi que toute son action étaient sous le signe de cette actualisation. Parlant de Jésus notre auteur affirme que « de par sa résurrection d'entre les morts, sa mort sur la croix se trouve placée dans la lumière apocalyptique du jugement à venir, et sa résurrection qui fait de lui 'l'initiateur de la vie' en fait celui qui porte l'espérance de l'avenir eschatologique purement et simplement »[562]. Moltmann veut montrer combien l'espérance du Messie ainsi que l'eschatologie sont indissociables de la christologie tant que celle-ci a pour fondement le témoignage de l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il sera difficile de parler du mystère de Jésus, de celui qui est venu sans renvoyer à celui qui vient.

La christologie de l'Église ancienne, pour avoir scindé la messianologie de l'Ancien Testament en christologie et eschatologie, a fait perdre de vue ce lien originel entre les deux. Elle a mis au centre de sa réflexion la filiation divine du Dieu-homme dans la perspective verticale de l'éternité en laissant de côté tant l'histoire horizontale du Saint-Esprit qui a marqué la vie, la prédication et l'action de Jésus que l'horizon eschatologique de l'avenir, celui de la parousie. Aujourd'hui, pour redécouvrir les liens constitutifs entre christologie et eschatologie, la christologie nouvelle doit partir de leur racine commune qu'est la messianologie de l'Ancien Testament, l'espérance du Messie.

La christologie eschatologique de Moltmann vise à dépasser cette scission, elle se présente comme une remise en question, une réinterprétation de Chalcédoine qui a vu avant tout en Jésus le Verbe éternel ou Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, venu dans la chair. Avec le vocabulaire de deux natures, le sujet premier de l'acte de foi est bien ce

[562] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 21.

Verbe divin, deuxième personne de la Trinité qui a pris et assumé une chair humaine. C'est en prenant en compte non les concepts métaphysiques de nature, mais le présupposé historique de la christologie, c'est-à-dire l'espérance du Messie, que Jésus peut être défini comme une personne messianique[563].

Cette christologie prend pour point de départ la promesse du Messie soulignant ainsi la continuité entre l'Évangile chrétien et l'histoire juive des promesses de l'Ancien Testament. En effet, l'Ancien Testament est le départ de la promesse de Dieu dont la révélation indépassable se produira dans la résurrection de Jésus Christ, résurrection qui manifeste la promesse accomplie par Dieu et qui est l'origine de la vie ressuscitée de tous les croyants. Moltmann ne parle pas de cette promesse comme d'une vague attente, elle a pour caractéristique de générer une histoire. Ce qui veut dire que « Dieu se révèle sur le mode de la promesse, et dans l'histoire de la promesse »[564].

La christologie de Moltmann revêt un double caractère, elle se développe sur la base de la promesse messianique et porte l'empreinte de l'eschatologie, elle tourne autour du mystère de celui qui est venu et renvoie en même temps à celui qui vient. L'eschatologie reste la clé de lecture de l'œuvre de Moltmann qui considère qu'il n'y a qu'un seul problème en théologie : c'est le problème de l'avenir. Notre auteur s'est engagé dans une démarche qui visait à faire ressortir le lien intime entre christologie et eschatologie. Ce lien constitutif entre christologie et eschatologie ne sera redécouvert que si la christologie revient à l'espérance du Messie qui était celle de l'Ancien Testament.

Non seulement la christologie présuppose la question de l'espérance messianique d'Israël, mais il convient de noter aussi que tout engagement sur le chemin de la recherche de l'identité de Jésus invite à considérer la question de sa messianité. Selon Moltmann, christologie veut dire messianologie car, c'est en reconnaissant Jésus et son histoire à la lumière de cette messianologie juive qu'il peut être compris de façon authentique. En entreprenant de rappeler le souvenir de l'Ancien Testament et de l'histoire d'Israël dans laquelle Jésus a vécu, Moltmann croit que c'est là que se situe la constitution de sa signification théologique en tant que Christ.

---

[563] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 197.
[564] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance,* p. 41.

6.4.2.2. Comment lire l'itinéraire historique de Jésus ?

La christologie du chemin de Moltmann, puisque narrative, veut repartir du témoignage de l'Écriture pour découvrir en Jésus et dans sa particularité historique qui est Dieu en lui et pour nous. Elle s'inscrit dans une lecture globale qui prend suffisamment en compte l'ensemble de la vie de Jésus en enchâssant la Croix et la Résurrection dans les autres étapes de cette vie, l'histoire de Dieu avec son premier peuple et en les orientant vers l'avenir du Christ. Comment accéder aux souvenirs du Christ ? Moltmann a choisi de retourner aux histoires des traditions bibliques en s'appuyant sur des études historiques et exégétiques. Il revient à ces traditions afin de parvenir à des interprétations nouvelles du Christ pertinentes pour aujourd'hui. Même si sa christologie du chemin se veut narrative, Moltmann ne s'empêchera pas, pour comprendre ce que signifie le Christ, de recourir à l'élucidation conceptuelle. Il s'agit de déployer la signification de cette personne de Jésus, à travers ses différents attributs, pour le salut et découvrir le chemin qu'il ouvre à l'éthique étant donné que christologie et christopraxie sont unies.

Cette christologie du chemin n'a pas l'ambition d'aller vers la matérialité des faits concernant Jésus en prouvant la réalité des événements racontés, mais se préoccupe du sens à donner à ces événements. Il ne s'agit pas de vérifier les faits racontés, bien plutôt de répondre aux questions d'aujourd'hui concernant Jésus. La démarche de Moltmann cherche à prendre modèle sur celle des narrateurs évangéliques, cette dernière valant pour tous les temps. Il s'agit d'une relecture des sources que sont les récits, de les ruminer en fonction des questions que se pose chaque génération et d'y trouver sens et cohérence dont les contemporains ont besoin.

Cette position est défendue par d'autres théologiens. J.-N. Aletti, par exemple, parlant des récits évangéliques dit qu'ils ne « répondent pas aux questions que nous nous posons aujourd'hui : Jésus a-t-il fait des miracles, est-il mort en croix, etc., mais bien plutôt : pourquoi a-t-il fait des miracles-là ? Et s'il fut le Messie attendu, pourquoi n'a-t-il pas été reconnu par les autorités religieuses et politiques de son peuple, a-t-il été rejeté et est-il mort en croix ? Ce n'est pas vers la matérialité des faits que vont leurs questions, mais vers le sens à leur donner. Et ce que leur démarche a d'important pour nous aujourd'hui vient justement de là »[565].

[565] J.-N. ALETTI, *Quelles biographies de Jésus pour aujourd'hui ? Difficultés et propositions*, dans, *RSR 97/3 (2009)*, p. 404.

Tout en plongeant ses racines dans le passé, cette christologie du chemin de Moltmann a pour horizon l'eschatologie étant donné que ce chemin de Jésus est toujours interprété dans la perspective de la fin[566]. Jésus appartient à une histoire de foi, à un peuple croyant et nous ne pouvons prétendre le comprendre sans passer par son histoire dont témoigne l'Écriture ; cette histoire théologique, nous l'avons dit, trouve son origine dans la messianologie juive. Néanmoins, en dépit de cette origine messianologique, l'événement de mort et de résurrection de Jésus occupe dans cet ensemble de la vie de Jésus une place centrale. Raconter l'histoire de Jésus, dans le cadre d'une christologie narrative, consiste à mettre en valeur la cohérence d'un itinéraire, en établissant le rapport entre les événements vécus par Jésus et ses disciples avec le passé biblique dans lequel ils plongent leurs racines. C'est bien ce que pense Moltmann qui ne cesse de renvoyer la christologie chrétienne aux promesses messianiques de l'Ancien Testament selon l'esprit même des récits évangéliques. Nous estimons que Moltmann s'est vite rendu compte du fait que les allusions du type promesse/accomplissement structurent le récit évangélique.

Cette « histoire du Fils » Moltmann la conçoit comme « l'histoire trinitaire de Dieu avec le monde ». Une histoire de Dieu avec le monde qui affecte à la fois Dieu et le monde, tout comme le Père fut affecté par la mort du Fils. Ce qui veut dire que dans sa christologie, il a une nouvelle vision du salut qu'il met en relation avec la guérison de la nature. Il souligne l'unité entre christologie et sotériologie, plaide pour une sotériologie concrète, une sotériologie qui prend en compte la misère réelle du monde même s'il ne perd pas de vue son horizon eschatologique ; la christologie étant éclairée par l'eschatologie. Il prête une attention particulière à la corporéité qu'il considère comme le point de rencontre existentiel de l'histoire et de la nature en l'homme. Le salut est avant tout une vie nouvelle dans la justice, le commencement de la création nouvelle plutôt qu'une justification trop centrée sur le pardon des péchés. L'histoire trinitaire de Dieu n'a pas l'homme pour véritable destinataire, mais toute la création[567].

La christologie du chemin, c'est une christologie pensée pour la situation postmoderne, c'est-à-dire pour les hommes qui sont en chemin dans ce que Moltmann appelle les conflits de l'histoire. Il s'agit de relire les sources en suivant l'itinéraire de Jésus pour répondre aux questions des contemporains portant sur le sens. La christologie de Moltmann est christologie de l'histoire eschatologique de Dieu et c'est dans ce cadre qu'elle intègre le dialogue avec le judaïsme. Elle n'est ni une christologie d'en haut ni une christologie d'en

[566] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 9.
[567] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 11.

bas, mais une christologie de l'histoire eschatologique de Dieu dont l'objectif n'est pas de dire que le Christ est Fils de Dieu et Seigneur ou bien que le Fils de Dieu est Jésus.

Dans cette christologie de l'histoire eschatologique de Dieu avec le monde, Moltmann comprend la personne de Jésus comme le Christ sur le chemin et dans les changements de cette histoire. Telle était la question de Jean-Baptiste à Jésus, une question qui visait l'actualisation messianique du Dieu qui vient. En effet, le peuple de l'Ancien Testament vivait dans l'attente de la venue du Messie. La question que le Baptiste pose à Jésus se situe dans le cadre de cette attente : « es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » (Mt 11,3 et Lc 7,20). Jésus répond à la question en renvoyant à sa prédication, aux miracles et aux signes qui l'accompagnent. Aux envoyés de Jean-Baptiste il dit : « allez rapportez à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont guéris et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Mt 11,4-5).

Raconter l'histoire de Dieu avec le monde c'est en somme raconter l'histoire de Dieu avec Jésus et vice-versa étant donné que l'horizon de Dieu qui est cet horizon eschatologique est un horizon cosmique qui inclut l'histoire des hommes et de la nature. Comment Moltmann raconte-t-il cette histoire qui concerne tant le Père, le Fils que l'Esprit et dans laquelle nous pouvons connaître l'histoire des hommes et de la nature ? Cette histoire du Christ, notre auteur la lit non pas à partir de l'événement de mort et de résurrection, mais il la fait remonter à l'histoire de la genèse de la royauté en Israël. Il constate que ce sont des distorsions dans l'histoire de la genèse de cette royauté en Israël qui sont à l'origine du développement de la figure du Messie, de l'espérance d'un Messie agréable à Dieu. Il s'appuie sur l'analyse de plusieurs textes de l'Écriture pour montrer comment l'espérance messianique de l'Ancien Testament est à l'origine de l'idée de la venue définitive du Dieu de la promesse et de la justice miséricordieuse. C'est d'elle qu'est né l'espérance eschatologique d'un Messie roi de l'avenir, rempli de l'Esprit et semblable à Dieu.

L'Écriture parle aussi de ce Messie roi d'Israël comme de l'homme messianique, « le Fils de l'homme » qui vient pour apporter dans le monde la justice de Dieu. C'est dans ce contexte de l'histoire de l'espérance d'Israël que s'inscrit celle de Jésus. Moltmann affirme que les Évangiles, témoignages de l'histoire de Jésus, ont compris la manière dont Jésus s'est présenté et s'est manifesté comme faisant référence aux horizons de l'espérance messianique d'Israël. C'est à ce titre que l'histoire des promesses messianiques d'Israël est considérée comme le présupposé de toute christologie du Nouveau Testament appelée à se développer à partir des contours de cette promesse du Messie. L'envoi messianique du Jésus terrestre dont

parlent les Synoptiques est à comprendre dans ce cadre. Comment comprendre ce Jésus de Moltmann, serait-il ce Messie de Dieu longtemps espéré ?

6.4.3. Le Jésus de Moltmann

Que signifie Jésus pour Moltmann et comment le comprend-il ? Si l'identité de Jésus pose problème, c'est parce qu'il est, dans tout son être, une énigme, une question, une promesse qui nécessite accomplissement et réponse comme le disait E. Käsemann. En effet, Jésus vit, parle et agit décentré et tourné vers l'avenir -le Royaume de Dieu- qu'il devient lui-même une question. Jésus, selon Moltmann, a une autre manière d'agir et d'être que les figures de la mémoire et de l'espérance de son époque, sa nouveauté déborde le souvenir de ce qui lui est comparable dans l'histoire et l'espérance d'Israël, et devient une question ouverte.

Notre auteur s'inscrit dans la ligne de G. Bornkamm qui affirme qu'« aucun des concepts courants, aucun des titres, aucune des fonctions que connaissaient la tradition et l'attente juives ne parvient à légitimer la mission de Jésus ni à épuiser le mystère de sa personne… Nous sommes ainsi amenés à comprendre que le mystère de son être ne pouvait se dévoiler à ses disciples qu'au moment de sa résurrection »[568]. La question de Jésus apparaît en lui et par lui dans la mesure où dans sa parole et dans son existence il est lui-même ouvert et renvoyé à ce qui vient de Dieu. De cette propre ouverture à l'avenir et de son existence décentrée jaillit la question qu'il pose à ses disciples.

La christologie du chemin de Moltmann, dans sa totalité, affronte la question de l'identité de Jésus et de sa reconnaissance. À la question fondamentale : « qui est Jésus ? », notre auteur ne se contente pas de reprendre simplement les réponses que fournissent les acteurs des récits évangéliques. Si nous comprenons bien ce qu'il cherche, il ne suffit pas de dire comme pour les voix célestes, les démons et le centurion au pied de la croix que Jésus est le Fils et le Saint de Dieu ou pour les disciples, le Christ ou pour les foules, Élie, un prophète, Jean Baptiste ou encore pour ses opposants, un agitateur, un blasphémateur.

Ces réponses de foi à la question de Jésus commencent par se souvenir de ce qui est comparable dans le passé et de l'espérance d'Israël en se référant avant tout « à Moïse, aux prophètes et au Baptiste, ainsi qu'au Messie, au Fils de l'homme et au Fils de David. La nouveauté exorbitante de Jésus est ainsi d'abord comprise par le réveil du souvenir du passé

[568] G. BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Préface de X. Léon-Dufour, trad. M. BARTH, et collab., (coll. Parole de Dieu, 9), Paris, éd. du Seuil, 1973, p. 203-204.

ou des promesses. D'où aussi le rattachement à la personne de Jésus de l'attente du renouvellement d'Israël, du retour au commencement et de la restauration de Sion. Mais l'avenir dont Jésus vit et parle est différent »[569]. Jésus parle d'un avenir différent, il ne consiste plus en la justice de Dieu glorifié dans la Loi, mais en celle qui advient par lui. Il y a dans ce que Jésus vit et annonce une différence par rapport à la continuité de l'histoire du salut qui conduira à son rejet et à sa mise à mort.

Les disciples, dit Moltmann, annoncent la résurrection du Crucifié comme son avenir, il s'agit de comprendre que la nouveauté de Jésus va au-delà du souvenir de ce qui lui est comparable dans l'histoire et dans ce qu'attendait ou espérait Israël. La nouveauté de Jésus tient donc en la différence par rapport à la continuité de l'histoire du salut et de l'espérance d'Israël que manifeste sa crucifixion. Ainsi, affirme Moltmann, « si Jésus s'était présenté comme rabbi ou prophète dans la ligne de Moïse, il n'y aurait pas de question. Ce qui fait de lui une question, c'est d'abord le fait qu'il ait une autre manière d'être et d'agir que ces figures de la mémoire et de l'espérance de son époque »[570]. Appliqués à la nouveauté de Jésus, les titres empruntés à l'histoire et à l'espérance d'Israël sont à interpréter d'une manière nouvelle quand ils sont appliqués à la nouveauté de Jésus. Moltmann estime que ce que doivent signifier les titres de Jésus, qu'il s'agisse du Fils de l'Homme ou Christ, etc. ne vont plus être référés à la souffrance et à l'attente d'Israël, mais bien à la personne et à l'histoire de Jésus à partir de ce qu'il expérimente sur le terrain de la réalité.

Réfléchir sur la question de l'identité du Christ demande de se tourner vers ce que sera Jésus pour y voir clair. À cette question de Jésus, « seule répondra une nouvelle création dans laquelle la nouveauté et la croix de Jésus ne sont plus nouveauté et scandale, mais deviennent fondement et lumière du Royaume… La confession du Christ par la foi (…) est un jugement exprimant la confiance qui a valeur d'anticipation et est donc, malgré sa certitude sur la personne et sur la mission de Jésus, provisoire dans un sens eschatologique »[571].

La question que pose Jésus sur son identité est complexe et est liée à Jésus lui-même, c'est-à-dire au caractère décentré de son existence et à la double ouverture de celle-ci qui le conduit de la vie à la mort et de la mort à la vie nouvelle, fondement de l'univers nouveau (Ap. 21,5). L'effort de Moltmann vise à faire comprendre que nous ne pouvons reconnaître Jésus que progressivement, en choisissant de parcourir l'itinéraire que lui-même a suivi pour qu'à partir de ce qu'il a dit et fait nous nous prononcions sur son identité. Ce qui veut dire

[569] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 125.
[570] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 124.
[571] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 126.

que, puisque Jésus lie la proclamation de son identité messianique à sa résurrection, ce n'est qu'à la fin de l'itinéraire qu'il se dévoilera en toute vérité.

Dans sa christologie, Moltmann considère qu'il convient de prendre en compte l'ensemble de la vie de Jésus et l'histoire de Dieu avec son premier peuple. Il reste néanmoins conscient de la difficulté qu'il y a à dire qui est Jésus de Nazareth et ce qu'il signifie pour l'humanité, étant donné que dans ce domaine le phénomène de projection joue à plein. Il considère que les gens se font de Jésus une image qui s'accorde tant avec leurs désirs qu'avec les besoins des différentes époques. C'est notamment le cas de ceux qui posent des questions comme : « Jésus est-il le vrai Dieu ? Est-il l'homme véritable ? Es-il celui qui vient ? ». Ainsi Moltmann appelle à se libérer des présupposés et des orientations qui empêchent d'aller directement à ce qu'il y a de singulier dans la personne de Jésus.

Il convient donc de partir de cette personne singulière, Jésus de Nazareth et de son histoire dont parle la révélation biblique, pour dire qui est le Christ, pour exprimer la foi en la divinité du Christ. Autrement dit, avant de parvenir à l'être de Jésus, il faut passer par son histoire[572]. Moltmann raconte l'histoire de Jésus dans la perspective de sa fin en suivant les étapes de la vie de celui-ci et dont l'origine se trouve dans la messianologie juive. Il affirme que l'histoire du Christ est incluse dans une histoire globale qui part des promesses messianiques et qui se termine avec la parousie. Il s'agit entre autres de relire les sources que sont désormais ces récits sur l'homme Jésus en ses plus lointaines préparations pour manifester la logique de cette histoire et y trouver le sens et la cohérence dont nous avons besoin aujourd'hui.

Dans son premier volume consacré à la christologie, Moltmann considère qu'on doit prononcer le nom de Jésus et raconter son histoire pour dire le Christ. Cela se fera en prêtant une attention particulière à sa mort sur la croix. D'après lui, « le Crucifié lui-même (…) est le fondement dynamique, la joie et la souffrance de toute théologie chrétienne »[573]. La singularité de Jésus de Nazareth et de son histoire sera perçue autant que possible en adoptant une démarche en deux temps : historique et eschatologique[574]. Il s'agit, d'une part de comprendre le Crucifié dans le contexte historique de sa vie, c'est-à-dire à la lumière de sa vie et de son action, et où la totalité de la vie de Jésus, de son histoire et de son action entre en

[572] Position que soutient aussi Moingt lorsqu'il dit : « la voie du récit évangélique, que nous avons choisi de parcourir, ne peut donc aboutir à une impasse ; elle doit nous permettre d'atteindre à l'être même de Jésus… » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 562.
[573] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 101.
[574] Moltmann considère que cette double méthode s'appuie sur la dynamique interne du Nouveau Testament. Il croit que dans le Nouveau Testament, le regard des chrétiens est ramené « des expériences du Ressuscité au Jésus terrestre et à sa marche vers la croix » ; J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*, p. 230.

ligne de compte. Il s'agit, d'autre part de comprendre Jésus dans le contexte de sa résurrection, c'est-à-dire à la lumière de la foi eschatologique qui situe l'enjeu de l'étude dans l'histoire inaugurée par la résurrection, à savoir la justification ou la signification du « pour nous » de la mort du Christ.

Moltmann établit, dans un mouvement dialectique, une corrélation entre la méthode historique et la méthode eschatologique pour permettre d'aller loin dans la compréhension du rapport entre théologie et histoire. Une unique histoire concerne la personne de Jésus-Christ. Ainsi dit-il : « le Jésus historique n'est pas 'la moitié du Christ' et le Christ ressuscité n'est pas l'autre moitié de Jésus. Il s'agit d'une seule et même personne et de son unique histoire. Le Christ ressuscité est le Jésus historique et crucifié et inversement »[575]. C'est en prenant en compte ces deux pôles et en les rapportant l'un à l'autre que les particularités de Jésus de Nazareth peuvent être perçues.

D'après Moltmann, c'est la corrélation entre le Jésus historique et le Christ proclamé qui fonde la christologie, une pensée que l'on retrouve également développée chez Pannenberg et chez Jüngel. Il demande d'éviter tout clivage que les modernes ont mis entre le Jésus historique et le Christ de la foi. Un lien dialectique fondamental existe entre les deux, autrement il n'y a pas de christologie. À ce sujet, B. Sesboüé a écrit : « l'articulation centrale de la christologie repose donc sur la correspondance entre l'existence de Jésus prépascal et la manifestation glorieuse du ressuscité… L'identité du Jésus terrestre et du Christ vivant est l'article qui fait tenir ou tomber la christologie »[576]. En rapport avec la question qui porte sur l'identité de Jésus pour Moltmann, il sied de voir aussi le rôle que l'Esprit de Dieu joue dans l'histoire de Jésus.

6.4.3.1. La dimension pneumatologique de la christologie

Pour reconnaître et confesser Jésus comme le Christ de Dieu, Moltmann commence par regarder avant tout la place que l'Esprit occupe à ses côtés. Il fait remonter l'histoire de Jésus en tant que Christ au Saint-Esprit. En effet, Moltmann découvre que dans l'Écriture le Saint-Esprit traverse toute l'histoire de Jésus. Non seulement Jésus surgit comme Messie et Christ dans la venue de l'Esprit, c'est dans la présence de ce même Esprit que Dieu se révèle à lui sous le nom de « Abba » et que lui-même se découvre comme le Fils de ce Dieu. De

[575] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 181-182.
[576] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine, (*coll. Jésus et Jésus-Christ, 17), Paris, éd. Desclée, 2000, p. 180, 2e édition, revue, corrigée et mise à jour.

même, c'est par la puissance de l'Esprit que Jésus agit et enseigne. Moltmann voit la présence de l'Esprit à toutes les étapes de l'histoire de Jésus, cette histoire eschatologique qu'il désigne maintenant comme « l'histoire spirituelle (*Geistes-geschichte*) de Jésus : la venue, la présence et l'agir de l'Esprit dans, par et avec Jésus sont le commencement caché de la création nouvelle du monde »[577]. La place privilégiée que notre auteur donne à l'Esprit de Dieu dans sa christologie se justifie par le fait qu'il considère l'action de l'Esprit comme la première face du mystère de Jésus. En effet, Moltmann voit dans l'histoire des promesses messianiques d'Israël le présupposé de toute christologie du Nouveau Testament.

Que l'histoire des promesses du Messie soit le présupposé de toute christologie, voilà ce qui pousse notre auteur à développer sa christologie à partir des contours juifs de la promesse du Messie. Il souligne la dimension pneumatologique de la christologie en s'appuyant sur H.-J. Kraus qui dit : « conformément à la promesse vétérotestamentaire de la promesse du Messie ayant reçu l'Esprit, le mystère de la messianité de Jésus de Nazareth est pneumatologique. Dans tous les Évangiles il est répondu à la question 'qui est Jésus ?' par la référence au chrisma de l'Esprit de Dieu »[578].

Si Moltmann, au regard du témoignage de l'Écriture, découvre et soutient que l'action de l'Esprit de Dieu est la première face du mystère de Jésus, il considère que nous ne pouvons dire quelque chose sur ce dernier en omettant de parler de l'agir de l'Esprit à son égard et de sa relation à Dieu, celui qu'il appelle « Abba ». Prendre en compte cette action de l'Esprit, c'est, pour Moltmann, reconnaître que la pneumatologie[579] est la porte d'entrée en christologie, le présupposé de toute christologie du « Fils de Dieu », elle est le point de départ d'une christologie trinitaire, une christologie qui raconte l'histoire trinitaire de Dieu dans laquelle Jésus est compris dès le départ comme un être-en-relation.

Pour cette christologie, l'action de Jésus consiste dès le commencement en des interactions au sein de la Trinité. L'histoire de Jésus comme la racontent les traditions anciennes du Nouveau Testament est, malgré les apparences, une histoire théologique, une histoire déterminée par sa relation avec l'Esprit et avec Dieu. Ceci veut dire que, même si l'histoire de Jésus commence par les débuts de celui-ci, à savoir sa naissance de Marie ou sa venue auprès de Jean le Baptiste, ces traditions la racontent à la lumière de la résurrection du

---

[577] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 113.

[578] H.-J. KRAUS, *Systematische Theologie im Kontext biblicher Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen, éd. Neukirchener Verlag, 1983, p. 146.

[579] Moltmann en parle en termes de christologie de l'Esprit. Celle-ci est aussi christologie de la Sagesse étant donné que l'Esprit et la Sagesse sont, dans l'Écriture, des modes de manifestation de Dieu. Cette christologie de l'Esprit ou de la Sagesse ne va pas à l'encontre de la christologie de l'incarnation et de sa doctrine des deux natures, elle permet plutôt de les dépasser, elle « est le présupposé de toute christologie du Fils de Dieu dans la mesure où, selon la tradition messianique, le Messie qui a reçu l'onction de l'Esprit de Dieu est 'le Fils de Dieu' » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 114.

Christ et de la présence du Ressuscité dans l'Esprit de Dieu. C'est ce qu'affirme aussi E. Käsemann lorsqu'il dit que la totalité de l'histoire de Jésus est vue et a reçu sa forme à partir de l'eschatologie[580].

L'histoire de Jésus n'est donc pas qu'un récit historique, il s'agit essentiellement d'une histoire rendue présente dans un récit à la lumière de la résurrection d'entre les morts. Ce que les récits évangéliques racontent n'est rien d'autre que « l'histoire d'un vivant » comme le dit E. Schillebeeckx. Ils « évoquent la présence de celui qui est passé et l'avenir de celui qui est venu…. Le point décisif pour cette actualisation de l'histoire passée est l'événement de la mort de Jésus sur la croix et l'expérience de la présence du ressuscité dans l'Esprit »[581]. C'est donc l'événement pascal, la résurrection de Jésus d'entre les morts qui fonde la confession de foi : « Jésus est le Christ de Dieu ». Moltmann considère la résurrection de Jésus d'entre les morts comme un symbole eschatologique à partir duquel la création nouvelle a déjà commencé.

C'est l'Esprit qui, dans la logique de Moltmann, donne à connaître qui est véritablement Jésus et à comprendre son histoire. L'Esprit accompagne tout l'itinéraire de Jésus, détermine toute son histoire dès le commencement. L'ensemble de l'histoire de Jésus est l'histoire de l'Esprit avec lui. « C'est là le *point de départ* de la christologie pneumatologique de la vie, de l'action et du chemin terrestre de Jésus-Christ : le souvenir de l'histoire de Jésus recueille le fait que Jésus a reçu l'Esprit et ce qu'il opère par lui. Tel est le *domaine* de la christologie pneumatologique : Jésus apparaît comme l'*homme messianique* dans l'histoire de l'Esprit de Dieu avec lui et par lui »[582].

L'action de l'Esprit dans la vie de Jésus est d'autant plus importante que Moltmann attribue à l'Esprit la naissance de Jésus. Puisque Jésus est né de l'Esprit d'après le témoignage de l'Écriture, il considère les affirmations dogmatiques des confessions de foi sur la « naissance virginale » comme n'étant pas un donné constitutif théologiquement nécessaire de la christologie. Il prend distance par rapport à la doctrine largement défendue dans l'Église, s'écarte notablement de la foi traditionnelle et affirme qu'on ne trouve pas, dans le Nouveau Testament, un enseignement particulier concernant Marie, ni de confession de celle-ci comme mère du Christ.

Notre auteur dit que la confession de Jésus le Fils de Dieu n'a pas de fondement en la naissance virginale mais bien dans le témoignage relatif à la résurrection du Christ. Il affirme

[580] Voir E. KÂSEMANN, *Essais exégétiques*, p. 145-174.
[581] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 116.
[582] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 120.

que c'est l'annonce de la résurrection d'entre les morts de Jésus de Nazareth crucifié à Jérusalem qui est visée par la foi eschatologique. Il pense que même le récit relatif à la naissance de Jésus qu'on trouve chez Matthieu et chez Luc est avant tout christocentrique et annonce la naissance de l'enfant messianique, Marie n'y occupe pas la place centrale. Il voit dans ces récits de la naissance virginale des rétroprojections secondaires des expériences des témoins de Pâques au sujet du Christ ressuscité présent dans l'Esprit.

Matthieu et Luc ont fait remonter ce qui résulte de la résurrection -la confession de Jésus comme le Fils messianique de Dieu, le Seigneur du royaume messianique- à son origine céleste et à son commencement terrestre faisant par là se correspondre avenir et provenance de Jésus. Comme Pannenberg, Moltmann croit que ces récits de l'annonce de la naissance virginale de Jésus sont, du point de vue littéraire, des légendes, des mythes étiologiques qui n'ont rien à voir avec un fait historique. L'intention de narrateurs était « de confesser Jésus comme le Fils messianique de Dieu et de référer, dès le commencement de sa vie, à l'origine divine de sa personne »[583]. Notre auteur refuse de considérer la naissance virginale comme un fait historique, voire biologique. Cette position avait été défendue auparavant par d'autres théologiens comme O. Weber ou U. Luz[584]. Ce dernier, en vertu de l'intervention créatrice de Dieu par l'Esprit, considère le Christ comme une « creatura » de L'Esprit.

La lecture que Moltmann fait des récits bibliques sur la naissance du Christ l'amène à des conclusions suivantes sur les intentions des narrateurs : d'une part, il pense que Jésus est lié à Dieu de façon constitutive et non contingente, c'est-à-dire que dès le commencement Dieu est le Père de Jésus-Christ, tout comme le Messie Jésus est le Fils de Dieu de façon constitutive. Le lien constitutif qui unit les deux ne commence pas à un moment déterminé de la vie de Jésus, ni ne s'étend à sa conscience et à son agir, mais remonte jusqu'à son commencement qui se situe dans sa naissance de l'Esprit. Cette naissance du Christ de l'Esprit concerne, dit Moltmann, le rapport réciproque qui existe entre Jésus et Dieu. D'autre part, il affirme qu'une relation étroite lie l'Esprit de Dieu à la condition de Fils de Dieu. Puisque Jésus est le Fils de Dieu dès le commencement, il est rempli de son Esprit dans la totalité de son existence, c'est-à-dire depuis le commencement dans la mesure où la totalité de l'existence de Jésus est l'œuvre de l'Esprit. Ces textes de Matthieu et Luc, estime notre auteur, ne visent donc pas la naissance virginale.

---

[583] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 126. Voir aussi W. PANNENBERG, *La foi des apôtres. Commentaire du Credo*, trad. V. DELHAY, Paris, éd. du Cerf, 1974, p. 83.

[584] Voir O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik. T. II*, p. 121, cité par J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 126 et U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, (coll. Evangelisch – Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/1-1/4), Zürich, éd. Benzinger, 1990-2002, p. 109.

Pour Moltmann celui qui considère Jésus comme le Fils messianique de Dieu doit, en conséquence, attribuer sa maternité divine à l'Esprit, Marie demeurant simplement la mère juive de Jésus. Dans ce contexte, il déplace vers le Saint-Esprit lui-même tout ce que la tradition a attribué à Marie, elle qu'il ne considère que comme témoin de l'inhabitation de l'Esprit auquel elle renvoie. L'histoire du Christ est totalement « une histoire trinitaire, celle des relations réciproques et de la coopération du Père, de l'Esprit et du Fils »[585]. L'Esprit de Dieu est partout présent dans la vie de Jésus, qu'il s'agisse de son baptême par Jean, de l'annonce de l'Évangile du règne de Dieu aux pauvres, de la guérison des malades, de l'expulsion des démons, de l'accueil de ceux qui sont exclus, du relèvement de ceux qui sont abaissés, de sa mort comme de sa résurrection, etc.

6.4.3.2. Jésus comme un être en relation

Moltmann considère que Jésus est une personne messianique en devenir, il n'est pas Dieu ni le Fils de Dieu fait homme, mais le Messie et l'enfant de Dieu. Lorsque Moltmann s'interroge sur la personne de Jésus, il écarte tous les concepts métaphysiques traditionnels « de nature » qui constituent la personne divino-humaine du Christ et pense que la personnalité de Jésus n'existe pas pour elle-même tout comme elle n'est pas déterminée de toute éternité. La personne de Jésus, étant donné qu'elle n'existe pas pour elle-même, « prend forme dans des relations et des interactions vivantes, et devient une identité ouverte dans son histoire »[586]. L'être de Jésus ne peut être conçu que comme un être en relation ; ce qui, selon Moltmann, rend obsolète la définition de la personne de Jésus comme l'a fait la christologie traditionnelle.

En effet, notre auteur pense que celle-ci a défini la divinité de Jésus de manière statique par la négation des propriétés de son humanité et vice-versa sans considérer les interactions positives qui lient les deux. Moltmann note également que même la doctrine protestante relative à l'agir de Jésus et le définissant à partir de son triple ministère de prophète, prêtre et roi ne font pas ressortir sa dimension relationnelle et interactionnelle. Divers autres essais sont restés trop limités car si la personne de Jésus est considérée dans sa totalité de personne divine, de personne qui agit de façon messianique, de personne publique agissant sous le mandat divin, de personne située dans le réseau de relations de ses

[585] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 132.
[586] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 196.

communautés, de personne située dans le devenir de l'histoire de sa vie, elle ne peut donner de celui-ci qu'une image plus riche.

La notion de messie traverse tout l'ouvrage de Moltmann. La personne de Jésus est essentiellement une personne messianique ; du point de vue historique, par son agir et par sa parole, Jésus se serait identifié aux figures de l'espérance que sont le Messie et le Fils de l'homme. Selon Moltmann, le Messie et le Fils de l'homme sont à comprendre comme des figures sur le chemin du Dieu qui vient, des étapes de son habitation dans sa création. De même, Jésus est le Christ en ce sens qu'il anticipe la victoire divine de la fin et le oui au Christ est un oui eschatologique qui anticipe cette victoire finale (1 Co 15, 28) où Jésus remettra à Dieu sa royauté « afin que Dieu soit tout en tout ».

Tout ce qui précède et qui concerne Jésus s'inscrit dans un mouvement global de l'histoire eschatologique de Dieu avec Jésus le messie. Le Jésus terrestre, le crucifié, le ressuscité, celui qui est présent et celui qui vient sont à considérer comme des étapes de l'histoire eschatologique de Dieu avec Jésus sur le chemin vers sa Seigneurie à travers les espaces du présent et le temps qui vient. Ce qui a conduit Moltmann à dire que la véritable christologie chrétienne est une christologie du chemin et non de la Patrie. « Celui qui vient est en cours de venue, et ne peut être compris que de cette manière : il est en chemin et celui qui accompagne. Mais c'est pour cette raison même que toute confession du Christ dans l'histoire de ce monde non sauvé se comprend comme une anticipation de cette nouvelle création dans laquelle toutes les langues le proclament dans la gloire du Père (Ph 2, 11). Toute confession du Christ conduit sur le chemin, et elle n'est pas encore elle-même le but »[587]. Ce que nous vivons aujourd'hui dans la foi anticipe l'avenir de Jésus, la parousie du Christ. En suivant les traces de l'histoire de Jésus, nous ne pouvons parler de lui qu'en termes de devenir[588].

Être une personne messianique qu'est-ce à dire ? Confessé comme Messie, Jésus rend présent le Dieu qui vient, il vit de manière relationnelle avec le Père et avec ses contemporains, et étant donné qu'il grandit en cette messianité, il est le Messie en devenir. En disant cela Moltmann écarte les concepts de la christologie traditionnelle, il estime que la personnalité de Jésus, n'étant pas déterminée de toute éternité, elle se constitue dans des relations et interactions vivantes, elle est une identité ouverte dans son histoire. Cette messianité Jésus la vit de manière relationnelle sous trois dimensions : il est enfant de Dieu

[587] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 59.
[588] J. Moingt parle aussi de Jésus en termes de « devenir » ; voir J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme, t. II : De l'apparition à la naissance de Dieu. 2. Naissance*, p. 1171. Nous reviendrons plus tard sur cette notion de devenir.

dans sa personne théologique, il est frère des hommes dans sa personne sociale, il est homme messianique dans sa personne eschatologique.

6.4.3.2.1. Jésus comme enfant de Dieu

Selon Moltmann, compris comme Messie et enfant de Dieu, Jésus n'est pas Dieu, il est une personne messianique en devenir. Jésus entretient avec Dieu une relation unique et les deux vivent totalement l'un dans l'autre. Qu'il soit en vérité enfant de Dieu, ceci ne sera manifeste que dans sa fin, c'est-à-dire dans sa mort et sa résurrection. Sa relation à Dieu est portée par la proximité protectrice et intime entre Dieu à qui il s'adresse en disant *Abba* et Jésus qui se tient dans la condition d'enfant devant lui. Pour lui Jésus n'est pas le Fils de Dieu qui se serait incarné, mais il est l'enfant de Dieu, celui dont la totalité de l'existence est remplie de l'Esprit de Dieu. C'est dans la relation de proximité réciproque qui unit les deux que Dieu devient *Abba* et Jésus devient enfant, et cette relation est constitutive pour eux deux**.** Ce qui revient à dire que « dans leur réciprocité, la condition d'Abba qui est celle de Dieu et la condition d'enfant qui est celle de Jésus sont en quelque sorte des rôles dans lesquels l'un et l'autre grandissent ensemble dans leur histoire, depuis le baptême de Jésus jusqu'à la mort de la croix »[589].

Dans ses considérations sur le Christ, Moltmann récuse le concept de préexistence éternelle mis en avant par les conciles et voit la personne de celui-ci comme essentiellement une personne messianique dont il ne dit pas qu'il est Dieu, mais bien le messie de Dieu et l'enfant de Dieu, celui qui s'est identifié aux figures de l'espérance que sont le Messie et le Fils de l'homme. Autrement dit, Jésus est défini comme « personne messianique en devenir ». C'est pourquoi Moltmann, lorsqu'il s'interroge sur la personne de Jésus, écarte les concepts métaphysiques traditionnels pour penser la personnalité de Jésus comme n'existant pas pour elle-même, ni n'étant pas déterminée de toute éternité mais « prend forme dans des relations et des interactions vivantes, et devient une identité ouverte dans son histoire »[590].

D'après notre auteur, Jésus n'est pas le Fils de Dieu qui se serait incarné. Il se définit dans sa relation avec Dieu qui n'est pas à présenter comme la relation de Dieu le Père au Fils de Dieu. La relation réciproque, entre Dieu qui devient « Abba », Père et Jésus qui devient enfant, est constitutive pour les deux. Il insiste sur la maternité de l'Esprit Saint qu'il essaye de substituer à celle de Marie. Il s'agit pour lui, comme nous le verrons plus loin, de transférer

[589] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 206.
[590] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 197.

à l'Esprit Saint tout ce que la tradition avait attribué à Marie et de remplacer la naissance virginale par une naissance de l'Esprit. Moltmann voit en Marie une mère qui est loin de Jésus et de son message. Il dit d'elle qu'elle a été repoussée par Jésus (Mc 3,31-35) et qu'elle a été aussi absente du calvaire. Si Jésus a été confessé Fils de Dieu et Seigneur, c'est indépendamment de la naissance virginale ; le fondement de cette confession est à situer dans le témoignage relatif à la résurrection du Christ[591].

La relation de Jésus avec Dieu s'exprime dans la prière « Abba » qui veut dire la proximité protectrice, intime, vers laquelle la confiance originelle de l'enfant se porte. Dans sa relation à ce Dieu Abba, notre auteur croit que, Jésus ne s'éprouve que comme l'enfant de celui-ci. Pour Moltmann, c'est au sein de ces relations de réciprocité que « la condition d'Abba qui est celle du Père et la condition d'enfant qui est celle de Jésus sont en quelque sorte des rôles dans lesquels l'un et l'autre grandissent ensemble dans leur histoire, depuis le baptême de Jésus jusqu'à la mort de la croix »[592]. Il pense que la personne de Jésus se construit au sein de ces relations de réciprocité et n'est pas toute donnée à l'avance.

Voilà pourquoi, estime Moltmann, ce qu'est Jésus en vérité ne deviendra manifeste que dans l'événement de mort et de résurrection. Le passage de Marc 8,27-31 est clair là-dessus. Lorsque Pierre répond à la question au centre de ce passage, Jésus ne se contente pas des titres que celui-ci lui attribue par analogie avec les figures d'espérance d'Israël, mais donne sa propre réponse orientée vers l'annonce de la passion et l'appel à le suivre sur le chemin du Messie qu'il trace au fur et à mesure que se constitue son histoire. Considéré comme Messie en chemin, en devenir et conduit par l'Esprit de Dieu vers celui qu'il sera, Jésus, estime Moltmann, « ne possède pas la messianité, mais il grandit en quelque sorte en elle à mesure que les événements des temps messianiques, tels qu'il les vit, le marquent de leur empreinte. Elle s'accomplit en lui dans les souffrances du nouveau Serviteur de Dieu et dans les douleurs de l'enfantement de la nouvelle création »[593].

Si tel est Jésus, le Messie en devenir, comment comprendre le caractère constitutif de la relation réciproque qui existe entre lui et Dieu ? À quand remonte cette réciprocité exclusive entre Jésus et Dieu qui s'exprime dans la parole de révélation de Matthieu 11,27 ou de Jean 14,10 et 11 ? L'explication que donne Moltmann tient compte du fait qu'il « n'est pas possible de considérer les personnes comme premières et cette relation comme seconde : il n'y a pas tout d'abord Dieu d'un côté et Jésus de l'autre, et ensuite la relation ; au contraire

[591] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 122-123.
[592] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 206.
[593] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu,* p. 201.

'Abba' et l''enfant' Jésus se découvrent mutuellement l'un l'autre… »[594]. Entre Jésus et Dieu il existe une inhabitation réciproque qui rend la relation réciproque constitutive pour les deux. Cette relation qui marque la personnalité et le nom de chacun d'eux donne à Dieu et à Jésus le même caractère originel.

Que Dieu et Jésus grandissent dans leurs rôles respectifs d'Abba et d'enfant depuis le baptême, cela n'empêche pas Moltmann de considérer que si elle est constitutive pour les deux personnes et précède leur histoire commune, cette relation de réciprocité peut être dite préexistante. Ce lien entre Jésus et Dieu est perceptible à travers les noms variés de la personne divine de Jésus non dans le sens des hypostases, mais dans celui des relations trinitaires en Dieu. C'est par le canal de noms comme 'Esprit', 'Fils', 'Logos', 'Sagesse', 'Kyrios' que Jésus se découvre et se trouve, et que les croyants expriment son mystère divin.

En rapport avec sa personne eschatologique, Jésus, dit Moltmann, représente le royaume de Dieu en personne, le commencement de la création nouvelle de toutes choses, le Messie d'Israël, le Fils de l'homme des nations ainsi que la Sagesse de la création qui vient. Il est considéré comme celui qui est venu répondre à l'espérance messianique de l'Ancien Testament et comme celui qui oriente vers le futur et qui prépare le chemin au Dieu qui vient. Reconnu comme celui qui porte l'espérance du monde, Jésus est celui qui conduit le peuple et la terre à la rencontre de ce Dieu qui vient en se disant dans la création, l'histoire des hommes et de son peuple jusqu'à ce qu'il soit tout en tous.

C'est pourquoi pour Moltmann, la question messianique nous demande de relire l'histoire de Jésus dans le contexte de l'attente de la venue du Messie par Israël. Jésus est ce Messie d'Israël. Il est venu confirmer définitivement les promesses faites à Israël et les mettre en vigueur. Il est aussi le miséricordieux, venu sauver les nations et les conduire à la louange de Dieu. Ainsi le lien entre la christologie et l'eschatologie ne peut donc être défait dans la mesure où Moltmann voit dans la parousie du Christ la clé de la christologie qui permet de comprendre l'histoire du Christ. Le chemin parcouru par Jésus est interprété dans la perspective de l'eschatologie : Jésus est le Messie historique de Dieu, le Messie du Dieu eschatologique.

[594] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 206.

6.4.3.2.2. Jésus comme frère des hommes

De plus l'Évangile indique que la personne de Jésus se définit par des relations sociales que sont des relations de réciprocité qu'il a entretenues de son vivant avec les pauvres, les malades, les pécheurs et les exclus. Pour Moltmann, c'est à partir de ces relations que Jésus a entretenues avec le peuple, les hommes et les femmes de son temps, avec Israël et au sein desquelles il a diffusé son Évangile qu'il est possible de comprendre son histoire. Moltmann a entrepris d'examiner de plus près la vie de Jésus au sein de ces relations sociales, car pour lui, « c'est dans les rapports de réciprocité avec la foi de ceux qui sont concernés que se produisent les *miracles* des temps messianiques. C'est dans les relations de réciprocité avec les disciples, hommes et femmes, qui le suivent que Jésus a découvert son *secret messianique* »[595]. Les femmes sont, par exemple, près de Jésus durant son service comme lors de sa mort et de sa résurrection, elles sont les premières à livrer un témoignage authentique de la mort et de la résurrection de Jésus (Mc 5,24s. ; Mt 15,21s. ; Lc 7,36s. ; Jn 11,19s. ; Mc 14,3s. ; Mc 10,45 ; Mc 15,41).

Les actions de Jésus et sa vie sont référées à la communauté, à Israël et le choix des douze va aussi dans ce sens (Mt 3,14 ; Mt 10,1-8). Selon Moltmann, il convient, pour comprendre Jésus, de partir de ses rapports sociaux, de ses relations communautaires et de bien saisir les concepts comme ceux de « personne collective » et de personne représentative ». La dimension sociale de Jésus aidera à comprendre son action, sa communauté avec les pauvres, les malades, le peuple, les femmes ou Israël ainsi que sa croix et sa résurrection. Que signifie Jésus-Christ pour ces hommes en recherche de sens ? Moltmann renvoie la christologie à ce qui constitue sa base pour permettre à la christologie « doxologique »[596] et à celle « eschatologique » ou du chemin de se compléter et de se renforcer. La christologie a besoin de s'enraciner dans les expériences de ceux qui vont sur le chemin de Jésus-Christ et doit être capable de médiatiser et de réconcilier l'histoire humaine et la nature terrestre.

Le Jésus de Moltmann est né du Saint-Esprit et est l'homme messianique dans l'histoire de l'Esprit de Dieu. Le confesser comme le Christ de Dieu demande de le saisir en prenant en compte l'ensemble du sens et non en se limitant à une de ses dimensions qu'il s'agisse de sa personne théologique, de celle eschatologique ou de celle sociale. En effet, nous

[595] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 209.
[596] La christologie doxologique n'est autre que la christologie dogmatique, celle qui porte son regard vers le Dieu devenu homme et vers l'homme divinisé qu'est le Christ pour formuler le dogme christologique.

le redisons, parler de Jésus dans le cadre de ses relations, c'est le reconnaître : en sa personne eschatologique comme l'homme messianique, en sa personne théologique comme l'homme qui est enfant du Père et en sa personne sociale comme l'homme qui a des frères et des sœurs[597]. Moltmann voit en Jésus Christ une personne publique qui jouit d'un mandat public de Dieu et qui personnifie les intérêts publics du peuple, il n'est pas une personne privée.

6.4.3.3. Jésus comme une personne messianique en devenir

Pouvons-nous prétendre dire l'identité du Christ qui soit significative pour nos contemporains sans sortir de la métaphysique des attributs et sans réfléchir à une certaine temporalité en Dieu ? Moltmann, soucieux d'apporter sa contribution sur la personne du Christ, se détache de la doctrine traditionnelle des deux natures de Jésus. Ayant constaté une trop grande distance entre le Jésus des Évangiles et le Christ de la théologie classique, notre auteur à l'instar de beaucoup d'autres théologiens, choisit de retourner à l'Écriture et de chercher en elle les catégories qui permettraient de rendre raison de la personne du Christ, Fils de Dieu. Il est conscient de la difficulté qu'il y a à rendre compte de l'identité du Christ sans mettre en relief son histoire, sans suivre son itinéraire. Dans le même sens, B. Sesboüé a parlé de l'« incapacité d'une formule brève à rendre compte de l'identité du Christ »[598]. La christologie se fait donc récit et raconte Jésus en prenant pour fondement la parole et l'action de Jésus lui-même.

Dans la perspective de Moltmann, la christologie est inséparable du récit où elle se donne à lire. Jésus a d'ailleurs lié la proclamation de son identité messianique à sa résurrection. Les titres lui attribués ne seront annoncés en toute vérité qu'à la fin de son itinéraire. La finale du récit de Marc, par exemple, est intéressante et appelle à cette relecture. Marc (16,1-8) invite à relire l'itinéraire de Jésus lorsqu'il ramène aux annonces de Jésus et à sa mort sur la croix. Il dit : « Jésus de Nazareth, le crucifié n'est pas dans le tombeau mais ressuscité… comme il vous l'a dit ». Commentant cet extrait J.-N. Aletti indique que « ce dernier passage fournit une herméneutique du parcours, et, en renvoyant au développement du macro-récit en son entier, il montre comment les titres conférés à Jésus sont inséparables de l'itinéraire qui les rend corrects et adéquats… »[599]. La mise en œuvre de la perspective du récit dans une construction théologique qu'entreprend Moltmann ne vise pas à apporter du

[597] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 214-215.
[598] B. SESBOÜÉ, *Jésus Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. T.II. Les récits du salut : proposition de sotériologie narrative*, (coll. Jésus et Jésus-Christ, 51), Paris, éd. Desclée, 1991, p. 9.
[599] J.N. ALETTI, *Quelles biographies de Jésus pour aujourd'hui ?*, p. 408.

neuf, c'est une nécessité qui s'impose à la christologie aujourd'hui car le Christ ne peut qu'être raconté. B. Sesboüé l'a fait remarquer dans un court bilan qu'il dresse sur les auteurs qui abordent la question de la théologie des récits bibliques[600].

Non seulement Moltmann souligne l'important rapport qui existe entre christologie et récit, il est aussi conscient du fait qu'on ne peut prétendre dire le mystère de la vie du Christ sans se rendre sensible à l'horizon contemporain. C'est ainsi qu'il vise à dépasser les formules trop denses et abstraites des définitions dogmatiques pour chercher dans la croix la réponse aux angoisses de notre temps. Il déclarera que « la théologie ne peut pas se mettre devant les vociférations de son propre temps et hurler avec les loups qui commandent. Mais elle doit se mettre devant le cri des malheureux vers Dieu et la liberté, à partir de la profondeur des souffrances de ce temps que la théologie est vraiment contemporaine »[601]. En Jésus crucifié nous avons à reconnaître le Fils de Dieu, celui qui ouvre aux hommes un nouvel avenir.

Moltmann dépasse l'approche chalcédonienne pour faire de Jésus une personne messianique en devenir. Il prend au sérieux l'histoire de Jésus, interroge et intègre dans la démarche les différents concepts christologiques relatifs à sa personne pour se faire une image plus riche de la personne du Christ. Il faut pour cela ne rien laisser de côté, qu'il s'agisse de la personne divine, de la personne qui agit de façon messianique, de la personne publique opérant par mandat de Dieu, de la personne située dans le réseau de relations de ses communautés ou de la personne située dans le devenir de l'histoire de sa vie. C'est une invitation à relire tout l'itinéraire de Jésus pour découvrir ce qui a été dit sur son identité même déjà avant sa résurrection d'entre les morts. Moltmann insiste sur le retour aux sources et est de l'avis de ceux qui, comme J.-N. Aletti, pensent que l'intention des récits

---

[600] Voici ce que dit cette note : « Karl Barth est l'un des premiers à avoir senti que la problématique de l'histoire du salut conduisait à celle du récit : « 'qui est et ce qu'est Jésus-Christ, cela ne peut être que raconté et non pas saisi et défini comme système' » (*Dogmatique*, vol. 8, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 198). Pour lui, « l'acte de raconter » est « la forme décisive du discours sur Dieu » (P. Corset, « *Le théologien face au conteur évangélique. À la recherche d'une théologie narrative* », *R.S.R.* 73, 1985, P. 81). E. Jüngel a poursuivi dans la même voie : « L'humanité de Dieu, comme toute histoire d'amour exige d'être racontée », *Dieu mystère du monde*, Paris, Cerf, 1983, t. 1, p. XVIII. Du côté catholique, Jean-Baptiste Metz a écrit un manifeste, aujourd'hui classique, en la matière sous le titre « *Petite apologie du récit* », dans *Concilium*, (85, mai 1973, p. 57-69), où il formule la thèse suivante : « Une théologie du salut qui ne conditionne ou ne suspend pas l'histoire du salut, ni n'ignore la non-identité de l'histoire de la souffrance, c'est-à-dire ne la traverse pas dialectiquement, ne peut pas être développée seulement avec des arguments, elle doit toujours l'être d'une manière narrative ; foncièrement elle est une théologie commémorative et narrative » (p.66). Ce texte a été repris dans l'élaboration plus large du livre *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, 1979. – En France Paul Ricœur a réfléchi, à la fois en philosophe et en théologien, sur l'enjeu interprétatif de tout récit. Paul Beauchamp a lui aussi apporté d'importantes contributions à la théologie du récit à partir de la lecture de la Bible avec *L'un et l'autre Testament*, t. 1 et 2, Paris, Seuil, 1976 et 1990, *Le récit, la lettre et le corps, Essais bibliques*, Paris, Cerf, 1982 ; « Le récit et la transformation du peuple de l'Alliance », in *Dieu, Église, Société*, (sous la direction de J. Doré, Paris, Centurion, 1985, p. 191-230.) Tout récemment on retiendra Jean-Noël Aletti, *L'art de raconter Jésus-Christ. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc*, Paris, Seuil, 1989. On lira enfin avec fruit le gros dossier des *Recherches de science religieuse*, « *Narrativité et théologie dans les récits de la passion* », 73, (1985), p. 7-244 (avec des contributions de P. Ricœur, P. Beauchamp, P. Corset, J. Delorme, J. Calloud, F. Genuyt, J.-N. Aletti, C. Turiot, A. Delzant, E. Haulotte) ; B. SESBOÜÉ, *Jésus Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. T.II*, p. 10, note 1.

[601] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 179.

évangéliques est de « fournir une ou des grilles de lecture, grâce auxquelles l'identité religieuse véritable de Jésus peut se manifester, être comprise et être crue »[602].

Il convient de partir de la relation singulière que Jésus a avec Dieu qu'il appelle « Père très bon » pour que soit dégagé ce qui est véritablement divin et ce qui est véritablement humain. Ce qui est premier dans le Nouveau Testament c'est, affirme notre auteur, le rapport filial de Jésus au Père et le rapport de Dieu comme Père avec Jésus et non le rapport entre la nature humaine et la nature divine dans le Christ. Ceci dit, « seul le concept trinitaire de Dieu permet de comprendre Dieu en raison de Jésus, dans son rapport en tant que Père, et de comprendre Jésus en raison de Dieu, comme l'enfant et le Fils du Père »[603]. Dans ce sens Dieu ne devient Père que par sa relation avec l'homme Jésus, de même ce dernier ne devient fils que par sa relation avec Dieu.

La visée christologique de Moltmann tâche de correspondre, non seulement au passage de la christologie métaphysique de l'Antiquité à la christologie historique des temps modernes, mais aussi au dépassement de celle-ci par une christologie postmoderne, soucieuse de situer écologiquement l'histoire humaine dans le contexte de la nature, et particulièrement attentive à la corporéité du Christ et à la signification de celle-ci pour la nature terrestre[604]. Moltmann croit que la christologie ancienne est restée tributaire du schème grec de l'immutabilité de Dieu et de son impassibilité et de ce fait, elle a été incapable de penser la mort en Dieu. Il s'inscrit dans la ligne de la philosophie de Hegel qui invite à comprendre ce qui se passe à la croix de Jésus comme ce qui arrive à Dieu même.

Repenser la christologie traditionnelle c'est, pour Moltmann, s'écarter de l'immobilisme, de l'impassibilité du dogme de l'Église ancienne et reconnaître en Jésus le Messie et non le Fils de Dieu fait homme. Il suggère pour cela de remonter sur le terrain exégétique, jusqu'aux récits de la tradition biblique. Moltmann essaye de reconstruire une christologie du chemin à partir du récit de l'Écriture et remettre l'intelligence de la foi dans l'horizon de l'histoire. Il estime que la théorie des deux natures ne permet pas de garantir l'unité du Christ ni de respecter la vérité de la personne de Jésus. Voilà pourquoi, au lieu de chercher à comprendre le Christ de manière statique comme une personne en deux natures, Moltmann s'engage sur un autre chemin qui comprend le Christ de façon dynamique en le situant dans le processus de l'histoire de Dieu avec le monde, une histoire à raconter.

---

[602] J.-N. ALETTI, *Quelles biographies de Jésus pour aujourd'hui ?*, p. 406.
[603] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 87.
[604] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 9 s.

Moltmann insiste sur le fait que nous ne pouvons comprendre Jésus comme le Christ de Dieu que progressivement en suivant son itinéraire. Il préconise pour cela, comme nous l'avons vu ci-haut, de retourner aux histoires des traditions bibliques, d'articuler l'un et l'autre Testament pour y rechercher la cohérence, manifester la logique d'une histoire en ses plus lointaines préparations et voir comment Dieu se dit dans l'histoire et comment Jésus répond à l'espérance du messie de l'Ancien Testament. Il ambitionne d'élaborer un discours capable de dire Dieu tel qu'il est en lui-même et tel qu'il s'est fait connaître à l'intérieur du monde, un Dieu qui vient en se révélant comme Père en son Fils Jésus et nous donne son Esprit, et non tel que nous le pensons.

La démarche épistémologique de Moltmann insiste sur le fait que « la théologie chrétienne doit prendre comme point de départ déterminant l'histoire biblique de la révélation, et se déployer à partir des événements uniques de cette révélation qui culmine dans l'histoire de Jésus, 'l'histoire du Fils' (…) au centre de laquelle se trouve l'événement de la croix et de la résurrection »[605]. Cette christologie du chemin qui parle du Christ dans le cadre de l'histoire concrète, spécifique et contingente comme elle est rapportée et attestée dans les textes bibliques s'oriente vers le futur du Christ et la confession de foi au Christ adopte un certain caractère provisoire[606]. Il s'agit de la formuler comme la promesse qu'un jour nous le verrons face à face.

Un lien est établi entre dogmatique et éthique, dans la mesure où la voie du Christ est une catégorie à la fois christologique et éthique. Dans la seule connaissance que nous puissions avoir du Christ, christologie et christopraxie s'allient. Dans sa christologie, Moltmann propose aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui le chemin de Jésus Christ pour qu'ils s'engagent sur ce chemin d'avenir et y progressent. Il lie dogmatique et éthique dans une approche narrative où souvenirs et attentes du Christ servent de base à une relecture des traditions bibliques capable de forger des concepts christologiques nouveaux. Moltmann invite à revenir à la figure concrète du Christ, figure contingente et singulière, sans pour autant tomber dans une nouvelle dogmatique.

---

[605] H. GOUDINEAU, *Penser Dieu après Auschwitz : la théodicée du Dieu souffrant de Jürgen Moltmann*, dans *Hokhma, 81 (2002)*, p. 55.

[606] D'après Moltmann, cette histoire est inachevée ; par l'Esprit de Dieu, elle est ouverte aux hommes et pousse en avant vers le salut de la création. Cette histoire du Christ « peut être considérée selon deux points de vue : celui de sa *provenance* et celui de son *avenir*. En remontant, on comprend cette histoire à partir de l'envoi ; en anticipant, on la voit en fonction de son but. Sa provenance s'éclaire à la lumière de son envoi messianique ; son avenir s'éclaire à la lumière de sa résurrection d'entre les morts. Pour avoir une pleine compréhension de l'histoire du Christ, les deux perspectives sont nécessaires : il faut voir son histoire à la lumière de son envoi et à celle de sa glorification, à la lumière de sa provenance et à celle de son avenir, en veillant en outre à rapporter constamment les deux points de vue l'un à l'autre » ; J. MOLTMANN, *L'Absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, dans L. RUMPF, et collab., *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire ?*, (Bibliothèque de théologie), trad. F. et J.-P. THÉVENAZ, Neuchâtel (Suisse)/Paris, Delachaux et Niestlé S.A., 1977, p. 195-196.

Ceci consiste à montrer comment la totalité de sa vie, de son histoire et son action est un lieu théologique[607].

Dans sa christologie du chemin, nous l'avons dit, Moltmann insiste sur la corporéité du Christ et propose des vues fort stimulantes sur le Christ cosmique, fondement de la création, force motrice dans l'évolution de la création et sauveur de la totalité du processus de la création. Dans le chapitre six, sous le titre *Le Christ cosmique,* Moltmann suggère des idées intéressantes au niveau de la réconciliation de l'homme avec la nature, sur la communauté des droits des hommes, des animaux et des plantes. Il y prend au sérieux la souffrance de l'histoire et pose la question de la théodicée : où est Dieu dans l'agonie de Jésus et des hommes ? Notre auteur estime que le Christ cosmique est dans toutes choses : une nouvelle spiritualité chrétienne redécouvrira l'immanence de Dieu caché dans la nature[608]. Sa christologie revêt un caractère panenthéiste en raison de cette immanence : Dieu étant « tout en tout ». En vertu du devenir qui caractérise la personne du Christ, la connaissance que nous avons de lui avant la parousie demeure provisoire.

6.5. Relecture moltmanienne du donné messianique

Dans son esquisse christologique Moltmann attire l'attention sur le fait que nous ne pouvons pas parler du Christ indépendamment de la totalité de son événement, que tout ce que nous pouvons dire du Christ doit découler de son histoire et que la conception de « la personne » dans la philosophie moderne est à distance de ce que le terme a signifié dans la théologie patristique[609]. L'intuition que Moltmann a de Jésus, si innovante soit-elle, suscite

---

[607] Voir J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 23. Sur le même sujet, Moltmann rejoint les intuitions de B. Sesboüé pour qui « Jésus se présente aux hommes de son temps comme un homme soumis aux lois communes de la condition humaine : il a grandi, il éprouve la faim, la soif, la fatigue, la tristesse et la joie, l'amour et la colère ; il partage les solidarités de son peuple, il entre normalement en relations et se fait connaître aux siens à travers la durée d'une vie commune ; sa vie prend sens dans un projet qui l'anime vis-à-vis de Dieu et des hommes ; il affronte son destin, il connaît la contradiction, il souffre et meurt comme tout homme. Et c'est au sein de cette condition commune que cet homme fait choc et qu'il apparaît singulier dans sa manière de vivre et de mourir… Cette singularité n'est pas simplement celle d'un très grand homme ; elle enveloppe un secret qui va se dévoiler progressivement, elle porte un mystère qui concerne la relation propre de cet homme à Dieu, (…) elle pose une question beaucoup plus profonde sur son identité. (…), il prétend être le fils en un sens absolument original. Tout ce qu'il dit et fait est porté par cette relation mystérieuse qui l'unit à Dieu qu'il appelle son Père. Cette relation filiale s'exprime dans la prière et dans une obéissance de tous les instants qui sont constitutives de son existence » ; B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, dans *RSR, 65/1 (1977)*, p. 72-73.

[608] Voir J. MOLTMANN, *Le rôle du théologique dans le projet de la modernité*, dans *Revue Théologique et Philosophique, 128 (1996*), p. 64 s.

[609] Le concept de personne a été pensé dans les débats qui présidèrent à l'élaboration du dogme trinitaire. Le contexte théorique dans lequel le lexique de la personne ne servit qu'à parler de Dieu dans l'antiquité chrétienne pour préserver la transcendance divine devait être remplacé à l'époque moderne par un nouveau contexte dans lequel ce lexique ne semble plus pouvoir servir qu'à parler de l'homme. Les Temps modernes ont opéré un retour sur soi faisant de la subjectivité l'essentiel de la personne oubliant les enjeux ontologiques de la personne comme être en relation. Locke, par exemple, dira de la personne qu'elle est « un être intelligent et pensant, doué de raison et de réflexion, conscient de son identité et de sa permanence dans le temps et dans l'espace » ; J. LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, cité par P. Mc PARTLAN, *Personne*, dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 904/1.

quelques questions. Son itinéraire propose d'accentuer la dimension messianique et montre comment la doctrine des deux natures de Jésus-Christ doit faire place à une définition relationnelle du messie. En prenant ses distances avec la doctrine traditionnelle des deux natures du Christ, Moltmann estime qu'il vaudrait mieux, pour dire le mystère du Christ, d'user des catégories d'histoire et d'eschatologie plutôt que de reprendre les catégories ontologiques traditionnelles.

La christologie de Moltmann remet en question et réinterprète la formule de Chalcédoine. Notre auteur s'inscrit en cela dans un mouvement général caractéristique de la seconde moitié du 20e siècle. D'après lui, dans le souci de réinterpréter Chalcédoine, « ce que la doctrine dogmatique des deux natures désignait par la 'divinité du Christ' signifiait en réalité Jésus comme le 'Fils unique' dans son exclusivité et son unicité. Ce qu'elle a nommé l''humanité du Christ' concerne en réalité Jésus comme le 'premier-né parmi les nombreux frères'. Car il ne s'agit pas de deux 'natures' métaphysiquement différentes dans l'unique personne de Jésus, mais de sa relation d'origine exclusive au Père et de sa relation communautaire inclusive à des multiples frères et sœurs »[610].

Moltmann essaye de concilier la compréhension moderne de la personne avec le donné révélé et reproche à la doctrine traditionnelle l'incapacité d'interpréter de manière pertinente l'événement christique. La compréhension historique et relationnelle qu'il a de la personne du Christ le pousse à dire qu'ils ne sont d'aucun secours les concepts métaphysiques de nature qui, dans la christologie traditionnelle, ont constitué la personne divino-humaine, la nature humaine du Christ devant être pensée comme dépourvue d'hypostase humaine. Ces concepts ont servi, selon lui, pour marquer la différence, à définir ce qui est divin et ce qui est humain « à chaque fois par la négation des propriétés de l'autre nature, par exemple fini-infini, mortel-immortel, passible-impassible, et non par leurs interactions positives »[611].

Dans sa démarche, Moltmann rejette la problématique des deux natures et de l'union hypostatique qu'il considère comme une juxtaposition de deux éléments au détriment de l'unité. Il préconise de remplacer les catégories ontologiques traditionnelles par une nouvelle articulation entre l'histoire et l'eschatologie pour dire le mystère de la personne du Christ. Il prend congé de la métaphysique traditionnelle qu'il accuse de maintenir la différence ontologique entre Dieu et l'homme pour partir de l'identité du Christ telle que la révèlent les Écritures. A-t-il suffisamment pris en compte le fait qu'une définition conciliaire est un acte

[610] J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, trad. M. KLEIBER, (coll. CFI, 123), Paris, éd. du Cerf, 1984, p. 154.
[611] J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, p. 197.

d'interprétation du message fondateur consigné dans l'Écriture et « un acte de jurisprudence » qui vise à trancher un problème précis ? Le but et la fonction d'une telle définition ne servent qu'à « garder dans l'obéissance de la foi ceux qui croient à la vérité de la Parole devenue Écriture »[612].

Moltmann a-t-il également pris en compte le fait de la distance historique ? Si la définition dogmatique n'est pas un message de l'événement fondateur, il s'agit d'un acte herméneutique relatif à la fois à l'Écriture et à la particularité d'une situation concrète qui veut trouver une issue. La définition dogmatique qui entend donner une interprétation régulatrice du message de l'Écriture, demeure partielle car elle est une loi qui porte sur un point précis. Prendre en compte la distance historique, dans ce cas, nous invite à distinguer le sens original d'une telle définition de celui qui nous atteint dans le présent. Aujourd'hui, l'interprète de cette définition dispose d'un recul et d'une liberté d'esprit par rapport à ceux à qui elle était directement adressée. Sesboüé dit encore qu'« à Chalcédoine l'Église redit sa confession de l'identité du Christ en fonction de la contestation du moment. Elle n'entend nullement donner une christologie complète, ni réécrire le message du Nouveau Testament »[613]. Il semblerait que l'usage de la définition de Chalcédoine a donné lieu à un malentendu historique et rien ne sert de lui attribuer une fonction théologique qui n'était pas la sienne. La réinterpréter c'est avant tout chercher à la rendre significative à nos contemporains.

S'il est vrai que Chalcédoine a méconnu la dimension historique propre à Jésus et que le schème représentatif qu'il a véhiculé à l'aide de l'expression « en deux natures » exprime la dualité sous le mode d'une addition statique, ceci justifie le retour au témoignage de l'Écriture étant donné qu'il n'est plus possible de rendre compte de l'identité de Jésus sans faire référence à son historicité et sans respecter le temps et les moments de son chemin. Mais en dépit du louable effort de réflexion que comporte la relecture proposée par Moltmann, il n'est pas certain que celle-ci donne lieu à une doctrine plus acceptable. Nous l'avons vu dans le rôle qu'il fait jouer tant à l'Esprit de Dieu qu'à Marie, et dans le devenir Père de Dieu et le devenir Fils de Jésus, messie de Dieu en devenir et enfant de Dieu. Moltmann ne semble pas voir en Jésus le Fils de Dieu qui se serait incarné, il considère que c'est la relation réciproque entre Dieu et lui qui est constitutive pour les deux. D'après lui la personnalité de Jésus n'existe pas pour elle-même et n'est pas déterminée de toute éternité.

---

[612] B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, p. 57.
[613] B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, p. 60 ; voir aussi R. MARLÉ, *Chalcédoine réinterrogé*, dans *RSR*, 65/1 (1977), p. 15-44, surtout p. 41-44 ; voir enfin J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 133-141.

En outre, est-il prouvé que dans les formulations traditionnelles le recours au langage ontologique provient de l'influence d'éléments extérieurs tirés essentiellement du monde hellénistique et non du travail critique qui s'est opéré à l'intérieur de ce langage pour exprimer « le rapport de la nature humaine de Jésus à l'hypostase divine comme un rapport d'identité existentielle dans la distinction maintenue »[614] ? Aussi, Moltmann peut-il prouver que la doctrine des deux natures, en introduisant la notion de l'union hypostatique, en parlant de la personne du Verbe qui a assumé l'humanité, n'a pas cherché à privilégier ce lien d'unité entre le Père et le Fils et n'a pas été élaborée à partir de certains textes de l'Écriture ? L'interprétation de l'Écriture ne donne pas lieu à une christologie, mais à des christologies qui, somme toute, veulent comprendre et dire qui est Jésus.

Ceci dit, c'est un fait que le mystère du Christ auquel nous croyons ne se réduit pas simplement à son énoncé dogmatique. Dans l'acte de croire, ce qui est visé, ce n'est pas l'énoncé comme tel mais bien la réalité à lire à travers cet énoncé. La réalité christique dépasse toute représentation ou toute formulation quelconque. Il est clair qu'aucun langage, quel qu'il soit, ne peut être considéré comme exhaustif, il reste toujours perfectible et demande à être précisé. Tout en prenant au sérieux l'énoncé dogmatique, les théologiens se doivent de le situer à la place qui lui revient dans l'histoire de la foi de l'Église, de préciser son sens, d'élucider sa genèse et de marquer ses limites.

C'est ici qu'apparaît l'importance de faire l'histoire du dogme en théologie[615]. Pour éviter de courir le risque d'une mauvaise compréhension des affirmations classiques de la christologie ancienne et pour porter un jugement de valeur correct, il convient de faire la distinction entre ce qui concerne l'essence même de la foi chrétienne en Dieu, ce qui relève de la réflexion et de la systématisation théologiques et ce qui a trait à l'énoncé dogmatique pour dégager leur véritable portée [616].

Nonobstant ces quelques réserves, la démarche de Moltmann est d'un grand intérêt pour la christologie. Moltmann a interprété l'événement de Jésus-Christ à partir de l'herméneutique vétérotestamentaire de la promesse. Il donne assez bien de place à l'articulation de l'Ancien et du Nouveau Testament même si, quelquefois, dans le souci d'enraciner sa pensée dans l'Écriture, il donne aussi l'impression de forcer un peu le trait. Sa

---

[614] B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, p. 65.
[615] Voir l'étude faite par A. DE HALLEUX, *La définition christologique de Chalcédoine*, dans *RTL*, (1976), p. 3-23 et 155-170. Cette étude porte sur la genèse de la formule de Chalcédoine.
[616] Voir A. DONDEYNE, *Le malaise christologique contemporain*, dans COLL., *Jésus Christ, Fils de Dieu*, (coll. Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 18), Bruxelles, éd. FUSL, 1981, p. 22.

proposition consiste dans une interprétation chrétienne du *donné messianique*[617], au développement du concept messianique à partir de la personne de Jésus qui respecte l'espérance juive du Messie et qui est ouvert au dialogue constant avec les philosophes religieux juifs. Ce que notre auteur présuppose à ce stade c'est que « Jésus s'est compris lui-même, ainsi que son message, dans les catégories de l'attente qui étaient celles de cette espérance du Messie, et qu'il a été compris par les siens dans ces catégories, de sorte qu'il existe entre Jésus et l'espérance du Messie un lien originel qui ne peut pas être rompu »[618]. Telle est la logique d'une histoire qu'il convient de manifester pour en montrer la cohérence.

Le thème du passage est au cœur de la christologie de Moltmann et est la clé de compréhension de ce qui fait la particularité et l'universalité de Jésus-Christ. Autrement dit, notre auteur inscrit la christologie dans l'histoire eschatologique de Dieu comme le particulier dans l'universel et l'histoire de Dieu devient dans l'histoire du Christ comme l'universel dans le particulier. En vue d'inscrire de façon écologique l'histoire humaine dans le cadre de la nature, d'étendre la christologie à la cosmologie et la personne privée du Christ à sa personne publique et sociale, Moltmann a cheminé du particulier du Jésus historique, le Messie, vers l'universel du Dieu eschatologique, créateur du nouveau monde en reliant les deux par la messianologie de l'Ancien Testament. Celle-ci unit sans les séparer la dimension historique et la dimension eschatologique.

C'est dans cette perspective que Moltmann voit en Jésus-Christ l'actualisation du Dieu qui vient, son chemin est à comprendre en référence à l'avenir, à Dieu et à la communauté. Christologie en devenir, celle-ci interprète le chemin que Jésus a parcouru dans la perspective de l'eschatologie, c'est-à-dire en disant de Jésus qu'il est le Messie de Dieu. Le devenir de la christologie de Moltmann se fait voir aussi dans le fait qu'elle est une christologie de la foi : elle prend au sérieux l'histoire de telle sorte que Jésus est considéré comme le Messie historique de Dieu. Une autre caractéristique de ce devenir de la christologie est qu'elle conduit à une christopraxie, elle aboutit à une éthique et l'implique.

Moltmann développe une christologie du Dieu eschatologique et historique et invite à espérer en la continuité de Dieu dans ce monde. Il considère que cette continuité de Dieu s'actualise dans l'histoire du Messie qu'il raconte. En plus du fait que Moltmann développe sa christologie en lien avec l'Ancien Testament et la philosophie juive qui s'y réfère, sa démarche christologique exerce un autre attrait : son articulation créative de la résurrection et

[617] Par « donné messianique » Moltmann entend une expression qui vise à englober tant le Messie en personne, le royaume messianique, les signes messianiques que le peuple messianique dans l'histoire. Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 18.
[618] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 18.

de la croix du Christ. En effet, dans une double méthode historique et eschatologique, Moltmann s'appuie sur la dynamique interne du Nouveau Testament. Il s'agit de ramener le regard des chrétiens des expériences du Ressuscité au Jésus terrestre et à sa marche vers la croix. Notre auteur situe la nouveauté de Dieu dans sa révélation au cœur de la passion et de la mort du Fils. Qu'apportent la Croix et la Résurrection eschatologique à la compréhension de la personne de Jésus Christ ? Cette question fera l'objet du chapitre suivant.

Chapitre 7. L'événement eschatologique de la résurrection du Crucifié

Parler de l'événement eschatologique de la résurrection du Crucifié consiste pour Moltmann à montrer qu'il y a une articulation à établir entre mort et résurrection du Christ. Notre auteur considère ces deux réalités comme deux dimensions du même événement pascal et qu'elles peuvent s'interpréter mutuellement. Il s'agit de comprendre que le Ressuscité, le Vivant est bien le Crucifié, celui qui était mort sur la croix au Golgotha. « Le Christ ressuscité est et reste le Christ crucifié » affirme Moltmann[619]. Telles sont les deux prémisses qui, bien que différentes, s'éclairent, se complètent réciproquement et constituent deux aspects de l'unique christologie.

Ni la mort ni la résurrection, aucune des deux n'a de valeur unique sans être renvoyée à l'autre dans un rapport dialectique[620]. Moltmann ne se passera pas un seul instant de cette dialectique : « Croix et Résurrection sont en contradiction l'une par rapport à l'autre, mais au sein de cette contradiction totale, il existe un élément de continuité : l'identité de Jésus »[621]. Cette identité ne peut être appréhendée autrement qu'en analysant ces deux réalités. Bien que la résurrection reste un événement qui se conçoit sur le mode de la promesse, elle renvoie en même temps à la vie terrestre et à l'action de Jésus, à sa prédication et à sa croix. Cette affirmation est maintenue dans la jonction de la croix et de la résurrection à travers l'expression : « la résurrection du Crucifié ».

Outre la compréhension dialectique, nous découvrons aussi que l'interprétation que fait Moltmann de la croix et de la résurrection est pensée sous le double horizon théologique de culpabilité et du péché, d'une part, et de la souffrance, d'autre part. Sa réflexion sotériologique englobe à la fois la question de la culpabilité humaine et de sa libération (la question de la justification) et celle de la souffrance humaine et de sa libération (la question de la théodicée). Ces deux questions constituent dans sa pensée les deux axes de la problématique de la justice de Dieu. Nous garderons présents à l'esprit ces deux traits

---

[619] J. Voir MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 183.

[620] Pensées en rapport avec Dieu, la croix induit l'absence, l'abandon de Dieu, tandis que la résurrection signifie sa présence, sa proximité. « Croix et résurrection se situent dans un rapport dialectique, représentant deux réalités totalement opposées, exprimant la contradiction existant entre ce qu'est la réalité maintenant et ce que Dieu promet de faire d'elle. La croix, c'est le péché, la souffrance, le déchirement et la mort, tandis que la résurrection, c'est la justice, la gloire, la paix et la vie » ; H. GOUDINEAU, *Penser Dieu après Auschwitz : la théodicée du Dieu souffrant de Jürgen Moltmann*, dans *Hokhma*, 81(2002), p. 57.

[621] Voir H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, (coll. Initiation aux théologiens), p. 104-105. Exprimées en rapport avec Dieu, la Croix de Jésus traduit l'absence, l'abandon de Dieu, tandis que sa Résurrection signifie tout le contraire : sa présence et sa proximité ; voir J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, p. 212-213.

fondamentaux que nous venons de signaler pour sa compréhension de la croix et de la résurrection du Christ.

Comment comprendre ce qui se passe à la croix de Jésus et quel sens donner à sa résurrection ? Quel Dieu se révèle au cœur de la passion et de la mort de son Fils et dans l'avenir ouvert par sa résurrection ? Voilà ce que nous allons, en suivant de près Moltmann, tenter de comprendre dans ce chapitre en regardant, à travers ce que dit l'Écriture, d'une part ce qui se passe à la croix de Jésus et d'autre part, ce qu'il en est de sa résurrection.

7.1. La croix de Jésus comme lieu de révélation

Nous voyons dans cette section quel sens ont les souffrances du Christ et comment comprendre la mort du Christ, c'est-à-dire voir quelle théologie convient pour parler de la mort du Christ.

7.1.1. La signification des souffrances du Christ

Que signifie la croix du Christ ? Comment Moltmann entend-il exprimer la substance de la théologie de la croix qu'il a choisi de développer ? Pour lui il n'y a pas mieux pour le dire que l'expression « souffrances du Christ » dans sa double signification de passion-désir et de souffrance. L'histoire de Jésus est celle de la « passion du Christ passionné ». Ce qui veut dire que « l'histoire du Christ est l'histoire d'une grande passion, d'un don passionné de soi à Dieu et à son royaume, et elle est devenue en même temps et par là même l'histoire d'une souffrance inouïe, d'une agonie mortelle »[622]. Restant ainsi liées, l'histoire de sa vie et l'histoire de sa souffrance montrent la face active et la face passive des souffrances du Christ. Ceci veut dire que la passion du Christ est à la fois quelque chose qu'il subit de la part des autres et un don de lui-même, une offrande. Notre auteur qui suit de près les récits bibliques est conduit à comprendre que l'expression « souffrances du Christ », étant donné son inscription sur l'horizon apocalyptique du temps limité assigné à tous, a une portée universelle, représentative et ne concerne pas Jésus seul.

---

[622] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 217. Une idée semblable se trouve chez E. Pousset pour qui : « l'amour entraine la mort,… du fait que l'amour entraine le don de soi à l'aimé et donc un renoncement à soi corrélatif… C'est la mort qui accomplit, en Jésus le plus grand don de soi-même, c'est-à-dire lui fait rejoindre le rien essentiel qu'il est et avec lequel il a besoin de coïncider pour donner au Bien-aimé tout ce qu'il peut lui donner : la liberté de le combler » ; E. POUSSET, *Le mystère de Dieu et de l'homme. Écrits de théologie fondamentale. Introduction par Christoph Theobald*, Paris, éd. Facultés Jésuites de Paris, 2007, p. 262.

En effet, Moltmann insiste sur le fait que dans le Nouveau Testament, les termes « souffrance », « tribulation », « outrage », et « ignominie » du Christ désignent : « 1) les souffrances personnelles de Jésus depuis Gethsémani jusqu'au Golgotha ; 2) les souffrances de l'apôtre qui annonce l'Évangile du Christ et qui pour cette raison est persécuté et doit souffrir ; 3) les souffrances d'Israël, des prophètes et de Jean le Baptiste ; 4) les souffrances de la création entière qui gémit dans ce temps »[623]. Telles sont les quatre données essentielles caractéristiques des souffrances du Christ d'après notre auteur. Par « souffrances du Christ », Moltmann, n'entend pas seulement celles du Christ, mais également les souffrances endurées par les apôtres et les martyrs à cause du Christ. Les souffrances que les apôtres endurent sont également les souffrances du Christ, en eux et avec eux le Christ souffre des douleurs de l'enfantement de la création nouvelle.

Mais cette communion aux souffrances du Christ ne se limite pas seulement à la communauté du Christ et de ses martyrs, elles vont au-delà et sont souffrances des derniers temps qui concernent toute la création ; par elles, lorsqu'elles sont référées à l'horizon apocalyptique, c'est l'agonie apocalyptique et la mort universelle qui ont déjà commencé. Notre auteur s'appuie sur divers textes du Nouveau Testament pour parler de la dimension universelle et apocalyptique des souffrances du Christ (1 P 4,7 ; 1 Co 7,31 ; Rm 13,12 ; Ph 3,10 ; Col 1, 24 ; 2 Co 4,10 ; 2 Co 5,17 ; etc.). Ainsi, pour souligner le caractère représentatif des souffrances et de la mort du Christ, Moltmann dit : « ce n'est pas comme une personne particulière de Galilée seulement, ni comme Messie d'Israël et comme Fils de l'homme des nations seulement, qu'il a enduré les souffrances de la fin des temps et qu'il est mort pour la création nouvelle de toutes choses, mais aussi comme tête et comme Sagesse de la création tout entière… Dans les souffrances du Christ sont anticipées et endurées de façon représentative les souffrances de la fin des temps du monde tout entier »[624].

Moltmann reconnaît aux souffrances du Christ une dimension apocalyptique. Étant donné que le royaume de Dieu dont Jésus proclame et vit la proximité n'a pas seulement une face éthique, mais aussi une face apocalyptique, ses souffrances concernent la fin du temps de ce monde et le commencement de la création nouvelle, elles traduisent les douleurs de l'enfantement du monde nouveau. Ceci veut dire que ces souffrances ne sont en rien les souffrances personnelles que le Christ souffre pour lui-même, mais celles apocalyptiques qu'il endure pour le monde. Loin d'être des souffrances destructrices et stériles, il s'agit des souffrances dont la fécondité fait espérer quelque chose de bon (Jn 16,21-23).

---

[623] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 218.
[624] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 222-223.

C'est pourquoi Jésus répond à la question concernant le Messie, comme nous pouvons le voir en Marc 8,27-35, par l'annonce de ses souffrances et par l'appel à le suivre dans la souffrance en vue de la création nouvelle. L'appel à suivre Jésus pour faire advenir la création nouvelle ne va pas sans conséquences pour ceux qui choisissent de s'engager. Ceux-ci, comme Jésus lui-même, seront persécutés et connaitront la souffrance. Les souffrances qu'ils endurent sont aussi celles des derniers temps auxquelles ils participent. Le martyrologe aujourd'hui est le signe clair de cette communauté des souffrances du Christ[625]. En effet, non seulement le martyr est uni au Christ d'une manière particulière dans sa face christologique, mais anticipe dans son corps les souffrances de la fin des temps dans sa face apocalyptique. Ces souffrances viennent, d'après Moltmann, sur la création entière et font que le martyr atteste en mourant la création nouvelle, celle de la vérité, de la justice et de la vie nouvelle.

Notre auteur comprend les souffrances du Christ comme s'inscrivant dans une tradition qui l'unit à l'histoire de l'Israël souffrant et à ses prophètes persécutés dont elles font partie. À cause de leur message, ceux qui ont précédé Jésus tout comme ceux qui l'ont suivi, leurs souffrances à tous portent la marque des derniers temps, sont des souffrances apocalyptiques. Moltmann pense que Jésus, le Messie du monde nouveau, en maintenant le lien qui l'unit lui et ceux qui l'ont suivi à l'Israël souffrant, veut éclairer le lien qui existe entre messianisme et apocalyptique. Que la mort du Christ au Golgotha soit présentée par les Synoptiques dans un contexte d'événements de la fin (voir Mt 27,45-56 et parallèles), ceci permet d'interpréter en termes apocalyptiques, à la lumière du message messianique de Jésus relatif au royaume, les souffrances et la mort que Jésus a subies comme un résumé et comme une anticipation des souffrances de la fin des temps en vue de la naissance du monde nouveau.

Les souffrances du Christ, estime Moltmann, sont à comprendre à la lumière de son message messianique relatif au royaume de Dieu et de l'événement eschatologique de Pâques. Si le message messianique du Christ aide à voir ce qui est arrivé à Jésus en l'inscrivant dans la ligne de l'histoire d'Israël souffrant et des prophètes de Dieu, l'événement eschatologique de Pâques donne à la souffrance du Christ une dimension apocalyptique. En souffrant, le Christ anticipe et endure de façon représentative les souffrances de la fin des temps du monde entier. La lumière apocalyptique que la résurrection projette sur la souffrance du Christ, Moltmann la comprend comme suit : « si ce Jésus de Galilée crucifié est ressuscité d'entre les morts en

[625] Moltmann donne à ce propos le témoignage de trois personnes (Paul Schneider, Dietrich Bonhoeffer et monseigneur Arnulfo Romero) dans des situations différentes pour exprimer ce que veut dire le martyre aujourd'hui ; voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 279-285.

précédant tous les autres, alors il vit maintenant déjà dans le monde nouveau de la vie éternelle. Pour ce 'premier-né de ceux qui se sont endormis', Dieu a fait déjà ce qu'à la fin des temps il fera pour tous les hommes. En Jésus il a déjà brisé le pouvoir de la mort. Si sa résurrection est interprétée comme l'anticipation de la résurrection universelle des morts, comment sa mort est-elle comprise ? Sa mort est alors l'anticipation de la mort universelle et absolue, et non pas seulement sa fin personnelle »[626].

Ceci veut dire que la mort de Jésus, entendue comme anticipation de la mort universelle, anticipe aussi la fin de ce monde et le commencement du monde nouveau, ainsi que le jugement de Dieu d'où découle le royaume de la justice. Dans l'événement pascal de mort et de résurrection est advenu au Christ ce qui adviendra à tous. D'après Moltmann, l'horizon apocalyptique des souffrances du Christ ne concerne pas seulement l'homme, mais s'étend aux souffrances de ce temps de la fin nucléaire et de la fin écologique, et les ouvre à l'espérance messianique en Jésus (Ap 22,20). S'il en est ainsi des souffrances du Christ, comment comprendre aussi sa mort sur la croix ? Cette question fera l'objet de la section suivante dans laquelle Moltmann nous aide à y répondre en suivant deux points de vue différents.

7.1.2. Théologie de la mort du Christ

Moltmann indique qu'il existe deux façons d'aborder la mort de Jésus. D'un point de vue historique, la question consiste à savoir comment Jésus a compris sa propre mort et d'un point de vue théologique il s'agira de savoir ce que la mort de Jésus signifie. La face historique de la question conduit à regarder l'itinéraire prépascal de Jésus vers la mort tandis que sa face théologique ne sera analysée qu'en fonction de Pâques, car c'est avec elle seulement que la mort de Jésus a une signification de salut pour nous. Schürmann dit aussi cela quand il affirme que « la valeur salutaire de la mort de Jésus ne serait ainsi apparue qu'après Pâques, dans la parole de révélation prononcée par Dieu dans l'acte de la Résurrection ; ni la parole de Jésus, ni son attitude d'offrande, en ce qu'elles ont de plus personnel, n'auraient révélé explicitement, avant Pâques, cette valeur salutaire de sa mort »[627]. Distinguer les deux niveaux de compréhension est nécessaire pour bien appréhender la théologie de la mort du Christ, dit notre auteur.

---

[626] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 222.
[627] H. SCHUERMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ? Exégèse et théologie*, trad. par A. CHAZELLE, (coll. Lectio Divina, 93), Paris, éd. du Cerf, 1977, p. 79.

Le Nouveau Testament livre des présentations différentes au sujet de la mort de Jésus et n'impose pas une seule intelligence de celle-ci. Il laisse une bonne part de liberté à la pensée. D'aucuns diront que la mort du Christ nous apparaît pleinement humaine et ne diffère pas de celle de tout homme qui soulève contre lui une opposition implacable. D'autres diront que cette mort opère une transformation de l'image courante du Messie dans la mesure où la mort du Christ est conséquence de son refus de correspondre à l'attente populaire. D'autres encore estiment que le Christ est mort pour nos péchés, que sa mort signe le pardon de Dieu pour l'humanité, etc. Comment expliquer la mort sur la croix de Jésus de Nazareth ? Les récits nous disent-ils comment Jésus a envisagé sa propre mort ?

7.1.2.1. La face historique de la mort du Christ

Comment Jésus a-t-il vécu l'approche de sa mort ? Quel sens lui a-t-il donné ? Même s'il est difficile de remonter à l'histoire de Jésus et impossible de rejoindre sa propre conscience, Moltmann s'aventure sur cette voie à partir des textes du Nouveau Testament. Sa démarche consiste à vérifier la tradition pascale sur l'attitude de Jésus devant sa mort et de dégager les fondements scripturaires de cette attitude de Jésus. À la différence de Bultmann qui affirmait qu'il était impossible de savoir quoi que ce soit sur le sens que Jésus avait trouvé à sa mort, notre auteur semble beaucoup plus nuancé. Il pense que, même si aujourd'hui encore on en reste à des conjectures, comme pour toutes les recherches historiques, il y a lieu d'aboutir à une image d'ensemble à partir de laquelle une réponse peut être tentée aux questions concernant le sens que Jésus a donné à sa mort. Qu'est-ce qui a pu provoquer et justifier le procès de Jésus ? Sous quel titre a-t-il été condamné ? Sa prétention messianique a-t-elle été déterminante ?

Moltmann est conscient que Jésus a vu venir sa mort. Très vite sa prédication a suscité des contradictions, de la résistance, de la réfutation et des critiques. Jésus connaît un temps de prédication paisible en Galilée où les foules le suivent nombreuses. Puis on le voit s'éloigner vers le nord, franchir les limites de la Palestine et aller jusqu'à Tyr et Sidon (Mt 15,21), comme s'il avait besoin de prendre de la distance. Dans les Évangiles, la scène de Césarée de Philippe (Mt 16,13) marque un tournant qui inaugure la dernière montée de Jésus vers Jérusalem. Après la confession de foi de Césarée, les évangélistes mettent trois fois dans la bouche de Jésus l'annonce de sa Passion (Mt 16,21 ; 17,22 ; 20,17-19). Même si, dans ces textes rédigés après l'événement pascal, ces annonces se terminent par la mention de la Résurrection, leur répétition attire notre attention sur l'insistance avec laquelle ces paroles ont

été vraiment exprimées par Jésus. Dans d'autres textes Jésus parle aussi de la coupe qu'il doit boire (Mt 20,22) et du baptême dont il doit être baptisé (Mc 10,38). Il invite à ne pas craindre ceux qui tuent le corps (Lc 12,4).

Jésus a conscience que son destin sera celui des prophètes de l'Ancien Testament. Il a aussi la certitude que tous les éléments du drame sont en train de se mettre en place parce que sa prédication provoque une certaine gêne. Ce moment va être pour lui celui de la vérité, celui où le lien entre sa parole sur le royaume messianique et sa conduite va être passé au crible de la contradiction qui le touche dans son existence et dans sa chair. Notre auteur montre que le décalage entre la prédication eschatologique et la prétention messianique de Jésus, leur démenti manifeste par le pouvoir politique ainsi que le fait de l'impuissance de Jésus et des souffrances qui en résultent jusqu'à la mort sur la croix des Romains n'ont pas aidé à le comprendre. Moltmann s'efforce, néanmoins, au regard de la vie humaine, messianique et juive de Jésus, de comprendre ce que le Nouveau Testament dit au sujet de la mort de Jésus. Jésus est-il mort comme messie, enfant de Dieu, juif, esclave ou comme tout vivant ? Telle est la question. La perception des causes de la passion du Christ n'était pas identique selon qu'il s'agissait des Romains ou des Juifs, ce qui explique cette diversité de présentations.

7.1.2.1.1. La mort du Messie

La réflexion de Moltmann prend pour points de départ la vie réelle de Jésus et les conflits qu'elle a suscités. Si nous retenons la thèse selon laquelle la mort du Christ a été préméditée, elle est une condamnation provoquée par une longue opposition avec les pouvoirs religieux et civils, les intérêts messianiques du peuple. Moltmann souligne le fait que Jésus s'est considéré comme Messie, mais un Messie d'un genre particulier et paradoxal. Comment lui qui s'est effectivement considéré comme le Messie d'Israël n'a visiblement pas répondu aux attentes du peuple ? En effet, Jésus « n'a pas sauvé son peuple par les signes et par les miracles puissants de libération, mais – s'il la fait – par sa souffrance et par son espérance. Il n'a pas libéré et rassemblé son peuple en chassant les Romains, mais d'une manière qui jusque-là était inconnue et qui n'avait pas été prédite »[628]. Le Messie d'Israël promis devait être l'agent de la réconciliation annoncé par la Bible, l'instaurateur du Royaume de Dieu.

[628] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 234. Voir aussi C. DUQUOC, *Théologie brève de la mort du Christ*, dans *Lumière et Vie*, 101 (1971), p. 118-119. Duquoc se situe sur le même niveau que Moltmann lorsqu'il écrit : « contrairement à ce qu'on pouvait en attendre en fonction de l'image courante, Jésus ne s'accorde à aucune des prérogatives de cette image. Sa vie 'messianique' est la forme inverse des comportements espérés par l'attente populaire. Jésus s'est donc trouvé écartelé entre la représentation qu'il se faisait du 'messianisme' et l'attente populaire. Celle-ci n'était pas purement gratuite. Elle s'enracinait dans l'espérance biblique », p. 118.

Moltmann ne trouve rien de clairement exprimé dans le récit qui retrace l'histoire de la passion de Jésus sur les motivations qui l'ont conduit à s'engager sur le chemin des souffrances en affirmant sa messianité. Comment comprendre le fait que la vie messianique de Jésus ne traduit pas les comportements espérés par l'attente populaire qui s'enracinait pourtant dans l'espérance biblique ? En effet entre la promesse et l'attente un malentendu s'était instauré dans la mesure où l'attente populaire espérait un Messie Sauveur capable d'instaurer un royaume puissant.

Seuls le message relatif au règne de Dieu avec lequel Jésus est monté à Jérusalem, la prophétie concernant le Temple qui n'a été proférée qu'à ce moment-là et la purification messianique des parvis du Temple et la confession de sa messianité devant le grand prêtre de son peuple et devant le préfet de la puissance romaine, sont les trois points pour lesquels, estime-il, il convient de « maintenir la contradiction entre la prédication eschatologique et la prétention messianique de Jésus d'une part, et leur démenti manifeste par le pouvoir politique ainsi que le fait de son impuissance et des souffrances qui en résultent jusqu'à la mort sur la croix des Romains d'autre part »[629]. Il est nécessaire toutefois de relever, dit notre auteur, que malgré le fossé qui s'est creusé entre l'attente et la réalité, et qui explique au moins en partie la déception et la versatilité du peuple, Jésus a maintenu la certitude qu'il était le Messie. Il explique cela par le fait que Jésus est Messie d'une manière qui lui est propre, c'est-à-dire en vertu de l'expérience particulière qu'il affirme avoir de Dieu.

Les Évangiles qui, d'après Moltmann, présentent ce problème tant au commencement de l'action de Jésus dans l'histoire de la tentation qu'à la fin de son action dans l'histoire de Gethsémani disent du Christ qu'il est le Messie selon la promesse de Nathan (2 S 7)[630]. Il est vrai que le sens du comportement et des paroles de Jésus, ainsi que le refus qu'on lui oppose deviennent intelligibles s'ils sont référés à l'épisode des tentations au désert et à ce qui advient à Jésus à Gethsémani. La contradiction entre la confession de sa messianité par Jésus et sa mort sur la croix s'est poursuivie et n'a pu s'expliquer, selon Moltmann qui fonde son affirmation sur la réponse chrétienne primitive, que dans la solution transcendante à savoir : la résurrection du Christ d'entre les morts par Dieu et sa présence dans l'Esprit. Voilà où les Évangiles situent la réponse à cette contradiction dans laquelle toute la vie de Jésus a baigné.

Jésus est resté un Messie paradoxal dans le sens où il a contredit les apparences, sa messianité était contraire au jugement de l'histoire et où il a opéré une transformation de

---

[629] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 235.

[630] En Luc 1,26-38 l'évangéliste dit de Jésus qu'il sera grand, il annonce qu'il s'agit du Fils de Dieu et qu'il est le descendant de David dont le règne durera éternellement. Jésus est présenté comme celui en qui l'antique promesse de Nathan trouvait enfin son roi s'accomplir et se réaliser.

l'image courante du Messie en refusant de correspondre à l'attente populaire. Beaucoup d'autres théologiens qui, comme Moltmann se sont penchés sur la question, ont abouti à la même conclusion. Ils disent que Jésus a déçu et inquiété le peuple et les chefs qui auraient pu se glorifier en lui. C'eût été leur Messie. Jésus n'est pas leur Messie, celui qu'ils attendaient : il est libre ; libre d'abord à l'égard des chefs religieux et de leurs traditions. Il est libre aussi à l'égard du peuple : il n'entre pas dans la voie du prodige, du miracle ou de la violence. Jésus « est leur Messie autrement qu'ils ne l'attendaient. Ils comprennent peu à peu qu'il est impossible de voir en lui leur chef politique ou religieux, puisque dans l'un et l'autre cas, cela signifie rupture d'avec les désirs immédiats ou les traditions ancestrales. Rien ne définit son chemin. Il n'a pas de place dans la société, il faut l'évincer »[631]. Celui qui prétend être le Messie d'Israël est condamné, sa condamnation est éviction ; Jésus est cloué sur une croix au milieu des malfaiteurs. Comment expliquer pareil échec pour celui qui ne s'est pas seulement compris comme le Messie d'Israël, mais aussi comme le Fils de Dieu ?

7.1.2.1.2. L'insoutenable silence de Dieu

Le cri de Jésus « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » résonne comme l'incompréhension profonde de Jésus face à ce qu'il a ressenti comme l'insoutenable silence de Dieu[632]. Jésus ne s'est-il pas aussi compris comme « l'enfant » du Père divin ? Moltmann relève encore une contradiction entre l'expérience de soi de Jésus, lui qui dans sa prière s'est compris lui-même comme « l'enfant » en appelant Dieu Abba, et l'expérience qui fut celle de sa mort. Il accorde à cette contradiction un poids tel qu'il en arrive à conclure qu'elle ne peut être comprise que comme l'abandon par Dieu du Fils de Dieu. Notre auteur est convaincu qu'au regard de ce qui se passe au Golgotha, c'est la communion même de Jésus avec Dieu, souvent revendiquée par Jésus, qui semble se briser. Le silence de Dieu commence, il n'exauce pas la prière de son Fils qui demande que le calice de la souffrance s'écarte de lui. Dieu, loin de sauver le Fils qui lui crie sa souffrance, l'abandonne et le laisse mourir sans répondre à la question du « pourquoi ? » avec laquelle Jésus est mort.

Évincé par la société des hommes, sans obtenir la protection cherchée auprès de ses amis, Jésus meurt avec une question non résolue adressée à son Dieu. Ce cri d'abandon, Moltmann le comprend comme une « blessure ouverte » de toute théologie chrétienne par

[631] C. DUQUOC, *Théologie brève de la mort du Christ*, dans *Lumière et Vie*, 101 (1971), p. 116.
[632] Voir J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 170-180 ; J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu*, p. 101-107 ; voir également L. CAZA, *Le relief que Marc a donné au cri de la croix*, dans *Science et esprit*, XXXIX, 12 (1987), p. 171-191.

celui qui, jusqu'à la fin, se savait Fils de Dieu. Il faut donc prendre cette question au sérieux car ce qui se passe ici exprime le caractère unique de ce qui s'est joué entre Jésus et son Dieu. Que Jésus meurt de la mort du Fils de Dieu abandonné par Dieu, la contradiction entre la condition de Fils de Dieu de Jésus et son abandon par Dieu, estime Moltmann, « ne peut pas être résolue, ni en rabaissant la condition de Fils de Dieu de Jésus, ni en ne prenant pas au sérieux son abandon… L'abandon de Dieu a été la dernière expérience de Dieu faite par Jésus crucifié au Golgotha, parce que jusqu'à la fin il se savait Fils de Dieu. Le 'silence' de Dieu, son visage 'caché', les 'ténèbres divines', la 'nuit obscure de l'âme', la 'mort de Dieu', l''enfer' sont les métaphores de cette réalité inconcevable que la tradition des expériences chrétiennes de Dieu nous font connaître »[633]. Comment expliquer ce silence de Dieu et ce qui parait être l'abandon du Fils par Dieu son Père ?

Poursuivant son investigation Moltmann voit qu'un lien existe entre les souffrances du Christ et celles d'Israël. Le fait qu'au Golgotha la croix de Jésus soit dressée entre les croix de deux larrons aide à faire ressortir ce lien, de même que l'évocation du Psaume 22 et la présentation, par les Évangiles, du Christ souffrant la passion sous les traits du Serviteur souffrant dont parle le prophète Isaïe au chapitre 53. À travers cette image du Serviteur souffrant s'unissent les souffrances d'Israël et de Jésus. L'épître aux Hébreux (chapitres 11 et 12) présente la chaîne des témoins de la foi qu'elle fait remonter d'Abel jusqu'à Jésus. Ce dernier, dans sa mort, est entré dans le destin du peuple de Dieu, fait communauté avec son peuple, il est mort en tant que Juif et dans ses souffrances il a éprouvé dans sa chair les souffrances que d'autres juifs ont subies avant comme après lui.

Si Moltmann n'abandonne pas le lien qui unit l'histoire de Jésus à celle du salut de l'Ancien Testament, il pense que par cette voie il peut arriver à démontrer, en suivant le récit biblique du choix d'Israël par Dieu, de son inhabitation au milieu de son peuple dans sa *Schekinah*[634], aussi que les souffrances du Christ sont celles même de Dieu. Ce rapprochement aide à comprendre que, puisque Dieu lui-même vit dans Israël, les souffrances de son peuple sont ses propres souffrances. Cette vision des choses conduit Moltmann à expliquer déjà non pas l'abandon de Jésus par Dieu, mais bien leur proximité. Étant donné que Dieu lui-même souffre avec Israël, les souffrances du Christ ne sont pas « des souffrances dues à l'éloignement de Dieu, mais des souffrances subies dans la proximité de Dieu. Dans l'enfant messianique Dieu lui-même endure les souffrances de l'abandon de Dieu… Si la mort

[633] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 238.
[634] D'après Moltmann, ce qui est vrai par ailleurs, les anciens voyaient dans la Schekinah non pas un attribut divin, mais Dieu lui-même en personne présent en Israël, souffrant avec Israël des persécutions, allant avec son peuple prisonnier en exil, éprouvant avec les martyrs les affres de la mort.

de Jésus a été la mort d'un juif, les souffrances du Christ sont ouvertes à la solidarité avec les souffrances d'Israël, avec le judaïsme d'alors et celui d'aujourd'hui »[635]. Jésus, par ses souffrances, prend part aux souffrances de Dieu lui-même.

Ce qui vient d'être dit, nous fait penser, à la suite de Moltmann, que Jésus vit sa passion par solidarité et par représentation. En effet, pour notre auteur, Jésus n'est pas mort uniquement comme Messie ou Fils de Dieu ou encore juif, mais aussi par solidarité et comme représentant des pauvres, des esclaves (Ph 2 ; Lc 16). Moltmann partage ce point de vue avec d'autres théologiens qui ont cherché à trouver du sens à la souffrance et à la mort en ce monde en regardant celles de Jésus. Duquoc dit, par exemple, que « Jésus est un prophète dont le langage libre inquiète… Le chemin historique du Christ n'est pas différent de celui d'autres hommes justes qui ont voulu changer les rapports entre les hommes autrement que par la force… À ce niveau, la mort de Jésus est pleinement humaine, elle ne diffère pas de la mort de tout homme juste. C'est pourquoi chacun peut se retrouver en cette mort »[636].

Les souffrances du Christ sont représentatives de celles de tous ceux qui, dans ce monde n'ont pas de pouvoir ni de droit ni de demeure et leurs souffrances sont aussi celles du Christ. Dans ce sens la mort de Jésus ne serait pas que représentative comme mort pour les autres, ni ne revêtirait pas seulement la dimension personnelle comme mort naturelle, Jésus est mort, pense Moltmann « dans la solidarité avec l'ensemble des créatures, humaines, terrestres, qui gémissent parce qu'elles sont soumises à la caducité : il est mort de la mort de tout ce qui est vivant…, dans la solidarité avec toute la création qui gémit. C'est pourquoi les 'souffrances du Christ' sont aussi les 'souffrances du temps présent' (Rm 8,18), qui s'emparent de tout ce qui est vivant »[637]. Que Jésus soit ainsi mort, estime-t-il, sa mort est à voir comme un destin auquel est soumis tout ce qui est vivant et qui suscite le désir d'une rédemption cosmique et non une mort considérée comme la suite du péché, ni comme naturelle.

En considérant la face historique des souffrances de Jésus à la lumière de sa vie humaine, juive et messianique, l'enjeu pour Moltmann n'est pas dans le fait que l'Écriture nous fournit des éléments qui pourraient attester que Jésus a vécu sa mort comme Messie, Fils de Dieu, juif, esclave ou comme tout vivant. Ce que vise notre auteur, c'est de dégager la contradiction entre la prétention de Jésus, désigné comme Messie et Fils de Dieu et son expérience de Dieu, de ce Dieu qui, loin de le sauver, se tait en l'abandonnant sur la croix.

---

[635] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 239.
[636] C. DUQUOC, *Théologie brève de la mort du Christ*, p. 118. Voir aussi G. GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres*, trad. F. GUILBAL, Paris, éd. du Cerf, 1986, p. 48 s., Préface de C. Geffré.
[637] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 242.

C'est avec cette contradiction qu'un lien peut être établi entre la face historique et la face théologique de ce qui atteint Jésus à la croix.

Dans la section qui suit, Moltmann invite à changer de point de départ pour lire la vie de Jésus, ainsi que sa mort, à partir de sa résurrection, c'est-à-dire à partir de cet agir eschatologique de Dieu, anticipation de la gloire du Christ. En effet, estime notre auteur, la contradiction avec laquelle Jésus est mort n'est pas qu'historique, elle est aussi théologique et demande de regarder ce qui se passe entre Jésus et Dieu son Père. Que dit l'Écriture de ce lien et comment comprendre que celui qui (s') est désigné Messie et Fils de Dieu soit mort dans un abandon total ? La résurrection dénoue-t-elle la contradiction avec laquelle et de laquelle Jésus est mort ?

7.1.2.2. La face théologique de la passion et de la mort de Jésus de Nazareth

Il ne s'agit plus de chercher à comprendre les paroles et les actions de Jésus à partir du contexte dans lequel s'est joué son destin en vérifiant la tradition prépascale sur l'attitude de Jésus devant sa mort comme précédemment, mais de changer de perspective et de considérer la vie et la mort de Jésus à partir de la résurrection, à la lumière anticipée de sa signification. Moltmann est conforté, dans cette nouvelle démarche, par le fait que, d'après ce que disent les récits du Nouveau Testament, les apparitions du Christ ressuscité ont aidé les femmes et les disciples à comprendre qui était ce Jésus mort sur la croix au Golgotha et ce qu'il était selon la vérité de Dieu.

Moltmann veut regarder, à partir de la résurrection, comment Dieu lui-même est impliqué dans l'histoire de la passion du Christ. Dans *Trinité et royaume* de Dieu notre auteur se demandait déjà « comment la foi chrétienne peut-elle comprendre la passion du Christ comme révélation de Dieu si la divinité est impassible ? […]. Est-ce que Dieu laisse souffrir le Christ pour nous, ou est-ce qu'il souffre lui-même pour nous dans le Christ ? »[638]. Si Moltmann a posé cette question, c'est parce que des théologiens ont pris l'habitude d'affirmer à la fois la passion du Christ, la passion du Fils de Dieu et l'impassibilité essentielle de la divinité. Est-il compréhensible de parler de « la passion d'un Dieu impassible ? ». Quelle lumière la résurrection apporte-t-elle ?

Pourquoi se tourner vers la résurrection ? Moltmann ne cherche-t-il pas à établir un lien de continuité entre la proclamation postpascale dont la résurrection du Crucifié est le

[638] J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, p. 36.

centre et la proclamation de l'Évangile par Jésus avant Pâques ? Voilà pourquoi, pensons-nous, il considère que cette place centrale qui revient à la résurrection se justifie et sert de clé de lecture dès lors que tous les titres christologiques dans lesquels est dite la foi en Jésus ont leur origine et leur fondement théologique dans l'événement pascal (Rm 1,4 ; Lc 24,21.26 ; Rm 10,9 ; Rm 15,9). Plus encore, la résurrection est un événement eschatologique qui indique que « le ressuscité ne peut pas avoir été cela à partir du moment de sa résurrection seulement, mais il doit l'avoir été déjà dans sa souffrance et sa mort sur la croix, dans sa prédication et son action, dans toute sa vie depuis le commencement »[639]. La résurrection est un agir eschatologique de Dieu à l'égard de Jésus mort qui instaure quelque chose de nouveau et révèle le Jésus terrestre dans sa vérité.

Cet agir eschatologique qu'est la résurrection joue un double rôle par rapport à la prétention messianique de Jésus et à sa condition de Fils de Dieu qu'il confirme et accomplit. Confirmation et accomplissement sont, pour notre auteur, deux dimensions de cet agir eschatologique qu'il convient de tenir ensemble pour que la résurrection révèle tout son sens, à la différence de ce qu'ont pensé Bultmann et Pannenberg[640]. La résurrection n'est pas qu'une théologie de la croix, une catégorie théologique permettant d'interpréter la mort de Jésus, ni un simple accomplissement pour que le Christ pascal refoule et prenne le relais de celui qui a été crucifié. Moltmann veut voir dans le Jésus terrestre, comme il l'a déjà indiqué, le Messie en chemin » et le Fils de Dieu dont la vie est ouverte à l'avenir, c'est-à-dire engagée dans un processus de connaissance.

7.1.2.2.1. Dieu au cœur de la passion et de la mort du Fils

Où est Dieu pendant que souffre et meurt son Fils ? Comment comprendre la question du Christ mourant au sujet de son abandon par son Dieu ? Celle-ci ne se serait-elle pas vite éteinte si Jésus était exécuté par les Romains comme faux Messie, si Jésus était mort comme un prophète ou comme l'un des justes de son peuple, s'il avait été mis à mort de cette manière comme un homme pauvre et impuissant ? L'enjeu de cette démarche est à voir ailleurs car « si ce Jésus de Nazareth, crucifié par Ponce Pilate, au nom de ce Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts doit être confessé par les hommes comme le Messie d'Israël, comme le Fils de

[639] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 243.
[640] Bultmann s'était demandé si parler de la résurrection du Christ pouvait être autre chose que d'exprimer la signification de la croix ; voir R. BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Introduction et trad. O. LAFOUCRIÈRE, (coll. Les religions, 11), Paris, éd. Aubier, 1955, 177. Pannenberg va dans l'autre sens et dit que « l'unité de Jésus avec Dieu n'est pas encore fondée par la prétention impliquée dans son comportement prépascal, mais seulement par sa résurrection d'entre les morts » ; W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 55.

l'Homme et comme le Sauveur des nations, dans ce cas la contradiction avec laquelle et de laquelle Jésus est mort se renforce pour eux et devient une contradiction théologique : 'pourquoi fallait-il que *le Christ* souffrît cela ?' (Lc 24,26). Pourquoi celui qui est le *Fils de Dieu* véritable a-t-il été 'abandonné' par Dieu ? Pourquoi le *Seigneur* ressuscité, la Sagesse de la création nouvelle de toutes choses, a-t-il dû souffrir et mourir de cette manière ? »[641].

Quelles réponses théologiques la question du Christ mourant : « mon Dieu pourquoi… ? » suscite-t-elle ? Moltmann considère ce qui se passe au Golgotha comme un procès de la théodicée. Il voit dans la contradiction que représente la croix du Christ un mystère divin dont il faut chercher ce qu'il révèle. Après avoir constaté que la foi pascale n'a pas aidé à résoudre cette contradiction, notre auteur considère que les souffrances du Christ, en raison de sa résurrection et à la lumière anticipée de la gloire de son avenir, passent dès maintenant, en attendant une réponse définitive à la parousie, pour des souffrances divines[642]. S'il lui paraît essentiel pour la théologie chrétienne de découvrir Dieu lui-même dans la passion du Christ et la passion du Christ en Dieu, une question demeure cependant : comment comprendre la présence de Dieu au cœur de celui qui souffre et meurt abandonné ? Plutôt que de parler de l'apathie de Dieu, il convient d'interpréter la passion du Christ comme la souffrance du Dieu passionné, d'identifier Dieu avec la passion du Christ.

7.1.2.2.1.1. Les concepts de livraison et de compassion

Moltmann choisit de travailler sur deux termes : la livraison et la compassion pour comprendre les souffrances du Christ comme souffrances divines. Ce qu'il cherche c'est d'articuler ensemble, les idées proprement chrétiennes, la théologie de la croix et la doctrine trinitaire. Moltmann, comme d'autres théologiens, se tourne vers la théologie de la livraison contenue dans le Nouveau Testament pour travailler cette articulation[643]. D'après les Évangiles, et même la lettre aux Romains (Rm 1,18 s.), qui considèrent la mort de Jésus à la lumière de sa vie et de son message, le terme grec *paradidonai* a un sens négatif et signifie « livrer, trahir, traduire, rejeter ». Dans ce sens l'abandon de Jésus par Dieu sur la croix renvoie seulement à son rejet par Dieu. Pour que ce qui a lieu au Golgotha atteigne les

[641] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 244.
[642] Des propos semblables sont tenus par d'autres théologiens : « … ce monde qui passe, dans lequel nous ne faisons que passer, est aussi celui où Dieu vient. La foi en Jésus Christ ne dit pas autre chose : en venant vers Lui-même en son Fils, Dieu a traversé historiquement la mort et mené une fois pour toutes ce qui passe à la vie qui ne passe pas » ; M. MERTZWEILLER, *Connaître Dieu en Jésus Christ. Ce qui blesse les autres approches du divin*, dans *Lumière et vie*, 265 (2005), p. 81.
[643] Voir E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, 2 vol. ; W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens* ; L. BOFF, *Trinité et société*, trad. Fr. MALLEY, Paris, éd. du Cerf, 1990, Présentation par C. Duquoc ; J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 34 s.

profondeurs mêmes de la divinité comme veut l'entendre Moltmann, il faut se tourner vers saint Paul et considérer l'abandon de Jésus par Dieu à la lumière de sa résurrection.

Comment comprendre que ce qui se passe à la croix de Jésus arrive à Dieu lui-même, étant donné que le Nouveau Testament ne dit pas du Père qu'il se donne lui-même ou qu'il se livre ? Pour Paul, la réponse au « pourquoi ? » avec lequel Jésus est mort ne se situe pas ailleurs que dans l'abandon même de la croix (Rm 8,32). Car non seulement le Père a abandonné et livré à la mort son 'propre Fils', mais 'il l'a fait péché pour nous' (2 Co 5,21). Dans ce mouvement de livraison le Fils est devenu lui-même malédiction et le Père qui a « livré » le Fils devient par lui le Père et Dieu de tous. Il s'agit de comprendre, dit Moltmann, que « dans la livraison du Fils, le Père aussi se livre, mais non de la même manière. Le Fils endure la mort dans cet abandon. Le Père endure la mort du Fils... C'est pourquoi à la mort du Fils correspond la douleur du Père »[644].

Pour notre auteur, dans ce qui se passe à la croix, ni le Fils ni le Père ne peuvent se perdre de vue, car c'est la consistance de Dieu même, la vie intime de la Trinité qui s'y joue de façon concrète, Dieu est le Dieu trinitaire. Ce qui veut dire que la croix du Fils marque la vie trinitaire pour toujours en l'atteignant jusque dans ses profondeurs. Sur la croix, le Père « livre » par amour celui « qui se livre lui-même par amour ». Sur ce point Schürmann avance la même hypothèse et écrit : « en tant que mort du Fils 'livré' par le Père (Rm 8,32 ; cf. Jn 3, 16), du Fils qui se 'livra' lui-même (Gal 2,20) ; Ep 5,2.25 et passim), la mort de Jésus fut d'une manière exceptionnelle une mort salutaire et la plus personnelle qui soit »[645]. Dans l'acte de « livraison » Moltmann affirme que Jésus n'est pas vu seulement comme objet, il est aussi sujet d'une passion active. Cette livraison du Fils consiste selon l'hymne aux Philippiens dans l'aliénation de sa forme divine, dans sa forme d'esclave, dans son abaissement de soi, et dans le fait de devenir obéissant jusqu'à la mort sur une croix (Ph 2,6-8). L'épitre aux Hébreux dit aussi que le Fils « apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance » (He 5 8). Qu'est ce que cela signifie théologiquement ?

D'après Moltmann, sur la croix du Christ s'effectue un double mouvement, celui de la séparation extrême du Fils par rapport au Père et vice-versa et celui d'une profonde communion de volonté. En effet, dit notre auteur : « sur la croix le Père et le Fils sont si séparés que leurs relations directes se brisent. Jésus est mort 'sans Dieu'. Sur la croix le Père et le Fils sont en même temps si unis qu'ils représentent un mouvement unique de livraison.

---

[644] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 246. Voir aussi sur ce sujet Schürmann qui cite Kasper en note en disant : « c'est sur la croix seulement que se révèle à nous l'être de Dieu en ses racines profondes… » ; W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, cité par H. SCHUERMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ? Exégèse et théologie*, p. 172, note 36a.
[645] H. SCHUERMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ? Exégèse et théologie*, p. 18.

Au Golgotha il est tout particulièrement vrai que ‘celui qui voit le Père, voit le Fils’ »[646]. Comment comprendre cette conformité intérieure de volonté entre le Fils livré et la volonté du Père qui le livre ? Moltmann fait intervenir l’Esprit éternel dont parle l’épître aux Hébreux (He 9,14). Nous comprenons pourquoi il a dit que la croix atteint les profondeurs mêmes de la divinité et qu’elle révèle le cœur du Dieu Trinité. Il est ici question de la Trinité immanente, celle qui concerne les relations au sein de la divinité. Que vient faire le Saint-Esprit à la croix ?

Notre auteur considère la livraison du Père et du Fils comme œuvre de l’Esprit. Ceci veut dire que le Saint-Esprit, don identique du Père et du Fils, selon les termes de Schürmann, est « celui qui unit dans la séparation, qui relie ensemble l’union originelle vécue et la séparation du Père et du Fils soufferte sur la croix. Le Saint-Esprit par lequel il avait prêché avec autorité et accompli les signes et les miracles, de force d’agir qu’il était devient sa force de pâtir »[647]. Moltmann comprend que sur la croix, ce sont tous les membres de la Trinité qui sont partie prenante. L’Esprit qui, en particulier, a accompagné Jésus dès le commencement, ne peut être absent au moment de sa passion et de sa mort. Les souffrances du Christ sont, dans ce sens, aussi des souffrances de l’Esprit, ce dernier étant considéré dans sa double dimension de sujet divin de l’histoire de la vie de Jésus et sujet divin de l’histoire de la passion de Jésus.

L’abandon de Dieu sur la croix dont il s’agit, Paul l’interprète comme livraison du Fils qui est elle-même l’amour de Dieu. À ce sujet, Moltmann attire l’attention sur le sens qu’il convient d’accorder au terme livraison pour préserver l’unité entre le Père et le Fils. De façon négative, dans la livraison il ne s’agit pas, de considérer le Père comme sujet actif et le Fils comme un objet passif, d’y voir un sacrifice destiné à apaiser la colère de Dieu, de croire que c’est Dieu qui agit envers Jésus à travers Judas, Caïphe, Pilate et les bourreaux ; cela peut entrainer la division entre le Père et le Fils pendant que le Nouveau Testament les présente toujours comme étant l’un à côté de l’autre. Ainsi, estime Moltmann, dans le Fils qui est livré se révèle aussi le Père qui le livre, de même dans la souffrance du Fils se lit aussi la douleur du Père (2 Co 13,4).

Dans sa première christologie Moltmann écrivait déjà ceci : « Dans l’abandon du Fils, le Père s’abandonne aussi lui-même. Dans la livraison du Fils, c’est le Père aussi qui se livre »[648]. Il note cependant que l’abandon et la livraison se manifestent de deux manières

[646] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 247.
[647] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 248.
[648] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 251.

différentes qu'il s'agisse du Père ou du Fils. Voilà pourquoi, au sujet de la mort de Jésus, il demande qu'elle ne soit pas comprise comme « mort de Dieu », mais seulement comme « mort en Dieu ». Si ce qui se passe à la croix de Jésus est à comprendre comme ce qui arrive à Dieu même, nous nous demandons pourquoi Moltmann ne peut pas tirer toutes les conséquences de sa logique et parler de la mort de Dieu. L'idée qu'il défend est que le Père subit la mort du Fils par la douleur de son amour. Selon lui, puisque la mort du Fils est autre chose que cette douleur du Père, on ne peut pas parler, en 'un sens théopaschite', de la 'mort de Dieu'. Le Père est celui qui abandonne et livre ; le Fils est celui qui est abandonné par le Père et il est aussi celui qui se livre lui-même[649].

S'il est vrai que dans la livraison du Fils le Père ne se trouve pas face à lui en occupant la position de toute-puissance et de domination, ni comme un Dieu impassible qui cause la souffrance, mais va là où va le Fils, la question du « pourquoi ? » demeure. Moltmann cherche à savoir où est Dieu pendant que Jésus meurt sur la croix en criant son abandon. Les réponses données se situent sur divers niveaux. Moltmann n'adhère pas à celles qui affirment que Dieu cache son visage et se tait ou bien Dieu permet que Jésus meure dans l'abandon ou encore Dieu veut que Jésus meure ainsi, mais accepte celle qui proclame l'inhabitation mutuelle du Père et du Fils. Partir de l'affirmation que Dieu lui-même était en Christ (2 Co 5,19) comme le dit le Christ johannique : « je suis dans le Père et le Père est en moi » permet d'avancer. C'est en vertu de cette inhabitation mutuelle ou périchorèse du Père et du Fils que Moltmann peut dire : « les souffrances de Jésus sont des souffrances divines et l'amour de Dieu est un amour capable de souffrir et disposé à souffrir. La force de l'Esprit divin qui est en Jésus et qui était une force d'agir opérant des miracles devient une force de pâtir qui souffre des blessures »[650]. Quel sens donner alors au terme livraison ?

Pour bien comprendre ce qu'induit la livraison, Moltmann invite à se tourner vers la compassion de Dieu. Il affirme que la théologie de la livraison contenue dans le Nouveau Testament (Jn 3,16 ; Rm 8,32) ne peut être comprise que comme la théologie de la douleur de Dieu, de la compassion divine. En effet, estime notre auteur, le terme « livré » comme il apparaît chez Paul et Jean dans le Nouveau Testament ne donne pas tout son sens s'il n'est pas couplé à d'autres termes que sont amour et miséricorde. La livraison divine inclut aussi une souffrance active de la part de Jésus, ce qui lui donne un caractère représentatif. Ce qu'est réellement la livraison divine, dit Moltmann, ne se voit mieux qu'« en regardant le chemin de

[649] Voir J. MOLTMANN, *Le « Dieu crucifié » : la question moderne de Dieu et l'histoire trinitaire de Dieu*, dans *Concilium*, 76 (1972), p. 27-37. Voir aussi J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 280.
[650] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 252.

la passion de Jésus-Christ : le Messie roi d'Israël va sans résister vers la croix des Romains. Le Fils de Dieu se dépouille de sa divinité et prend le chemin d'un esclave pauvre jusqu'à la mort sur la croix »[651]. Ce chemin de dépouillement que suit Jésus est en même temps, si on regarde la solidarité qui s'y réalise avec les pauvres et les sans défense, un chemin de l'amour qui définit Dieu.

Sur ce chemin, Jésus se dépouille de la puissance et de la majesté divine en prenant une part active à la souffrance des hommes. Ce dépouillement est pour Moltmann signe de la compassion de Dieu avec toutes les personnes qui vivent dans l'ombre de la croix et sans un quelconque droit. Comment comprendre le caractère représentatif de la livraison divine ? Moltmann y voit, non pas une mesure d'urgence face à la détresse du péché dans laquelle se trouvent plongés les hommes ni un cas particulier de cette représentativité qui est à la base de toute socialité humaine.

Mais « quels qu'aient été les symboles et les métaphores mis en œuvre pour rendre plausible ce *pour nous* qui est au cœur de l'Évangile, le mystère intime de la représentativité du Christ 'pour nous' est la représentativité de Dieu et le don qu'il fait de lui-même… La Trinité tout entière est engagée dans le mouvement de livraison qui dans la passion du Christ atteint les hommes perdus, et elle s'y révèle »[652]. Dans *Trinité et royaume de Dieu*, Moltmann est catégorique. Il considère que découvrir Dieu lui-même dans la passion du Christ et la passion du Christ en Dieu est une obligation de la théologie chrétienne. Que ce soit Dieu lui-même qui se révèle dans la vie et la mort de Jésus, la question consisterait à savoir qui est ce Dieu qui, en Jésus son Fils, se fait connaître à nous dans une attitude compatissante et pro-existante ?

La théologie de la livraison divine est affaire de la Trinité et doit prendre comme point de départ l'amour, un amour capable de souffrir et de mettre en œuvre la miséricorde de Dieu. La livraison du Christ, dit Moltmann, est la livraison de Dieu lui-même qui vient rejoindre ses créatures perdues en vue de leur permettre d'entrer en communion avec lui. Elle inclut une souffrance active, acceptée par amour et est donc représentative pour les hommes. Cette souffrance de Dieu est « la souffrance de l'amour dans laquelle on se laisse librement affecter par l'autre »[653]. Il s'agit de comprendre que Dieu est porté par un amour gratuit lorsqu'il va à la rencontre de sa créature. Le Dieu qui aime sa création est un Dieu solidaire et compatissant, il ne souffre pas par nécessité mais parce qu'il aime passionnément sa créature. L'amour de

[651] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 252.
[652] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 253.
[653] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 264.

Dieu est un amour solidaire marqué par la passibilité. La livraison du Christ manifeste la douleur de Dieu, sa passibilité, sa compassion pour les hommes, il ne s'agit pas pour Dieu d'être la cause des souffrances du Christ, ni pour ce dernier d'être une victime passive des souffrances.

Tel est le sens, estime notre auteur, du « pour nous » qui se trouve au cœur de l'Évangile ; il consiste en la représentativité de Dieu et du don d'amour qu'il fait de lui-même. La livraison du Fils révèle combien l'amour de Dieu qui est constitutivement capable de souffrir met en œuvre la miséricorde même de Dieu. C'est de cet amour qu'il convient de partir pour parler de la théologie de la livraison[654]. Moltmann voit dans la livraison du Fils la souffrance de Dieu, une souffrance acceptée par amour, une souffrance solidaire, représentative et qui sauve par représentation. La souffrance du Christ et son abandon le rendent solidaire des hommes abandonnés et révèlent aux hommes que l'amour de Dieu les concerne tous.

Toute la portée de cette souffrance ne sera comprise que si elle est conçue en terme trinitaire comme souffrance du Créateur, comme souffrance du Christ et comme souffrance de l'Esprit de Dieu. Dans ce qui arrive à Jésus, c'est Dieu lui-même qui est en jeu. Sur ce sujet Schürmann pense lui aussi que « si c'est Dieu que l'on découvre dans la mort de Jésus, il doit être conçu de telle sorte que l'on puisse le penser en relation avec, d'une part, la souffrance du monde […] (qui apparaît tout spécialement dans la mort de Jésus où elle atteint son degré suprême) et, d'autre part, avec cette mort de Jésus (et avec sa résurrection) […] »[655].

Sur la croix de Jésus comme dans sa résurrection Dieu se révèle à nous, dans l'économie du salut comme un Dieu Trinité. En effet, estime Moltmann, le Créateur conserve la création et supporte ses contradictions pour la maintenir en vie ; le Christ dans sa livraison pour nous et sa communauté avec nous endure les douleurs de la rédemption ; l'Esprit de Dieu souffre dans les douleurs de l'enfantement de la création nouvelle. Voilà comment Moltmann comprend la théologie de la livraison, il s'agit d'un chemin de dépouillement et de la compassion divine. Il ne s'agit pas d'une idée nouvelle, celle-ci plonge ses racines dans le judaïsme (Ex 20,5) où l'on voit Dieu, dans son amour passionné et jaloux, conduire Israël vers la liberté et faire alliance avec lui.

---

[654] Moltmann cite Origène : « dans sa miséricorde Dieu compatit [sumpaschein] ; en effet, il n'est pas insensible… Lui [le Sauveur] est descendu sur la terre par pitié envers le genre humain. […] Quelle est cette souffrance qu'il a soufferte pour nous ? Cette souffrance est l'amour [Caritas est passio]. Et le Père lui-même, le Dieu de l'univers, 'lent à la colère et plein d'amour' (Ps 103,8), ne souffre-t-il pas aussi d'une certaine manière ? […] Même le Père n'est pas impassible [Ipse Pater non est impassibilis]. Quand on l'appelle, il a pitié et partage la souffrance. Il souffre une passion venant de l'amour » ; ORIGÈNE, *Selecta in Ezechielem* (chap. XVI, MPG 13, 812A) et *Homilia VI in Ezechielem* (MPG 13, 714 s.) cité par J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 254.

[655] H. SCHUERMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ? Exégèse et théologie*, p. 170.

Moltmann qualifie les souffrances du Christ comme des souffrances divines. La réponse donnée par la théologie de la livraison au cri d'abandon avec lequel Jésus meurt montre que Dieu était toujours auprès de Jésus dans son cœur (Mc 15,39), même s'il a fait momentanément l'expérience de l'abandon. Les souffrances du Christ ne cessent pas pour autant d'être divines par leur représentativité : le Christ est pour nous, leur solidarité : le Christ est avec nous et leur orientation vers la nouvelle naissance : dans le Christ nous sommes une création nouvelle[656]. Ce sont là, dit Moltmann, les trois dimensions divines des souffrances du Christ. La définition : « Dieu est amour » (1 Jn 4,16) trouve ici son explication. Pour notre auteur, Dieu se constitue lui-même comme amour, amour qui révèle tout son sens et se réalise sur la croix. Bref, Dieu est amour dans le sens où il est puissance solidaire, représentative et où il fait naître de façon nouvelle. Quelle signification sotériologique faut-il attribuer aux souffrances du Christ au-delà de ce qu'en disent leur face historique et leur face divine ?

7.1.2.2.1.2. Le pourquoi de la passion et de la mort du Christ

Comment répondre à cette question sur le « pourquoi Jésus est-il mort » ? Il s'agit pour Moltmann de réfléchir sur la raison pour laquelle le Christ est mort, sur le but de sa résurrection et sur l'avenir, sur le moment de la manifestation de l'avenir caché dans sa mort et sa résurrection. Notre auteur choisit de faire sienne la distinction que la théologie issue de la Réforme a établie entre l'*historia* Christi et la *finis historiae Christi*, entre l'événement lui-même et son fruit ou son usage avant d'examiner les réponses que suscite l'expérience de la foi chrétienne. Celle-ci oriente toutes les réponses à la question « pourquoi ?» dans ce qui est eschatologiquement ouvert, en allant jusqu'au terme. C'est justement ce terme-là, celui de l'histoire des souffrances et de la résurrection du Christ que Moltmann cherche à atteindre.

Que dit l'Écriture au sujet de ces réponses ? Moltmann se tourne vers le Nouveau Testament pour faire ressortir en quatre points le but de l'histoire du Christ. Il dit que « dans l'histoire de Jésus on trouve les finalités et les significations suivantes : premier but : la foi qui justifie ; deuxième but : la Seigneurie sur les mort et sur les vivants ; troisième but : la victoire sur la mort et l'établissement de la création nouvelle ; quatrième but : la glorification de Dieu

[656] Voir J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 256 pour le résumé de sa pensée. « 'Les souffrances du Christ' sont divines, parce que par elles Dieu devient solidaire des hommes et de toutes ses créatures, où qu'elles se trouvent : *Dieu est avec nous.* 'Les souffrances du Christ' sont divines, parce que par elles Dieu s'engage de façon représentative pour nous, et qu'il nous sauve en un lieu où nous ne pouvons pas tenir et où nous sommes voués à sombrer dans le néant : *Dieu est pour nous*. 'Les souffrances du Christ' sont divines, parce que d'elles nait la création nouvelle de toutes choses : *nous sommes de Dieu* ».

par un monde sauvé. Le but le plus proche est la justification des hommes, mais le but suprême est la justification de Dieu ; le but commun consiste dans la justification réciproque de Dieu et des hommes, et dans leur vie commune dans la justice ; la justice crée la paix durable »[657].

Comme nous pouvons le constater, Moltmann établit, dans ce processus de justification, une distinction entre le but le plus proche qui concerne la justification des hommes, le but suprême qui consiste dans la justification de Dieu et le but commun qui vise la justification réciproque de Dieu et des hommes et leur vie commune dans la justice. Il voit donc dans la justification non pas un événement ponctuel et unique, un processus qui commence dans le cœur des individus par la foi, par le pardon des péchés et s'achève dans l'advenue d'un monde nouveau qui est juste avec l'effacement des larmes. Ceci veut dire qu'il faut qu'à la fin du processus que la création soit restaurée pour la glorification ou la justification de Dieu le Père.

Cette glorification a lieu lors du sabbat de la création nouvelle qui voit s'achever le procès de la théodicée, inaugurée par la résurrection du Christ mis à mort sur la croix, pour se transformer en une doxologie universelle. Selon Moltmann, si la résurrection du Christ inaugure ce procès universel de théodicée, celui-ci ne prendra fin que par la résurrection de tous les morts, l'anéantissement du pouvoir de la mort et l'instauration de la création nouvelle de toutes choses. C'est alors que, ces conditions atteintes, le procès de théodicée se transformera en ce qu'il appelle une doxologie universelle et cosmique. Cette doxologie est aujourd'hui anticipée dans la foi et dans la communauté, dans la consolation et dans l'espérance, dit Moltmann.

7.1.2.2.2.1. La signification du procès de théodicée

La question de la théodicée est, pour notre auteur, critique et eschatologique dans toute sa dimension. Il s'agit de comprendre que la question de Dieu et la question de la souffrance constituent un problème commun qui nécessite aussi une réponse commune. Cette question de la théodicée apparaît comme la question eschatologique dans toute sa dimension et comme

[657] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 259. Les textes qui fournissent ces réponses sont : Rm 4,25 sur la foi qui justifie : « livré pour nos fautes et est ressuscité pour notre justification » ; Rm 14,9 sur la Seigneurie du Christ : « c'est pour être Seigneur des morts et des vivants que le Christ est mort et qu'il a repris vie » ; 1 Co 15,25.26.28 sur le règne du Christ : « mais il faut que le Christ règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds ; le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort […] pour que Dieu soit tout en tous » ; Ph 2, 9.11 sur la glorification de Dieu : « c'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au-dessus de tout nom, […] et que toute langue confesse que le Seigneur c'est Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père ».

une question pratique. En effet, estime Moltmann, « vivre en ce monde signifie exister avec cette question ouverte et rechercher l'avenir dans lequel le désir envers Dieu sera satisfait, la souffrance surmontée, et ce qui a été perdu retrouvé. La question de la théodicée n'est pas une question spéculative…elle n'est pas une question purement théorique… elle est une question pratique, qui ne trouve sa réponse que dans l'expérience du monde nouveau, où 'Dieu sèchera toutes les larmes de leurs yeux'. Elle n'est au fond nullement une question comme les autres, que l'on peut poser ou ne pas poser, mais la plaie ouverte de la vie en ce monde »[658].

La question de la théodicée est également, pour notre auteur, présupposée par la théologie de la passion comme son horizon et son point de référence que ne satisfait aucune réponse et que personne ne peut tenter d'évacuer, elle demeure une question ouverte par la vie en ce monde. La théologie trinitaire de la croix n'explique pas le pourquoi du mal ni de la souffrance ni non plus de la mort, mais permet à la foi qui reconnait la présence de Dieu sur la croix d'appréhender différemment le problème en posant le critère de l'amour au centre. C'est pourquoi, disent les commentateurs de Moltmann : « celui qui reconnaît Dieu à la Croix peut vivre différemment sa souffrance, car alors même qu'il souffre sans raison et se sent abandonné de Dieu, il peut dans son cri vers Dieu réaliser qu'il adhère au cri du Christ mourant et qu'en fait Dieu est à ses côtés : 'il est le Dieu humain qui crie avec lui et prend fait et cause pour lui avec sa Croix' […]. Il est le plus grand compagnon de la souffrance, car 'Dieu souffre en nous, chaque fois que souffre l'amour' […] »[659].

C'est dans ce sens que pour notre auteur, en tant que question eschatologique dans toute sa dimension, la question de la théodicée ne peut que recevoir une réponse eschatologique. Il déclare que ce qui fait la grandeur de la question angoissante du « pourquoi ? » posée dans la vie et dans la mort, c'est qu'elle ne comporte pas de réponse satisfaisante. Il n'y est répondu que par une création nouvelle dans laquelle « il n'y aura plus de pleur, de cri et de peine, car l'ancien monde s'en est allé » (Ap 21,4)[660]. La foi et la théologie chrétienne rendent possible la survie avec cette question et suscitent l'espérance d'un monde nouveau dans lequel il n'y aura plus de souffrances.

Moltmann insiste et montre que la foi en la justification fait faire l'expérience de ce monde comme d'un monde qui est encore à sauver dans sa profondeur. C'est à partir de là, dit-il, que Paul a développé la grande vision de l'achèvement eschatologique de la Seigneurie du Christ dont parle la première lettre aux Corinthiens (1 Co 15,20-28). En effet, affirme

---

[658] J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, p. 71.
[659] H. GOUDINEAU, *Penser Dieu après Auschwitz : la théodicée du Dieu souffrant de Jürgen Moltmann*, p. 134.
[660] Voir J. MOLTMANN, *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre*, trad. A. LIEFOOGHE, (coll. Foi vivante, 177), Paris, éd. du Cerf-Mame, 1972, p. 74.

Moltmann, Dieu, le monde et les hommes sont engagés dans un procès de théodicée qui ne pourra prendre fin qu'au dernier jour, lors du sabbat de sa création nouvelle. Il considère que l'histoire de Jésus atteindra sa finalité ultime dans la justification de Dieu. Il s'agit de la glorification du Dieu trinitaire par toutes les créatures qui trouveront leur béatitude auprès de lui et confesseront le caractère véridique et juste des jugements du Seigneur (Ap 16,7). La fin de ce processus verra l'anéantissement de la mort : mort absolue, mort du pécheur, mort humaine et mort comme puissance cosmique, alors sera achevée la création nouvelle[661].

Dans ce sens, insiste Moltmann, les souffrances du Christ doivent être comprises comme les douleurs de l'enfantement d'un monde nouveau où demeure la justice. Il s'agit de comprendre que la dimension rédemptrice des souffrances du Christ affecte non seulement les hommes, mais aussi les autres créatures non humaines, la totalité de la création. Pour parler de cet achèvement de la Seigneurie du Christ qui justifie et qui donne la vie éternelle du monde à venir, les épitres aux Éphésiens et aux Colossiens présentent « l'image impressionnante du Christ cosmique par la sagesse duquel tout a été créé, par le sang duquel tout a été réconcilié et par l'exaltation duquel toutes choses sont 'réunies' (Ep 1 ; Col 1) »[662]. Les souffrances du Christ ont aussi une pertinence thérapeutique pour la nature, toute la vie sur terre menacée de destruction par la catastrophe écologique de la civilisation humaine moderne.

La question ouverte de la théodicée permet de comprendre la signification universelle de la passion et de la mort du Christ à savoir le chant de louange par lequel les hommes magnifieront Dieu. En effet, affirme Moltmann, « ce n'est que lorsque le procès de la théodicée engagé par l'élection d'Israël et la livraison et la résurrection du Messie Jésus sera achevé, que la question accusatrice de la théodicée se changera en chant de louange éternel. Mais jusqu'à ce moment-là l'expérience du pardon des péchés demeure liée à la plainte qui monte vers Dieu devant la souffrance dans ce monde »[663]. La plénitude de sens de l'histoire de Jésus Christ est à découvrir non pas dans l'acte de la réconciliation, mais dans la glorification de Dieu, cette dernière constituant la visée de la Seigneurie du Christ (Rm 15,7 ; Ph 2,11 ; Rm 6,10 ; Ga 2,19). Il s'agit de comprendre qu'à ce stade même la christologie de la croix devient la théologie de la doxologie.

---

[661] À ce propos, Goudineau et Souletie le résument en disant : « selon Moltmann, la finalité ultime de l'histoire du Christ est justement la 'justification de Dieu […], c'est-à-dire la glorification du Dieu trinitaire par toutes les créatures qui alors trouveront leur béatitude auprès de lui et confesseront : 'oui Seigneur, tes jugements sont pleins de vérité et de justice' (Ap 16,7). La résurrection du Christ mis à mort a inauguré ce procès de théodicée universel qui ne prendra fin que par la Résurrection de tous les morts, l'anéantissement du pouvoir de la mort et l'instauration de la création nouvelle de toutes choses. Alors ce procès de théodicée se transformera 'en une doxologie universelle et cosmique' […] » ; H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 135.

[662] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 274-274.

[663] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 276.

C'est en glorifiant le Père que le Christ lui-même est glorifié. Dans ce sens, dit Moltmann, la résurrection qui est action de Dieu qui fait droit à celui qui subi l'injustice des hommes est à interpréter également comme « sa transfiguration et sa transformation dans la gloire de Dieu (Ph 3,21). C'est par là seulement que le Christ devient l''image de Dieu' exemplaire et l'image originelle de l'ensemble de la création nouvelle. Le Christ ne possède pas cette gloire en lui-même : il ne la tient que du mouvement par lequel il est tourné vers le Père »[664].

Pour Moltmann, les souffrances du Christ sont comprises dans les termes de l'apocalyptique et visent à faire advenir la fin du temps de ce monde et le commencement de la création nouvelle. Cette référence aux derniers temps apparaît dans le dernier repas de Jésus avec ses disciples. En Marc ce repas relie la mort de Jésus au royaume de Dieu (Mc 14,25) et en Luc il est dit que Jésus désormais ne boira plus le vin jusqu'à ce que vienne le règne de Dieu (Lc 22,18). Notre auteur souligne également le fait qu'à la question concernant le Messie, Jésus a répondu par l'annonce des souffrances et par l'appel à le suivre dans la souffrance comme cela est dit dans Marc (Mc 8,27-35).

D'un côté les souffrances du Christ signifient les douleurs de l'enfantement du monde nouveau, il s'agit d'y voir non pas des souffrances personnelles que Jésus endure pour lui-même, mais des souffrances apocalyptiques qu'il souffre pour le monde. La référence aux derniers temps permet de comprendre la défaite qu'a subie Jésus, la souffrance qu'a suscitée son rejet par les représentants de son peuple, et la mort sur la croix des Romains. Ces souffrances, qui sont les souffrances mêmes du Dieu trinitaire, sont représentatives et ont une portée universelle. Elles sont, comme nous l'avons déjà montré un résumé et une anticipation des souffrances de la fin des temps.

La lumière que l'événement eschatologique de Pâques projette sur la souffrance du Christ, affirme Moltmann, consiste dans le fait que si le Crucifié est ressuscité d'entre les morts, alors il vit dès maintenant dans le monde nouveau de la vie éternelle. Ce que Dieu fera pour tous les hommes à la fin des temps, il le réalise déjà maintenant en ressuscitant le Christ faisant de lui le premier-né de tous ceux qui se sont endormis. Ce qui adviendra à tous à la fin l'est déjà en Jésus dans sa mort et dans sa résurrection. Tout comme la résurrection du Christ signifie l'anticipation de la résurrection universelle des morts, sa mort est interprétée comme l'anticipation de la mort universelle. La croix du Christ signifie l'anticipation de la fin de ce

[664] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 275.

monde et du commencement du monde nouveau, de même que du jugement de Dieu d'où procède le royaume de justice.

Moltmann affirme que c'est de façon représentative, comme tête et comme sagesse de la création tout entière, et non pas comme une personne particulière de Galilée seulement ou comme Messie d'Israël, Fils de l'homme des nations, que le Christ a enduré les souffrances de la fin des temps et la mort pour toutes les créatures afin de les en libérer et leur ouvrir l'avenir de la création nouvelle de toutes choses. Il le montre en disant que « dans les souffrances du Christ sont anticipées et endurées de façon représentative les souffrances de la fin des temps du monde tout entier »[665]. De l'autre côté ces souffrances sont aussi exemplaires pour tous ceux qui souffrent pour l'avènement du monde nouveau. C'est une invitation à lire la croix de Jésus, dont il est question dans les récits de la passion, comme l'expression de tous les innocents qui meurent en criant « pourquoi ? ». Les souffrances de Jésus sont ouvertes, dit-il, à la communion à elles (Ph 3,10) dans les souffrances qu'endurent tant les apôtres de l'Évangile, les martyrs de la foi et de la résistance à l'instar de Paul Schneider, Dietrich Bonhoeffer, Arnulfo Romero dont notre auteur a particulièrement parlé, le peuple des pauvres et toute la création terrestre qui gémit.

Moltmann insinue en disant que « l'appel de Jésus à le suivre conduit les hommes à briser les liens qui existent et à rompre avec les puissances dominantes à cause de la création nouvelle, et de ce fait il conduit également à être persécuté par ces puissances et à connaître la souffrance. À la lumière de la création nouvelle les souffrances de ceux qui suivent Jésus sont elles aussi des souffrances des derniers temps (*peirasmos*) »[666]. Jésus lui-même, ceux qui l'ont précédé et ceux qui l'ont suivi, à cause de leur message, ont supporté des souffrances des derniers temps. L'évocation des martyrs est importante, ceux-ci unissent leur communauté au témoignage qu'a donné le Christ dans sa souffrance et dans sa mort sur la croix[667].

Notre auteur insiste sur cette dimension des souffrances du Christ, elles ne sont pas seulement les siennes propres, mais aussi celles qu'endurent les apôtres et les martyrs à cause du Christ, pour lui, en lui, avec lui ; celles de la communauté du Christ tout entière en tant qu'elle devient le témoignage du Christ et qu'elle manifeste la création nouvelle dans ce

---

[665] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 223.
[666] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 220-221.
[667] Moltmann donne au martyr une définition théologique plus large. Il lui reconnaît la face christologique bien connue, « selon laquelle le martyr est uni au Christ d'une manière toute particulière : il a également une face apocalyptique, moins connue : celle selon laquelle le martyr anticipe dans son propre corps les souffrances de la fin des temps, qui viennent sur la création nouvelle. Celui qui participe aux souffrances du Christ participe aux souffrances du monde des derniers temps. Les martyrs anticipent cette fin dans le temps qui est le leur, et deviennent ainsi les témoins apocalyptiques de la vérité qui vient contre le mensonge qui domine, les témoins de la justice qui vient contre l'injustice qui prédomine, et les témoins de la vie qui vient contre la mort qui domine » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 285.

monde ; celles des derniers temps qui s'emparent de toute la création. Il invite à voir dans ces souffrances des derniers temps celles des faibles, des pauvres, des malades, des opprimés, des enfants, de la nature, bref celles des hommes et des créatures qui meurent victimes de l'injustice et de la violence. Puisqu'eux tous font partie de la communauté du Christ, leurs souffrances sont aussi souffrances du Christ, lui qui est l'un des leurs et dont ils sont le peuple. Moltmann pense qu'en tous ceux qui souffrent, l'agonie de Jésus se prolonge jusqu'à la fin de ce monde. La question de la théodicée reste posée en attendant de trouver une réponse lors de la glorification ou justification de Dieu.

7.1.2.2.2.2. La portée eschatologique du repas du Seigneur

La mémoire des souffrances du Christ célébrée dans le repas du Seigneur continue le procès universel de la théodicée qui culmine dans la mort sur la croix à travers le cri vers Dieu avec lequel meurt le Christ souffrant : « mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? ». Moltmann considère le repas du Seigneur comme de la théologie de la croix mise en pratique, car célébrer le repas du Seigneur consiste à faire mémoire du Christ et à faire appel au souvenir de Dieu. Il a précédemment présenté une théologie développée du repas du Seigneur et se limite ici à répondre à deux questions : celle de la signification du repas du Seigneur et celle du « faire mémoire » des souffrances du Seigneur dans ce repas[668].

Le repas du Seigneur est célébré en souvenir du dernier repas de Jésus non dans l'intention d'imiter ce dernier repas, mais dans le but, pour la communauté qui célèbre, de faire l'expérience de la livraison de Jésus abandonné par Dieu et par les hommes en se plaçant dans la situation de Gethsémani et du Golgotha. Comment comprendre cela ? Moltmann souligne le fait que « dans son dernier repas, Jésus unit symboliquement le pain rompu et le vin versé au don qu'il fait de sa vie »[669]. Lors de la Cène Jésus a mis en évidence un geste inhabituel par lequel il fait don aux siens : le pain rompu et partagé est le corps livré, la coupe qui circule de mains en mains est la nouvelle alliance dans le sang qui va être répandu.

Moltmann explique qu'en mettant ainsi un lien entre sa mort prochaine et sanglante et ce pain et ce vin, Jésus actualise et concentre le royaume de Dieu dans sa personne. Ce pain qu'il faut rompre symbolise le corps qui sera rompu « pour nous » par le supplice et le vin versé dans la coupe symbolise le sang répandu « pour nous ». Le repas du Seigneur met en

[668] Voir J. MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, trad. R. GIVORD, (coll. CFI, 102), Paris, éd. du Cerf, 1980, p. 317-338. Voir aussi J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 286.
[669] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 287.

pratique la signification de salut, de la souffrance et de la mort du Christ. Celles-ci sont représentatives, car elles ouvrent le royaume de Dieu aux hommes qui lui sont unis par le repas. Dans l'eucharistie, dit Moltmann, « on communie au sacrifice du Fils de Dieu pour le salut du monde sous les espèces du pain et du vin. Par la mise en présence de la passion du Christ grâce à la parole et au sacrement, est suscité la foi, à savoir la foi chrétienne en Dieu »[670]. C'est dans ce sens que, pour notre auteur, le repas célébré par la communauté devient le « faire mémoire » de la souffrance et de la mort du Christ tout en ouvrant l'horizon du royaume à toutes les créatures abandonnées de ce monde.

Dans le repas du Seigneur sont donc unis mémoire et attente. Il est, dit notre auteur, « un *signum rememorativum passionis et mortis Christi* : 'faites ceci en mémoire de moi…' Il est ainsi en même temps un *signum prognosticon*, c'est-à-dire *prenuntiativum futurae gloriae* : 'toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.' En faisant coïncider la mémoire et l'attente du Christ, le repas est le signe de la grâce présente et libérante, un *signum demonstrativum gratiae* ».[671] Dans le repas du Seigneur sont donc réunis deux dimensions du temps, le passé et l'avenir, l'historique et l'eschatologique.

Le repas rend présent, dans l'Esprit du Ressuscité, l'histoire de la souffrance et de la mort du Christ, d'une part, et ouvre à ceux qui souffrent et qui meurent l'attente de la venue universelle du Christ dans la gloire, d'autre part. L'espérance de la résurrection de la vie chez tous ceux qui souffrent est fondée sur la résurrection du Christ. Moltmann précise que la venue attendue du Christ est à comprendre non pas comme un futur (*futurum*) appelé un jour à devenir passé, mais comme temps de l'éternité (*adventus*), remémoré en raison de la résurrection du Christ, qui verra disparaître ce monde et naître un monde nouveau, une création nouvelle.

Moltmann insiste sur cette distinction pour que le repas du Seigneur soit compris dans toute sa signification. En maintenant la tension entre le souvenir de l'histoire passée des souffrances du Christ qu'il actualise et l'espérance en la venue de son règne, le repas du Seigneur est plus que se souvenir. Notre auteur affirme que faire mémoire des souffrances du Christ dans le repas du Seigneur a pour sens « de communiquer aux hommes la liberté qui jaillit de sa 'souffrance pour nous'. Mais elle a pour signification également de rappeler à Dieu le souvenir de ces souffrances du Christ et d'accélérer cette rédemption promise qu'attend le monde souffrant. L'attente de la venue du Christ qui s'exprime dans la *memoria*

[670] J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, p. 36.
[671] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 288.

passionis Christi conduit toujours à la prière 'Maranatha' »[672]. Moltmann prend ainsi soin de montrer que faire mémoire ne consiste pas seulement à lier le passé au présent, mais, pour des hommes, de rappeler à Dieu le souvenir des promesses lorsqu'ils se sentent abandonnés par lui, lorsqu'il garde silence devant leurs lamentations (Lm5,1-20).

Comme pour l'histoire du Christ, notre auteur affirme que faire mémoire des souffrances du Christ a une face exclusive et une face inclusive. Dans sa dimension exclusive, il s'agit de voir dans ce qu'endure le Christ la souffrance unique du Christ seul, humaine et divine dont la portée universelle tient dans la représentation (Mc 14,24 ; 1 Co 11,24) : « pour vous ou pour la multitude ». Dans sa dimension inclusive la souffrance du Christ est à comprendre comme souffrances humaines et divines. Jésus souffre comme le juif messianique, le frère des hommes, l'enfant de Dieu et le premier-né de la création. Ces deux faces, constate notre auteur, sont perceptibles dans le repas du Seigneur. La tradition chrétienne du repas du Seigneur, s'étant focalisée sur la première face, a interprété le Christ comme celui qui a souffert et est mort pour nous, le Dieu pour nous, l'homme pour les autres. D'après cette conception, par ses souffrances, le Christ libère les hommes du péché et qu'en communion avec lui ils trouvent Dieu. La tradition chrétienne du repas du Seigneur qui privilégie cette face des souffrances du Christ interprète la libération à l'aide du concept de sacrifice expiatoire.

Moltmann reconnaît à cette interprétation une valeur limitée susceptible de conduire à des abus qui pourraient faire croire que le Christ a souffert et est mort à notre place du fait du péché. Il n'est pas favorable à la compréhension du « pour nous » de la souffrance et de la mort du Christ déduite de cette interprétation de la notion de sacrifice[673]. C'est pourquoi il invite à considérer l'autre face, celle inclusive. Celle-ci, dit-il, consiste dans la solidarité collective du Christ apocalyptique avec les souffrances d'Israël, des hommes et de tous les êtres vivants, elle est englobante et recouvre tant les fruits des souffrances, le pardon des péchés et la libération des structures impies de la violence, que l'essuiement de toutes les larmes. La mémoire des souffrances divines, humaines, naturelles acquiert une portée universelle parce que le Christ concentre en lui-même toute l'histoire des souffrances du monde.

---

[672] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 291.

[673] Moltmann développe ce sujet dans *Le Dieu crucifié*, p. 207-214 et dans *L'Esprit qui donne la vie*, p. 175-193. Son attitude reste assez critique vis-à-vis de la doctrine traditionnelle du sacrifice expiatoire du Christ bien qu'il reconnaisse ses fondements bibliques. Il a une compréhension de l'expiation qui découle de son interprétation de la Croix et rejette les anciennes conceptions de celle-ci, à savoir « rançon, satisfaction ». Au sujet de l'interprétation sacrificielle du repas du Seigneur et de son rejet, voir M. DENEKEN, *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*, (coll. Thèses), Paris, éd. du Cerf, 1988, p. 20-24 et 288-311.

Ceci s'explique par le fait que les souffrances du Christ, interprétées à partir de sa résurrection d'entre les morts, « s'étendent jusqu'à la fin apocalyptique de ce monde de la mort, et qu'elles sont devenues ainsi les douleurs de l'enfantement du monde nouveau dans lequel toutes les larmes seront essuyées parce qu'il n'y aura plus de mort »[674]. Pour Moltmann la mémoire chrétienne de la souffrance du Christ dans le repas du Seigneur est un souvenir qui anticipe sur un avenir, l'avenir de toutes les victimes du péché et de la violence. C'est le Christ apocalyptique lui-même qui souffre dans les victimes du péché et de la violence, qu'il s'agisse des hommes, d'autres créatures ou de la nature elle-même, et les fait entrer dans la communion avec lui. Il y a mémoire des souffrances du Christ dans l'histoire des souffrances de ce monde tant que demeurent les larmes.

La mémoire des souffrances du Christ dans le repas du Seigneur est la continuation du procès universel de la théodicée en attendant la création nouvelle de toutes choses, ce qui donne à ce repas du Seigneur une visée éminemment apocalyptique, « jusqu'à ce qu'il vienne ». Moltmann insiste sur cette ouverture vers l'avenir du repas du Seigneur dont la mémoire des souffrances du Christ les rappelle aux hommes et à Dieu. La mémoire des souffrances du Christ est aussi destinée à Dieu lui-même pour implorer sa délivrance. Le cri d'abandon de Jésus vers Dieu demeure et « le précepte du repas du Seigneur 'jusqu'à ce qu'il vienne' n'est pas simplement une indication temporelle, mais l'indication de la visée apocalyptique, et donc universelle de la mémoire des souffrances du Christ dans l'histoire des souffrances de ce monde. Aussi longtemps qu'il n'est pas encore venu, le cri vers Dieu demeure, comme demeurent aussi les larmes… À cet égard le repas où il est fait mémoire du Christ est le repas de ceux qui souffrent dans ce monde : un repas de l'attente » »[675].

La résurrection du Christ constitue une amorce de réponse donnée à tous ceux qui dans l'espérance croient que la mort n'aura pas le dernier mot et attendent une réponse personnelle et universelle à ce cri d'abandon vers Dieu : « mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Dans les récits de la passion qui présentent Jésus en croix comme l'expression des tous les innocents qui meurent en criant « pourquoi ? », la mort ne délivrera tout son sens qu'à Pâques. Ici Moltmann dit que la nouvelle de la résurrection du Crucifié et l'expérience de sa présence dans l'Esprit nous font croire que les appels des opprimés et de la nature entière seront entendus de Dieu. C'est dans ce sens que, articulée avec la résurrection, la croix devient

[674] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 293-294. Voir aussi J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 138. Moltmann est très proche de Metz qui écrit au sujet de la mémoire de Jésus Christ en ces termes : la mémoire de Jésus Christ est une mémoire « qui anticipe sur l'avenir, comme avenir des gens sans espérance, des gens déchus et opprimés. Elle est alors un souvenir dangereux et libérant qui astreint les croyants à se transformer constamment eux-mêmes pour rendre justice à cet avenir-là » ; J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 109.
[675] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 295.

révélatrice. En elle Dieu est à l'œuvre et se révèle comme un Père qui ne tire pas vengeance du crime perpétré contre son Fils. Ce Dieu Père est le Dieu trinitaire, aimant, solidaire et souffrant pleinement révélé dans l'histoire de son Fils. Le Dieu souffrant de Jésus Christ est pleinement solidaire, c'est-à-dire qu'il comprend et accompagne l'homme dans sa détresse ; en plus il lui a manifesté tout son amour sur la croix au Golgotha.

Voilà comment notre auteur a voulu interpréter la Croix du Christ en l'étudiant sous l'horizon eschatologique en rapport avec l'événement eschatologique de la résurrection. Où est Dieu pendant que son Fils souffre et meurt abandonné de tous ? La Croix a-t-elle des répercussions sur les souffrances actuelles dans ce monde ? Telles sont quelques-unes des questions abordées par notre auteur. Il y a répondu en suivant de près ce que les récits néotestamentaires de la passion du Christ en ont dit et en mettant en corrélation deux lectures : celle historique qui a voulu comprendre la passion du Christ à partir de son histoire terrestre et celle eschatologique en partant de la fin, c'est-à-dire de la résurrection du Christ.

La méthode de corrélation, centrée sur l'événement de la croix, permet de raconter l'histoire de Jésus comme une histoire entre Dieu et Dieu, c'est-à-dire entre le Fils et le Père. Cette méthode « contribue à saisir l'œuvre de Dieu dans l'événement singulier de l'histoire que sont le procès, la condamnation et la mort de Jésus »[676]. L'expérience de l'événement eschatologique de la résurrection de Jésus génère une lecture de la croix comme lieu d'une affirmation nouvelle de Dieu. Ce Dieu Père de Jésus qui se fait représenter et qui se dévoile dans le sacrifice de Jésus, dans sa passion et dans sa mort en croix (2 Co 5,19), s'ouvre à une histoire avec l'homme.

Moltmann reconnaît le caractère panenthéiste de sa théologie trinitaire de la croix, une théologie qui discerne Dieu dans le négatif et le négatif en Dieu. Pour lui, penser « 'Dieu dans l'histoire' conduit toujours au théisme et à l'athéisme. Penser 'l'histoire en Dieu' conduit au-delà : dans la nouvelle création et la *théopoïèsis* (divinisation). Mais 'penser l'histoire en Dieu', c'est d'abord comprendre l'être humain comme participant à la passion et à la mort du Christ »[677]. Puisqu'il participe à la passion et à la mort du Christ, l'être humain participe aussi à la résurrection du Christ ainsi qu'à la joie éternelle de Dieu. Cette conception panenthéiste de la Trinité ne fait pas l'unanimité entre les théologiens qui considèrent cela comme un des points faibles du développement doctrinal que propose notre auteur.

---

[676] J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 126.

[677] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 284-285. Voir aussi A. SCHILSON et W. KASPER, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, p. 141 qui disent : « Moltmann peut parler d'une identité paradoxale de la mort et de la vie en Dieu, si bien que toute l'histoire humaine, par la participation à la passion et à la mort du Christ, et même toute condition humaine en général, introduit dans la propre histoire de Dieu et en fait partie ».

7.1.2.2.2.3. De la déchirure en Dieu sur la croix

Jusqu'où la Croix du Christ affecte-t-elle les relations en Dieu ? Notre auteur a une « interprétation audacieuse » de la Croix dans laquelle, en raison du cri d'abandon de Jésus vers Dieu, il lit une déchirure profonde en Dieu lui-même : « Dieu contre Dieu ». Il a raison de considérer la Croix de Jésus comme un événement entre Dieu (le Fils) et Dieu (le Père), mais lui donne très vite une orientation eschatologique. D'après lui ce cri d'agonie renvoie aux profondeurs les plus intimes de Dieu qui, au calvaire, semblent s'opposer à elles-mêmes. Il justifie cette interprétation en recourant à son principe herméneutique de la connaissance de Dieu à la Croix dans son contraire, en faisant appel au silence du Père à Gethsémani et en s'appuyant sur certains textes de saint Paul. Il n'arrive pas à étoffer les arguments qu'il avance au sujet de cette supposée séparation entre le Père et le Fils, même s'il cite quelques textes bibliques comme 2 Co 5,21 ou Ga 3,13.

Du point de vue exégétique, nous ne croyons pas que le témoignage du Nouveau Testament conduit à affirmer une telle dissension au sein des relations trinitaires, c'est-à-dire au sein de l'être même de Dieu. La position de Moltmann est-elle convaincante et soutenable théologiquement ? Nous sommes bien d'accord avec G. Ph. Widmer qui craint que la question ouverte de savoir si la conception de Moltmann « 'Dieu contre Dieu', dont il souligne le caractère événementiel pour éviter le piège du dualisme ontologique, ne dépasse pas les limites fixées par Paul à une théologie de la Croix. Pour Paul le mystère demeure ; seul l'Esprit sonde les profondeurs de Dieu. Le sens ultime de l'abandon par le Père de son représentant échappe à toute investigation comme y échappe le comment de la Résurrection et de l'effusion de l'Esprit »[678].

S'il est vrai que le cri d'agonie emprunté au Psaume 22 traduit l'état d'esprit de Jésus au moment de sa mort, le sentiment d'abandon éprouvé par Jésus et sa profonde souffrance, qu'en est-il des conséquences théologiques que notre auteur en fait découler ? Jésus a-t-il totalement désespéré ? A-t-il perdu toute confiance en Dieu ? Sa crucifixion l'a-t-il pris totalement au dépourvu et que Jésus soit allé à sa mort dans un désespoir total et sans lucidité ? L'insistance de Moltmann sur l'abandon de Jésus par Dieu au Golgotha et sur la déchirure ontologique en Dieu lui-même du cri d'agonie de Jésus, peut pousser à penser cela.

[678] G. P. WIDMER, *L'essence trinitaire et l'histoire trinitaire de Dieu*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 56 (1976), p. 500, note 7. Jüngel, malgré la proximité de pensée avec Moltmann, préfère insister sur la permanence de l'unité divine à la Croix. Pour lui, même à la Croix, Dieu reste un seul Dieu et il n'y a pas en lui de déchirure ontologique, mais distinction. Voir E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme, tome II*, 1983, p. 231.

D'après lui, nous ne comprenons le caractère particulier de la mort de Jésus « que lorsque nous comprenons son abandon par Dieu et Père, dont il avait prêché la proximité d'une manière unique, bienveillante et solennelle »[679].

Ce que Moltmann dit est défendable jusqu'à un certain degré ; pour notre part, nous estimons que les évangiles projettent un autre éclairage sur la compréhension de ce que Jésus a vécu : Jésus a affronté sa souffrance et sa mort en toute lucidité. Les évangiles attestent qu'il était conscient d'accomplir sa mission jusqu'à son terme (Mc 8,31-33). La vie qu'on arrache à Jésus, n'en est-elle pas moins une offrande de sa part lui qui a dit : « ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne » (Jn 10,18) ? Nous disons donc que Moltmann use d'une « surinterprétation spéculative »[680], car il y a dans le Nouveau Testament plusieurs éléments qui s'opposent à cette interprétation maximaliste poussée jusqu'à l'extrême. C'est le cas notamment de l'expression : « mon Dieu » que Jésus emploie (Mc 15,34), de la réaction du Centurion romain qui a reconnu en Jésus le Fils de Dieu (Mc 15,39) et de la lucidité de Jésus face à ce qu'il va vivre (Mc 9,12 ; 9,31 ; 10,32-34 ; 14,32-42).

La crucifixion de Jésus ne l'aurait pas pris complètement au dépourvu, même s'il a ressenti solitude et abandon. Nous le voyons par le fait que les évangiles décrivent et montrent Jésus qui, dans le souci d'accomplir sa mission jusqu'au terme, s'est avancé vers Jérusalem et sur le chemin du calvaire avec détermination et lucidité. Autant l'expérience de la Croix de Jésus signifie l'abandon de Dieu subit par son envoyé, autant sa Résurrection veut dire présence et proximité de Dieu. Mais, pour que la Croix du Christ acquière tout son sens, Moltmann a montré que la lecture historique seule ne suffisait pas et qu'il convenait de l'articuler avec la lecture eschatologique.

Étant donné que le Crucifié trouve sa fin dans la résurrection, aucune des deux données fondamentales -l'événement de la croix et la résurrection- ne peut obtenir une valeur unique, les deux ont besoin d'être articulées. L'attention que Moltmann a accordée à l'histoire concrète de Jésus, c'est-à-dire à son activité publique, à son comportement, à son message, à son rapport à Dieu, a été rendue obligatoire par la fin de Jésus sur la croix. La croix se présente non comme un événement isolé, séparé du reste de la vie de Jésus, mais est comprise comme résumant toute cette histoire. Autrement dit, « le 'processus historique de Jésus' doit être considéré comme sa marche à la croix, car sa mort est la conséquence de toute son

---

[679] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 174.

[680] W. KASPER, *Jésus le Christ*, p. 177. Voir aussi H. BLOCHER, *La doctrine du péché et de la rédemption*, (coll. Didaskalia), Vaux-sur-Seine, éd. Édifac, 2001, p. 157, note 1, Nouvelle édition révisée en un volume. Blocher considère comme arbitraire l'interprétation de Moltmann. Voir encore Karl Barth (*Dogmatique IV, 1**, p. 258) pour qui, d'après ce que disent les évangiles, Jésus a non seulement su que les choses se passeraient ainsi, mais qu'il l'aurait même voulu.

action »[681]. La lecture historique permet d'interpréter et d'apprécier théologiquement toutes les données historiques de la vie de Jésus.

Considérée sous l'éclairage de la résurrection, la mort du Christ a relancé la question de l'identité de Jésus et a revêtu une signification nouvelle au-delà du pardon des péchés et de la libération des structures impies de la violence. La croix du Christ est celle du Seigneur ressuscité par Dieu et exalté auprès de lui. Car, si la croix est révélation de Dieu, elle ne l'est pas sans la résurrection. Qu'est-ce donc cette résurrection qui permet de dire qui est Dieu à travers la Croix de son Fils ? Quelle signification Moltmann lui accorde-t-il et quel rôle remplit-elle dans la compréhension de Jésus et de son histoire ? C'est cela que nous allons aborder ci-dessous.

7.2. La résurrection du Christ selon Moltmann

Comment Moltmann comprend-il la résurrection annoncée du Christ ? Que dit-elle de l'avenir de Jésus ? Quelles perspectives ouvre-t-elle dans la compréhension de Jésus ? En quoi fonde-t-elle la confession de foi ? Ce sont toutes ces questions que nous cherchons à aborder ci-dessous.

7.2.1. Signification de la résurrection du Christ

La question dont Moltmann s'occupe en parlant de la résurrection du Christ est essentiellement celle de la foi en Dieu, « qui a ressuscité le Christ d'entre les morts », qui fonde la confession de foi « Jésus-Christ est Seigneur ». La raison qui guide cette démarche est simple car notre auteur est conscient du lien qui unit foi en Dieu et confession de foi au Christ dans la mesure où, selon lui, les deux s'interprètent mutuellement.

7.2.1.1. La résurrection du Christ et la foi en Dieu

Pour parler de ce rapport, Moltmann a réfléchi sur trois questions avant d'en tirer quelques conclusions : d'abord celle historique sur ce que dit et ne dit pas la foi originelle chrétienne en la résurrection ; ensuite celle théologique sur la compréhension de la foi en la résurrection dans les formes de pensée et les conditions de l'époque moderne ; enfin celle

[681] A. SCHILSON et W. KASPER, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, p. 134.

éthique qui étudie les conséquences avec lesquelles la foi en la résurrection sera affirmée aujourd'hui de façon crédible. La résurrection est un événement qui révèle l'unité de Dieu avec le Christ à partir de leur agir respectif. Elle résulte d'un rapport réciproque entre deux actions : « réveil » et « relèvement ». Par la conjonction de ces deux termes, la résurrection montre d'un côté que « Dieu est celui qui a 'ressuscité le Christ d'entre les morts'. De l'autre côté Dieu lui-même était 'en Christ' qui s'est levé d'entre les morts… 'Réveil' et 'relèvement' sont des symboles qui disent ce que Dieu opère et ce que fait le Christ. Mais la mort de Jésus et son retour à la vie adviennent également 'dans l'Esprit-Saint' »[682].

Pour Moltmann, la résurrection dont il est question est celle advenue au Christ qui « a été crucifié, est mort, a été enseveli ». Cette résurrection du Christ crucifié est un événement eschatologique, avec elle commence la création nouvelle du monde. La croix et la résurrection du Christ sont liées et constituent les deux faces d'un même événement christique. Ces présupposés établis, ce qui intéresse Moltmann ce n'est pas de reprendre la discussion sur le rapport entre la résurrection et l'histoire, mais de poser le problème de la corporéité du Christ mort et ressuscité. Il voit dans la reprise de ce problème une façon nouvelle de comprendre le combat de la vie contre la mort qui nous conduira « à la praxis de l'espérance de la résurrection qui donne vie au corps et à l'âme, à l'homme et à son prochain, à l'humanité et à la nature »[683].

La dimension narrative de la proposition de Moltmann tient au fait qu'il s'agit d'une christologie plus proche de l'Écriture et conforme au sens de l'histoire[684]. Sa démarche est narrative au regard du plan qu'il suit pour ce chapitre. Afin de reprendre et d'interpréter à frais nouveaux, à partir du paradigme écologique postmoderne, la doctrine des deux natures développée dans l'Église ancienne, Moltmann commence par analyser la foi chrétienne en la résurrection à partir de l'histoire de sa constitution. Il continue son investigation en posant la question moderne du rapport entre histoire et résurrection par l'examen de la foi en la résurrection dans la perspective de l'histoire et des méthodes historiques modernes. Le premier renversement de perspective qu'il effectue le conduit à considérer l'histoire telle qu'elle est faite par les hommes à la lumière de la résurrection du Christ.

Moltmann critique les présentations théologiques qui ont mis sur le même plan résurrection et histoire. Pour sa part, il donne, en suivant ce que dit l'Écriture, une autre vue de la résurrection en tant que fondement, but et pratique de l'histoire de la libération. Posant

[682] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 342.
[683] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 301.
[684] Ce que nous avons aussi dit de Moingt, car les deux insistent sur le retour au récit biblique, fondement de la christologie.

la compréhension écologique de la nature de la terre comme le nouveau paradigme en remplacement de celui de l'histoire, Moltmann s'interroge sur la possibilité et la signification de la résurrection du Christ dans le cadre de la nature. Pour parler du problème de la corporéité[685], notre auteur a finalement renversé cette façon de poser la question et a été conduit à s'interroger sur l'avenir de la nature dans le cadre de la résurrection du Christ.

D'après lui, la résurrection est au centre de l'histoire de Jésus, c'est elle qui actualise toute cette histoire. Il affirme que l'histoire de Jésus racontée par les Évangiles est faite à la lumière de sa résurrection et de sa présence dans l'Esprit de Dieu. Rendre présente l'histoire de Jésus dans un récit à la lumière de la résurrection, ne veut nullement dire qu'on a à faire à un « récit historique » au sens moderne du terme, Moltmann y voit quelque chose de nouveau : l'histoire d'un vivant, l'Évangile de Jésus Christ. En Jésus Christ, « l'histoire de l'homme qui a annoncé aux pauvres l'Évangile du règne de Dieu devient elle-même l'Évangile. L'histoire du 'Jésus prêchant' devient la prédication du Christ-Jésus : la prédication de Jésus relative au règne est conservée, dépassée et actualisée dans la prédication des apôtres relative au Christ »[686]. La croix et l'expérience de la présence du Ressuscité dans l'Esprit constituent le point décisif pour cette actualisation de l'histoire passée.

7.2.1.2. La résurrection du Crucifié comme langage

Le témoignage des disciples est capital dans la compréhension de la résurrection du Christ. La question est de savoir comment ces hommes et femmes, après avoir fait l'expérience de l'échec, sont parvenus à voir dans le Crucifié le Christ de Dieu. Selon notre auteur, il n'y a pas de doute que c'est l'événement pascal appelé résurrection d'entre les morts qui fonde la confession de foi « Jésus est le Christ de Dieu ». Cet événement pascal est, pour Moltmann, un symbole eschatologique. Il s'agit de voir dans cette résurrection bien davantage qu'un événement historique. Autrement dit, considérée comme eschatologique, la résurrection n'est pas à comprendre comme un nouvel événement sur le chemin de la vie de Jésus qui est

[685] C'est un fait que dans les apparitions pascales, le ressuscité est apparu comme le crucifié, ce qui, par conséquent, a conduit les témoins de la résurrection à établir une identité entre celui qui est vivant avec celui qui est mort, celui qui est présent avec celui qui est passé, celui qui vient vers eux avec celui qui est venu. La résurrection de Jésus n'a pas qu'une vertu rétroactive car « l'actualisation de la totalité de l'histoire de Jésus à la lumière de sa résurrection eschatologique introduit quelque chose dans les souvenirs dont il n'est pas absolument nécessaire que cela s'y soit trouvé déjà et dès l'abord : à savoir la reconnaissance de qui est véritablement Jésus… S'il est possible de dire du Jésus présenté dans les évangiles synoptiques : il 'est en direction de celui qu'il sera',… il est révélé lui-même dans cette histoire à partir de ce qui est à présent son avenir » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 118.

[686] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 116. Sur ce sujet Moltmann rejoint Käsemann qui, parlant de l'évangile de Marc, pense que la totalité de l'histoire de Jésus est vue et a reçu sa forme à partir de l'eschatologie. Voir E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, p. 145- 174.

survenu de façon historique après sa mort. Eschatologique, la résurrection est advenue non seulement à Jésus mort, mais à la totalité de Jésus en tous les moments de sa vie et de sa prédication et signifie « qu'en Jésus crucifié l'avenir de la résurrection et de la vie éternelle, de la destruction de la mort et de la création nouvelle, a déjà commencé… C'est pourquoi l'instant eschatologique de sa résurrection d'entre les morts doit être compris également comme l'instant éternel de Dieu »[687].

Les apparitions de Jésus Christ ressuscité ont permis, dit notre auteur, aux femmes et aux disciples de comprendre qui était mort sur la croix et qui est Jésus selon la vérité de Dieu. La résurrection signifie un agir eschatologique de Dieu à l'égard de Jésus mort. Elle instaure quelque chose de nouveau et révèle en même temps le Jésus terrestre dans sa vérité. Pour Moltmann la résurrection n'exprime pas seulement la signification de la croix comme l'a prétendu Bultmann, mais elle confirme et accomplit la prétention messianique et la condition de Fils de Dieu de Jésus. Dans la résurrection, les deux dimensions de la confirmation et de l'accomplissement se complètent mutuellement. C'est ce que notre auteur avait déjà montré lorsqu'il affirmait que le Jésus terrestre est le Messie en chemin et le Fils de Dieu engagé dans un processus de connaissance, et que Pâques est venue confirmer et accomplir cette histoire de la vie de Jésus, une histoire ouverte à l'avenir.

En cela la résurrection du Christ ne vise pas à dénouer la contradiction avec laquelle et de laquelle Jésus est mort, il s'agit bien d'un événement eschatologique advenu à Jésus et qui inaugure le commencement de la création nouvelle de toutes choses. C'est pourquoi, dit notre auteur, « cet accomplissement surprenant de la prétention messianique de Jésus prédomine sur la confirmation de sa vérité historique. 'Bien plus…', dit Paul lorsqu'il compare la mort et la résurrection du Christ (Rm 8,34 ; 5,10.20) »[688]. La résurrection du Christ, en tant que processus, n'est pas à réduire à la portée de salut de sa mort sur la croix, elle a une plus-value et une surabondance de promesse par rapport à la mort du Christ car, dit notre auteur en paraphrasant saint Paul, Christ est mort pour nous, « bien plus il est ressuscité ». Comment Moltmann interprète-t-il la résurrection ?

[687] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 117.
[688] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 244.

7.2.2. Le symbole eschatologique de la résurrection

Comment comprendre le symbole eschatologique de la résurrection ? En quoi la résurrection est-elle un événement de langage ? Telles sont les questions que nous cherchons à comprendre.

7.2.2.1. En quoi consiste la résurrection ?

Moltmann indique que l'événement pascal est devenu accessible par le témoignage des disciples dont le contenu est constitué par les apparitions de Jésus Christ révélé comme Seigneur. En tant que révélations, ces apparitions dévoilent l'action de Dieu qui se révèle comme celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts. L'événement pascal invite à la foi en Dieu dans la mesure où croire signifie faire confiance au témoignage de ceux et celles qui ont affirmé avoir vu le Ressuscité et qui ont confessé que Dieu a été à l'œuvre dans cet événement. Jésus est considéré vivant par la puissance de Dieu (2 Co 13,4). Pour notre auteur, c'est en raison de la nouveauté que l'événement pascal représente et de la foi en Dieu qu'il suppose, qu'il donne à la foi son originalité. Affirmer que Dieu a ressuscité Jésus, c'est croire qu'il a agi et que son action a consisté dans le relèvement de Jésus d'entre les morts. Moltmann lie dès le départ la confession de foi chrétienne à la foi en Dieu.

Cette résurrection du Christ est, poursuit-il, à la fois un fait historique et un événement pour la foi. Le caractère historique de cette résurrection tient au fait de l'annonce publique qui a été faite, celle concernant le crucifié comme le Seigneur que Dieu a ressuscité d'entre les morts. Une telle « démonstration historique cependant ne peut porter que sur l'affirmation des femmes qui disent avoir entendu des anges annoncer la résurrection de Jésus auprès du tombeau vide, et sur celle des disciples qui disent avoir vu des apparitions du Christ en Galilée »[689]. Dans ces apparitions, dit Moltmann, le Christ s'est donné à voir comme celui qui est éternellement vivant en Dieu.

Si les témoins des apparitions affirment avoir vu Jésus qui était mort comme vivant, cela ne veut nullement dire que Jésus est revenu dans cette vie ; il s'agit, d'après notre auteur, des visions d'une lumière surnaturelle qui montrent Jésus vivant dans la gloire de Dieu. Cela étant, ces expériences dont on ne peut dégager la substance comme des faits bruts dépendent des interprétations subjectives des témoins perçues à travers des représentations que les

[689] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 301.

hommes ont déjà en eux. Moltmann insiste sur le fait que ces visions, selon la présentation qui ressort des Évangiles, présupposent la fuite des disciples vers la Galilée. Le phénomène des visions a ramené ces témoins à Jérusalem où leurs expériences ont été confrontées avec celles des femmes au tombeau. Cette expérience de la présence du Christ vivant était faite dans l'Esprit de Dieu.

Mais Jésus s'est donné à voir avec son corps[690] sinon, les disciples n'auraient pas identifié le ressuscité avec le crucifié. Comment Moltmann comprend-il cette corporéité ? Notre auteur commence par établir un rapport entre personne humaine et nature et que les deux réalités ne peuvent être séparées. La personne est, dit-il, corps vivant car c'est dans la corporéité de l'homme que sa nature et son histoire coïncident et forment ensemble la figure de sa vie. Puisque c'est dans sa corporéité que le Christ a enduré les tortures de la mort aussi bien au point de vue historique qu'au point de vue naturel : il a été crucifié et il est mort, c'est dans sa corporéité qu'il a été ressuscité, qu'il est apparu aux femmes et aux disciples, qu'il vit maintenant et qu'il apparaitra un jour en sa parousie. Sans son corps de ressuscité, personne n'aurait pu l'identifier par la trace des clous ni quand il a rompu le pain avec ses disciples.

La foi chrétienne primitive au Christ ressuscité a concerné la totalité de la personne du Christ en son corps et en son âme, tout comme le symbole eschatologique de la résurrection des morts signifie la personne du mort en sa totalité. Moltmann est bien conscient de cela et voit dans la corporéité la substance de la foi en la résurrection, car la résurrection est résurrection corporelle ou elle n'est pas une résurrection. Dire que la résurrection du Christ est résurrection corporelle « signifie que c'est le Christ tout entier, en son corps véritable, qui 'vit', et que ce n'est pas son esprit seulement qui continue d'opérer, et que sa cause continue. C'est dans la présence du Christ 'vivant' seulement que son Esprit opère et que sa cause continue. Les 'apparitions' du Christ étaient des apparitions corporelles, sinon… il ne serait apparu aux femmes et aux disciples que comme un 'fantôme' »[691]. L'attente de la parousie

---

[690] Comme Moltmann, Pousset dit « que le Christ ressuscité assume l'histoire humaine, il le montre aux siens en se manifestant à eux, c'est-à-dire en faisant deux choses : il leur prouve qu'il est celui-là même qui a vécu avec eux et en qui se vérifient les Écritures, et il les rassemble, par la foi, en une communauté qui recueille en elle l'histoire passée du peuple d'Israël et s'ouvre aux nations. Mais, dans le même acte, le Christ ressuscité doit également assumer la nature, en achevant ce qu'il a commencé de faire par son incarnation : il reprend son corps qui, comme corps spirituel, n'est plus au tombeau » ; E. POUSSET, *Le mystère de Dieu et de l'homme. Écrits de théologie fondamentale*, p. 131.

[691] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 353. Sur ce sujet Moingt s'exprime en des termes semblables quand, parlant du corps ressuscité, il dit : « l'affirmation de la foi que l'homme ressuscite 'tout entier' ne permet pas d'exclure la résurrection des corps, qui découle directement, d'après l'enseignement de saint Paul, de la victoire du Christ sur la mort, dans sa propre mort, et de la présence du Saint Esprit en nous. C'est encore l'espérance que nos corps resurgiront dans la gloire du Christ qui motive, pour l'Apôtre, la lutte contre 'la chair'. C'est-à-dire la conduite spirituelle de notre existence corporelle… Enfin l'attente eschatologique d'un univers transfiguré lui aussi par le retour du Seigneur dans sa gloire (Apoc. 2,1 s.) postule la résurrection du corps, qui est notre relation au cosmos » ; J. MOINGT, *Immortalité de l'âme et/ou résurrection*, dans *Lumière et vie*, 107 (1972), p. 72-73.

comme espérance en la création nouvelle par les chrétiens consiste en une attente corporelle, terrestre et naturelle qui rendra leurs corps mortels éternellement vivants.

Pour Moltmann, les concepts utilisés dans l'Écriture, par exemple réveiller, se relever, rendre vivant, transfigurer, transformer, etc., renvoient par analogie à un chemin, à un passage du Christ de l'existence mortelle dans l'être immortel et divin. Ce passage a une portée historique et bien plus une portée cosmique car le corps ressuscité du Christ agit comme une promesse qui prend corps pour toute la création. Elle concerne non seulement les hommes, mais également les animaux, les plantes, bref, tout le système vivant du cosmos. Le Christ ressuscité corporellement devient le commencement de la création nouvelle de la vie mortelle en ce monde dans lequel il n'y aura plus de pleurs ni de mort.

L'entrée de Jésus ressuscité dans une vie nouvelle, la vie avec Dieu s'est faite avec son corps, ce sur quoi insistent les récits des apparitions. Jésus Christ ne survit pas seulement dans la mémoire des hommes, mais qu'il a été rendu personnellement tout entier à la vie qui ne finit pas[692]. Ce qui veut dire que le Christ ressuscité d'entre les morts est revenu à la vie, mais selon le témoignage du Nouveau Testament, sous une nouvelle forme comme prototype du corps glorifié.

L'insistance sur la corporéité du Christ vise à faire comprendre la réalité de l'événement et que suivant ce qu'ont perçu les témoins, le Ressuscité a gardé les traces de son passage par la mort dans son corps glorieux (Jn 20,26-29). Le Nouveau Testament, dit notre auteur, présente le corps comme le symbole réel du Ressuscité, il pose à la suite de l'expérience des apparitions l'affirmation selon laquelle le Ressuscité a un corps (Rm 8,29). Ce corps implique le rapport de Jésus Christ avec toute chair, avec le cosmos entier, avec la nature et l'histoire humaine[693]. C'est en raison de cela que notre auteur parle du « Christ cosmique » comme fondement de la création, sujet qui a occupé tout un chapitre dans *Jésus, le messie de Dieu*. Mais qu'il ressuscite avec son corps, ceci ne signifie pas que le Christ revient à la vie naturelle d'avant sa mort ; il entre plutôt dans une existence nouvelle,

---

[692] Voir X., LÉON-DUFOUR, art. *Corps*, p. 298, cité par M. DENEKEN, *La foi Pascale*, p. 409. Pour Moltmann comme pour Léon-Dufour, qui veulent respecter le donné du Nouveau Testament, les chemins qui enseignent l'anthropologie dualiste ou qui parlent de la réanimation de cadavres ne peuvent mener nulle part. Il s'agit, estiment-il, de considérer qu'après sa résurrection, le corps du Christ se trouve tout aussi transformé qu'assumé jusqu'à la manifestation de sa gloire. Voir aussi F. DOLTO, *L'Évangile au risque de la psychanalyse, t. II*, Paris, éd. universitaires et J.P. Delarge, 1978, p. 157-180 et M. DENEKEN, *La foi Pascale*, p. 396-416. Ils proposent des lectures intéressantes et éclairantes au sujet de la corporéité du Ressuscité.

[693] Sur le même sujet, E. Pousset dit : « cette résurrection de Jésus en son corps n'est pas un événement localisé, limité au corps individuel de Jésus. Un corps… est un centre de relations avec l'univers entier, monde physique et monde humain ; si le corps de Jésus ressuscité (= est transformé et pénétré par la vie divine) c'est tout ce réseau de relations à l'univers qui est transformé en Dieu. La résurrection du Christ est une rénovation de l'univers entier. Elle l'est en Jésus-Christ et pour lui : pas encore pour les disciples, ni pour nous… » ; E. POUSSET, *Le mystère de Dieu et de l'homme. Écrits de théologie fondamentale*, p. 126.

transformée par l'Esprit de Dieu, celui auquel il a été, en sa vie et en sa mort parfait acquiescement. Moltmann situe l'Esprit de Dieu au centre de la résurrection du Christ. Dans ces conditions, la résurrection est-elle un événement réel, un événement historique ?

7.2.2.2. Le processus de la résurrection comme un événement de langage

La démarche de notre auteur n'est pas tant de savoir si le Christ est ressuscité, mais ce que signifie ressusciter. Il s'oriente vers l'étude de la résurrection comme un problème théologique. La résurrection du Christ n'a pas qu'un côté phénoménal, historique tel qu'il s'est signalé aux témoins par la découverte du tombeau vide et par les apparitions, elle a aussi un côté métahistorique. Il s'agit surtout de considérer la résurrection comme un événement de langage, comme un événement réel qui ne peut être reconnu que par un acte de foi qui s'exerce par le moyen des signes : apparitions, tombeau vide dans une moindre mesure, etc. L'analyse de la genèse de la foi a permis à notre auteur d'indiquer comment les disciples sont passés du signe perçu à l'acte de foi. Il identifie dans la genèse de la foi au Ressuscité deux moments : la perception d'un signe et la reconnaissance de la foi. Il note que l'annonce de la résurrection du Christ par l'Évangile et l'expérience de la présence du Christ dans l'Esprit ont pris la place des apparitions du Christ lorsque celles-ci ont cessé.

À la lumière des Écritures, la résurrection apparaît comme une action de Dieu en faveur de son Christ et de son peuple. Et c'est à partir de là que Jésus ressuscité, vu et reconnu, oriente les siens vers l'avenir et leur confie la mission de faire croître l'Église en rendant témoignage à l'événement de sa mort et de sa résurrection. Le langage dans lequel a été traduit l'événement pascal, affirme Moltmann, est un langage d'interprétation théologique qui fait référence dans l'Ancien Testament à la révélation de Dieu et à la lumière du premier jour de la création : « Dieu est apparu aux pères », « la gloire du Seigneur apparaitra, et tous les êtres de chair ensemble la verront » (Is 40,5).

Dire que le Christ est apparu ou qu'il a été vu fait directement référence à la révélation divine où Dieu se révèle dans le Christ et le Christ apparaît dan la gloire de Dieu. Il s'agit des révélations anticipées du monde nouveau à venir, de l'avenir de Dieu. Comme le pense Moltmann, ces révélations qui anticipent « l'avenir de Dieu sont liées dans l'Ancien Testament à des vocations prophétiques, et les vocations prophétiques sont souvent fondées sur la vision de cette gloire de Dieu à venir (Is 6)… La forme de la vision anticipée de la

gloire de Dieu à venir sur le visage du Christ a suscité de façon immédiate la vocation à l'apostolat et au service de ce qui vient dans ce monde qui passe »[694].

Les bénéficiaires des apparitions du Christ les ont interprétées, affirme notre auteur, comme la lumière anticipée de la gloire de Dieu à venir, c'est-à-dire comme le reflet anticipant l'irruption proche de la création nouvelle de Dieu. C'est cela qui a éveillé en eux une attente proche intense et universelle de cette création. Moltmann a décelé dans la structure des apparitions du Christ trois dimensions : prospective, rétrospective et réflexive. Ceci veut dire que les disciples ont vu le Christ crucifié comme le vivant dans la lumière anticipée de la gloire de Dieu ; ont reconnu celui qui vient, le crucifié du Golgotha à la marque des clous et à la fraction du pain ; ont perçu dans l'expérience des visions leur propre vocation à l'apostolat (Jn 20,21). L'identification de ce dont les disciples ont fait l'expérience avec Jésus a conduit ceux-ci à affirmer qu'il est ressuscité. Et cette affirmation de la résurrection suppose de la part des disciples une interprétation[695].

En Jésus ressuscité, ce sont deux expériences totalement contradictoires qu'il faut interpréter : celle de sa mort sur la croix dans l'ignominie et l'impuissance, et celle de celui qui apparaît comme l'éternel vivant dans la présence de Dieu. Moltmann remarque que la tradition juive a offert, pour cela plusieurs représentations comme : le schème de l'exaltation du Serviteur de Dieu abaissé dans la souffrance et la mort (Is 52,13 s.), celui du juste enlevé vers Dieu à la fin de sa vie (Gn 6,24 ; 2 R 2,1-18) ou encore le schème de celui qui est ressuscité des morts dont parlent Isaïe et Daniel (Is 26,19 ; Dn 12,2). Ce sont, constate notre auteur, tous ces paradigmes et d'autres encore (Ac 5,31 ; Ac 1,1-11), que le christianisme naissant a utilisés pour comprendre les théophanies.

Toutefois l'expérience des disciples avec Jésus -sa prétention messianique, son impuissance à Gethsémani et son abandon au Golgotha- a constitué l'horizon immédiat et personnel d'interprétation de ce qui est arrivé à Jésus de Nazareth comme étant œuvre de Dieu. Non seulement cela, l'autre horizon que relève Moltmann, est celui de la tradition prophétique et apocalyptique du judaïsme de l'époque. En effet, les disciples ont vécu aussi dans l'horizon de l'attente propre à l'apocalyptique juive. Il leur était utile, pour communiquer la foi chrétienne, de souligner cette horizon en disant que c'est conformément aux Écritures

---

[694] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 305-306.

[695] Les disciples ont annoncé la résurrection du Christ parce qu'ils étaient convaincus que Jésus vivait personnellement par delà sa mort. Ils ont interprété l'expérience post-pascale comme une action personnelle présente de Jésus. « Ce qui leur advient après la mort de Jésus est interprété comme une rencontre personnelle de ce Jésus qu'ils avaient suivi jusqu'à la croix… Puisque ce Jésus est vivant, on remonte de cet être en vie au-delà de la mort à son fondement : l'action de Dieu qui a vaincu la mort en Jésus en le suscitant à la vie, la résurrection proprement dite, étant bien entendu qu'il n'y eut aucun témoin de cet 'événement' » ; I. BERTEN, *Fait historique et réalité eschatologique*, dans *Lumière et vie*, 107 (1972), p. 62.

que le Christ est ressuscité des morts (1 Co 14,4). C'est sur la résurrection du Christ comme prémices de ceux qui sont morts que les apparitions du Christ ont été comprises à leur tour comme préfiguration de la gloire de Dieu à venir. Que le Christ ressuscite d'entre les morts, cela équivaut pour notre auteur, à l'inauguration des derniers jours avant la fin du temps. Dans ce sens la résurrection du Christ d'entre les morts signifie que la résurrection universelle des morts qui était attendue a déjà commencé avec le Christ et que la venue de la vie éternelle est en cours.

Moltmann constate qu'avec la résurrection du Christ d'entre les morts, le symbole eschatologique et universel de la résurrection *des* morts a été transformé en symbole christologique de la résurrection *d'entre* les morts. Il affirme cela car, selon les représentations prophétiques et selon la Torah, la résurrection attendue ne concernait nullement un seul homme, mais tous les morts lors du jour de Dieu. Cette transformation ne sera légitime que si l'attente universelle reste liée à la reconnaissance de la résurrection du Christ. La résurrection du Christ a un langage qui lui est propre, celui de la promesse, de l'espérance fondée ; elle signifie alors un processus qui attend trouver confirmation dans la résurrection des morts. En attendant, « la foi chrétienne en la résurrection demeure tributaire de sa vérification par la résurrection eschatologique de tous les morts… Dans ce monde non sauvé la résurrection du Christ demeure tributaire de sa vérification eschatologique par la création nouvelle du monde »[696].

Pour notre auteur, le langage de la résurrection n'étant pas celui des réalités accomplies, mais de la promesse, la résurrection de la vie et l'anéantissement de la mort ne peuvent pas encore être démontrés, car la résurrection des morts vise un agir créateur nouveau de Dieu. Par cet agir créateur, tous les êtres mortels et périssables acquièrent une vie qualitativement nouvelle qui ne connaîtra plus la mort ni ne continuera la vie mortelle de ce monde. Avec la résurrection du Christ d'entre les morts, c'est la justice de Dieu qui triomphe. La résurrection du Christ d'entre les morts est un symbole eschatologique.

Une autre transformation qui touche l'attente prophétique concerne la justice de Dieu. En effet, l'attente de la résurrection en Israël était un symbole théologique dont la visée consistait en la victoire de la justice de Dieu à la fin de l'histoire. Les morts devaient ressusciter pour le jugement définitif de Dieu, et ce qui commandait l'attente était moins le désir d'une vie éternelle que la soif de justice. Appliqué à Jésus, pense Moltmann, « si Dieu l'a ressuscité, Dieu met dans leur tort tous ceux qui l'ont condamné, abandonné et crucifié. La

[696] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 310.

résurrection du crucifié est alors la justification par Dieu de Jésus de Nazareth et du message qui a été la raison de sa mise à mort (Ac 2,22 s.). Par la résurrection de Jésus condamné et mis à mort le procès de Jésus est réouvert par Dieu lui-même, et les apôtres sont les témoins dans ce procès de la théodicée de Jésus-Christ »[697]. Dans ce cas la résurrection de Jésus veut dire sa justification comme Christ de Dieu, et c'est ainsi que Paul l'aurait compris lorsqu'il a parlé de « livré pour nos fautes, et ressuscité pour notre justification » (Rm 4,25).

Cette explication ne séduit pas Moltmann, lui qui considère que, si on s'en tient à la symbolique eschatologique, il n'y a qu'une interprétation possible qui voit dans la mort de Jésus sur la croix une anticipation représentative du jugement universel de Dieu pour tous les hommes impies et injustes. Sa résurrection prend une nouvelle dimension et signifie une joyeuse espérance en la résurrection et en la vie du monde à venir plutôt que l'attente dans la crainte d'un jugement dernier. Moltmann renforce sa façon de voir en considérant la résurrection du Christ dans sa double forme : passive et active. Non seulement Jésus a été éveillé d'entre les morts en rapport avec l'agir de Dieu, mais il s'est levé d'entre les morts en vertu de la puissance divine particulière qui est en lui. Jésus qui a été éveillé d'entre les morts, c'est encore lui qui, quand nous prenons en compte la relation réciproque qui existe entre lui et le Père, s'est levé dans la puissance de l'Esprit qui donne la vie.

Penser le langage de la résurrection du Christ, revient pour Moltmann à se tourner vers les témoins des apparitions du crucifié comme vivant. En effet, le témoignage que livrent ces hommes atteste que Jésus Christ est ressuscité d'entre les morts, qu'il est le premier-né d'entre les morts. Du fait de la foi juive des disciples, ceux-ci ont tiré une double conclusion : la première est que Jésus est un juste. La résurrection est apparue comme un agir de Dieu qui, en ressuscitant Jésus, a révisé le procès qui a entrainé sa mort. C'est habité par cette conviction, que les disciples ont relu leurs expériences avec le Christ, sa prétention messianique et ce qui avait fait difficulté. La résurrection du Christ leur avait permis de comprendre qu'il était bien celui qu'il prétendait être : le Fils messianique de Dieu. D'après Moltmann, pour exprimer cette rencontre de Jésus, les disciples ont fait appel à une représentation qu'ils ont emprunté à leur tradition. Il s'agit de la tradition juive, au courant elle-même de cette tradition marqué par la pensée apocalyptique.

La seconde conclusion est celle de la place qui revient à Jésus dans le dessein de Dieu. Ainsi, pour les disciples, si Jésus est ressuscité d'entre les morts, la résurrection générale des morts a commencé et la suite est à situer dans un avenir proche. Le Christ étant

[697] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 311.

considéré comme un premier-né d'entre les morts, un aîné d'une multitude de frères, prémices de ceux qui se sont endormis, les disciples ont insisté sur l'attente proche en annonçant l'Évangile. Ils attendent la suite de l'événement qui vient de commencer dans et par le Christ ressuscité s'imaginant au début que Dieu va sans tarder rétablir la royauté en Israël (Ac 1,6). C'est ce qui, selon Moltmann, justifie le fait que l'Évangile a rapidement pris le relais des apparitions du Christ faisant naître la foi.

Moltmann affirme que cet Évangile pour être porteur de sens doit comporter les mêmes structures que les apparitions. Comme les apparitions, « premièrement, l'Évangile est, du point de vue *rétrospectif*, la 'Parole de la croix'. Il actualise le Christ crucifié. Deuxièmement, l'Évangile est, du point de vue *prospectif*, l'anticipation de la parousie du Christ dans la Parole, et il comporte lui-même de ce fait un caractère de promesse. Troisièmement, l'Évangile, qui annonce le crucifié comme celui qui vient, celui qui a été abaissé, comme celui qui est élevé, et celui qui est mort comme celui qui est vivant, est un *appel actuel* à entrer dans la liberté de la foi »[698].

Mais en dépit de toutes ces affirmations, malgré l'articulation créative de la résurrection et la croix que développe la christologie de Moltmann, et le nouage de cette christologie avec l'Ancien Testament, des questions demeurent. Si Jésus est bien le Messie de Dieu, comment expliquer que Dieu l'ait laissé subir le sort du Golgotha ? Si la résurrection du Christ inaugure les derniers temps, pourquoi la gloire de Dieu tarde-t-elle à se montrer ? Pourquoi le monde est-il encore traversé par la violence ? À quoi renvoie la résurrection du Christ ? Le Christ est ressuscité : qu'est-ce que cela veut dire ?

7.2.3. L'horizon eschatologique de la résurrection du Christ

Dans la mesure où la résurrection du Christ ne constitue pas la réponse à la question « pourquoi ? » avec laquelle Jésus est mort, le Christ ressuscité doit être considéré d'une manière différenciée. La résurrection du Christ, dit Moltmann demeure tributaire de sa vérification eschatologique par la création nouvelle du monde. Aussi longtemps que cette vérification eschatologique par la création nouvelle du monde ne s'est pas encore manifestée, la résurrection du Christ demeure une espérance. Le Christ ressuscité n'est pas déjà le Glorifié et le Souverain, mais celui qui annonce seulement l'avenir de Dieu pour ce monde et met en

[698] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 315.

vigueur les promesses eschatologiques de l'Ancien Testament d'une manière universelle et indépassable. La résurrection est liée à la promesse d'une nouvelle création.

7.2.3.1. La résurrection du Christ et la création nouvelle du monde

L'action de Dieu envers le Christ crucifié apparaît en premier lieu dans sa résurrection. Ici Dieu se révèle comme celui qui vient et confirme sa promesse d'une nouvelle création eschatologique comme avenir de cette histoire. Si la résurrection du Christ fait apparaître une action eschatologique de Dieu, celle-ci signifie l'avenir de la vie dans la résurrection générale des morts et l'avenir du Royaume de Dieu. Ce Royaume sera l'apparition définitive d'une nouvelle totalité du créé. La foi en la résurrection du Christ saisit en espérance cette réalité promise et s'applique, dès aujourd'hui, à la mise en pratique eschatologique de cette espérance par l'action qui transforme le monde. Ce n'est pas pour rien que les disciples ont rapporté les apparitions du Ressuscité comme impliquant un appel à la mission, c'est-à-dire « comme l'attribution d'un service et d'un envoi dans le monde »[699].

La foi chrétienne en la résurrection ne peut se limiter à une simple interprétation de la réalité, mais doit transformer le monde, l'histoire et la condition humaine dans l'attente de la transformation divine. Notre auteur insiste sur cette dimension de la foi comme vie à partir du Christ, avec le Christ et dans l'attente du Christ. La foi chrétienne comme vie de la création nouvelle au milieu de ce monde qui passe ne peut déboucher que dans la responsabilité publique, dans la praxis sociale et politique. Bernard Rey va dans le même sens que Moltmann quand il dit : « le salut de Dieu dont Jésus a témoigné s'est inscrit dans la chair par les guérisons, dans le corps social par sa lutte contre l'exclusion, par le pardon accordé aux pécheurs, par la liberté et l'espérance qu'il suscitait aux cœurs des écrasés et des condamnés »[700].

Dans ce sens, plutôt que de rejeter tout rapport de l'histoire avec la résurrection, notre auteur entreprend de comprendre l'histoire à partir de la promesse de Dieu et de la confirmation eschatologique de cette promesse dans la résurrection de Jésus. Cette compréhension de l'histoire à partir de la promesse de Dieu débouche dans ce que notre auteur appelle la responsabilité publique de la foi chrétienne. Avec Moltmann la résurrection est vue comme un événement réel et non pas seulement le signe de l'acceptation par Dieu du

[699] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 216.
[700] B. REY, *Le défi de la foi en la résurrection,* dans *Lumière et vie*, 253 (2002), p. 11. Voir aussi J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 333.

sacrifice offert par son Fils pour le salut des hommes. Elle n'est pas non plus un simple couronnement du mystère de divinisation de l'homme et du monde qui est déjà acquis dès l'incarnation.

Dans la résurrection du Christ il y a une plus-value ; il n'y a pas seulement à voir en elle, comme l'ont prétendu certains théologiens, le verdict du Père sur la réconciliation du monde accomplie dans la mort du Fils, entendue comme révélation de Dieu et confirmant la signification de salut de la croix du Christ dont elle révèle la vérité. Moltmann critique explicitement la notion de résurrection de Barth en tant que concept démythologisé, une périphrase pour Dieu. Il pense que Barth s'est contenté de mettre en valeur dans la résurrection l'autorévélation de Dieu, son agir à l'égard du monde et non son agir dans le monde ; une réduction qui limite l'historique à ce qui est arrivé de visible, la croix, et élimine ce qu'il y a de scandaleux pour le monde, la résurrection. De la même manière il pense que Bultmann qui ne voit d'intérêt que dans la signification existentielle de la mort de Jésus Christ « pour nous », ne laisse à l'homme que le « Christ en nous » de la mystique[701].

La résurrection du Christ d'entre les morts est un événement proleptique et apocalyptique qui reste tributaire de sa vérification eschatologique lors de la résurrection des morts. La réinterprétation de la résurrection en fonction de l'horizon eschatologique s'avère féconde à cet égard. Dans l'esprit de Moltmann, elle révèle le vrai visage de Dieu et fournit le point de départ d'une christologie ; elle donne le sens de l'histoire universelle, rend compte du dynamisme de l'existence chrétienne et constitue le fondement d'une théologie de l'espérance et la mission de l'Église. Il s'agit d'un événement réel ayant eu lieu dans l'histoire et d'un événement du langage de la foi.

Les témoignages de la foi pascale sont fondés sur des événements réels, à savoir les apparitions que les disciples rapportent non comme des faits bruts, mais comme des événements interprétés. La résurrection du Christ n'est pas moins événement historique pour autant, car même si elle échappe à une vérification historique, elle a laissé des traces dans l'histoire à travers les apparitions, la prédication de l'Évangile. Du point de vue historique,

[701] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 321 et 324. Il semble que Barth et Bultmann considèrent sans importance les axiomes d'E. Troeltsch (les principes de la vraisemblance, de la corrélation et de l'analogie) pour l'histoire et pour la connaissance historique, réduisent la résurrection du Christ à la Seigneurie de Dieu. Voir K. BARTH, *Dogmatique, IV/1. La doctrine de la réconciliation*, trad. F. RYSER, Genève, Labor et fides, 1966, p. 326 et 357, Publié sous la direction de J. De Senarclens. Voir aussi R. BULTMANN, *Nouveau Testament et mythologie. L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955, p. 177 et 181. Moltmann pense que Barth et Bultmann avaient recentré la théologie sur la foi. La résurrection de Jésus n'est pas l'objet d'une enquête historique, mais de la confession de foi ; la foi repose sur elle-même, non sur des preuves de la raison ou de l'expérience scientifique. Cette observation de Moltmann par rapport à la théologie de Barth et de Bultmann est faite par d'autres théologiens. Voir I. BERTEN, *Fait historique et réalité eschatologique*, p. 59.

nous retenons le fait que les disciples affirment avoir vu Jésus après sa mort comme un vivant. En tant qu'événement instituant une histoire, la résurrection de Jésus est historique[702].

Toutefois, le lieu propre d'intelligibilité de la résurrection du Christ n'est pas le récit historique, mais la confession de foi par laquelle elle peut être atteinte. La résurrection est, pour Moltmann, un événement de parole. Il rejoint un autre théologien pour qui pareil événement n'existe « totalement et plénièrement que s'il est confessé, c'est-à-dire cru et proclamé »[703]. Considérer la résurrection du Christ comme un événement eschatologique et proleptique ne constitue pas un obstacle pour en parler dans un cadre historique. Moltmann a tenté de réintégrer la foi en la résurrection dans la façon de concevoir l'histoire pensant qu'elle doit émettre la prétention d'être la véritable philosophie de l'histoire du monde, c'est-à-dire la clé d'interprétation de cette histoire. Il est revenu sur l'expérience de l'histoire qui est celle d'Israël, histoire ouverte par la foi en la promesse divine, pour rendre cette démarche possible. Pour cette histoire d'Israël dans laquelle s'entrecroisent passé et avenir, « la promesse de Dieu est comme un horizon qui accompagne la marche et vers lequel on marche. La promesse tend vers l'accomplissement. C'est pourquoi celui qui espère se met à sa recherche »[704].

Comprendre ainsi l'histoire dans la perspective de l'avenir conduit, selon Moltmann, à voir la foi en la résurrection non comme l'accomplissement transcendant des promesses de Dieu, afin de conduire les hommes à abandonner toutes leurs espérances intérieures au monde, mais à y voir la participation dans l'Esprit au processus de la résurrection. La foi en la résurrection, pour notre auteur, n'est pas un acquiescement à un dogme qui parle d'un fait de l'histoire, mais participation à l'acte créateur de Dieu, présence du Christ ressuscité dans l'Esprit de la résurrection qui donne la vie. Voilà pourquoi il dit que « l'annonce de la 'résurrection du Christ' est une affirmation qui a sens dans l'horizon de l'histoire qu'elle-même a ouverte, et qui est celle de la libération des hommes et des créatures qui soupirent des puissances de l'anéantissement et de la mort »[705]. Il s'agit de voir dans la résurrection un événement qui ouvre à l'avenir et qui instaure une histoire, le fondement et la promesse de la vie au milieu de l'histoire de la mort.

---

[702] J. Voir MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 194.
[703] A. GESCHÉ, *La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*, dans *RTL*, 2 (1971), p. 295.
[704] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 328. Voir aussi J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 113 s.
[705] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 333.

7.2.3.2. La résurrection comme un événement qui ouvre à l'avenir

Cette affirmation s'enracine, selon Moltmann, dans le Nouveau Testament. Il voit dans ce que dit Paul : « si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8,11), l'expression de cette corrélation. Dans ces dires de Paul, un lien est établi entre la résurrection comme un événement du passé au présent de l'inhabitation de l'Esprit et cette présence de l'Esprit au futur de la résurrection des morts. Ce qui veut dire que la résurrection, cet événement du passé, opère dans l'Esprit en déterminant le présent et en ouvrant l'avenir de la vie. Comprise dans cet horizon, la résurrection du Christ, estime notre auteur, est un processus, le passage de la mort à la vie, dont le fondement est dans le Christ, la dynamique étant celle de l'Esprit et l'avenir celui de la création nouvelle de toutes choses.

En considérant la résurrection non comme un fait, mais comme un processus, l'espérance en la résurrection concerne le devenir autre de cette vie par la puissance de la résurrection[706]. Dans l'esprit de Moltmann, c'est tous les jours qu'advient la résurrection comme puissance qui fait renaître la vie en ce monde pour sa rédemption. Le présent de la résurrection dans l'Esprit fait que celle-ci, bien qu'attendue, s'expérimente déjà maintenant dans la renaissance à l'espérance vivante par l'amour (2 Co 3,17). Puisque processus, la résurrection du Christ n'est pas seulement une qualification rétrospective de la mort du Christ qui en fait un événement de salut, mais elle sera plus encore anticipation de la vie éternelle pour ceux qui meurent. En affirmant cela Moltmann pense corriger et intégrer dans sa démarche les idées de fond de Bultmann et de Barth dont il a critiqué les positions. Il s'agit de penser que la résurrection du Christ donne à l'histoire du monde la qualité d'histoire de la fin dans la mesure où elle inscrit les espaces d'expérience de l'histoire sous l'horizon d'attente de la création nouvelle.

Comprendre la résurrection sous l'horizon eschatologique comme processus fait d'elle, déjà maintenant, le commencement de l'anéantissement de la mort et de la manifestation de la vie éternelle. Elle est à ce titre, affirme Moltmann, un symbole eschatologique, une réalité qui change tout et qui révèle en même temps Dieu, ce Dieu qui est

[706] Moltmann se distancie de Pannenberg qui, tout en interprétant la résurrection du Christ en fonction de l'attente apocalyptique de la résurrection générale des morts, voit dans cette résurrection un événement eschatologique dans lequel la réalité définitive du salut est déjà advenue. Pannenberg considère que cette réalité eschatologique du salut qu'est la résurrection du Christ « s'enracine dans le fait déjà accompli en Jésus - et donc 'historique » - de la résurrection eschatologique des morts » ; I. BERTEN, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Bruxelles, éd. CEP, 1969, p. 112. Voir aussi W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, p. 55-135.

le Tout Autre, Celui qui change tout. Car Dieu est bien la critique radicale de ce monde et le créateur du monde nouveau. Saisir cette résurrection comme processus demande de se donner, estime Moltmann, pour règle théologique de tenir ensemble et de ne pas séparer les trois questions de Kant évoquées précédemment. Il s'agit de considérer en référence l'une à l'autre la question théorique : « que puis-je faire ? », la question pratique : « que dois-je faire ? » et la question eschatologique : « que suis-je en droit d'espérer ? » et d'y apporter une réponse commune. Notre auteur pense que « c'est alors seulement, en effet, qu'on comprend l'événement, l'Esprit et l'avenir de la résurrection dans leurs liens mutuels »[707]. L'événement du passé qu'est l'a résurrection se vit dans le présent de l'Esprit et ouvre un avenir.

La résurrection du Christ est, pour Moltmann, une nouvelle naissance du Christ de l'Esprit et ne doit pas être vue comme un phénomène relevant de la physiologie des cellules. Il justifie le rôle de l'Esprit en mettant ensemble deux symboles : celui apocalyptique qui parle de la résurrection de Jésus d'entre les morts comme une action de Dieu et celui christologique du relèvement des morts. La résurrection du Christ conjoint dans un rapport réciproque les deux concepts de réveil et de relèvement en indiquant la part de Dieu et la part du Christ dans cet événement. Si le terme réveil montre Dieu seul qui agit en ressuscitant Jésus d'entre les morts, le terme relèvement indique que Dieu lui-même était en Christ qui s'est levé d'entre les morts. La figure de pensée n'est plus ici que théologique, mais aussi christologique.

Moltmann la voit en même temps comme étant pneumatologique et par conséquent trinitaire. Il considère que non seulement les termes réveil et relèvement sont symboles de ce que font Dieu et le Christ, « mais la mort de Jésus et son retour à la vie adviennent également 'dans l'Esprit Saint' : c'est par l'Esprit éternel que le Christ s'est offert (He 9,14), et il vit dans 'l'Esprit qui donne la vie' (1 Co 15,45). C'est dans l'Esprit de Dieu qu'il a enduré les souffrances de la mort, et c'est l'Esprit de Dieu qui l'a fait renaître à la vie éternelle, à la manière dont Ez 37 voit le souffle de vie de Dieu se répandre sur le vaste champ des ossements des morts : 'le souffle entra en eux et ils vécurent ; ils se tinrent debout' (37,10) »[708].

Voilà pourquoi pour répondre à la question de ce que deviendra le Christ dans la gloire finale, Moltmann a consacré sa conception trinitaire d'une glorification finale de Dieu. Cette conception est inspirée de celle johannique de la glorification réciproque entre le Père, le Fils et l'Esprit. Par son obéissance qui apporte le règne de Dieu, Jésus glorifie le Père ; dans la

[707] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 335.
[708] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 342.

résurrection qui correspond à cette gloire que le Fils avait auprès du Père, le Père glorifie le Fils ; en répandant sa connaissance et son amour, l'Esprit dit le Paraclet, lui qui procède du Père, glorifie le Fils. Moltmann indique que dans la glorification réciproque du Père et du Fils s'abolit la différence entre la croix et la résurrection. Il comprend ce processus de glorification réciproque trinitaire comme ouverture à la communauté humaine suivant la parole de Jésus : « afin qu'eux aussi soient en nous ». Il affirme en plus que « si l'on considère les dimensions cosmiques de cette eschatologie divine de la glorification réciproque du Père et du Fils, on pourra même dire que les relations de réciprocité au sein de la Trinité sont si ouvertes que le monde entier peut y trouver un vaste espace et sa rédemption, ainsi que sa propre glorification »[709]. Pour Moltmann la résurrection reste un symbole éminemment eschatologique qui concerne tout le cosmos.

7.2.3.3. La résurrection du Christ et le cosmos

Moltmann considère que le paradigme de l'histoire qui a donné à comprendre la résurrection comme l'acte eschatologique de Dieu à l'égard du Christ doit être vu dans un cadre plus large du paradigme écologique de la nature comme nouvelle naissance du Christ à partir de l'Esprit de Dieu. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les métaphores naturelles dont se sert le Nouveau Testament pour dire la mort et la résurrection du Christ. Il s'agit entre autres de l'image du « grain qui est semé » (1 Co 15,36s. ; Jn 12,24), de l'image des « douleurs de l'enfantement d'une femme » (Jn 16,20s.), de l'image du « devenir vivant » (Rm 14,9 ; 1 Co 15,45 ; 2 Co 13,4), etc. La résurrection du Christ s'opère dans la puissance de Dieu et dans celle de l'Esprit de Dieu qui donne la vie. Toutes ces métaphores naturelles sont une description de l'agir de l'Esprit de Dieu qui fait renaitre le Christ à la vie éternelle ; à travers elles, mourir et devenir vivant deviennent deux moments du processus de transformation qu'est la création nouvelle de toutes choses.

Considérer ainsi la résurrection du Christ dans la perspective de la nature ne signifie pas, dit Moltmann, un retour à la vie mortelle par une réanimation naturelle ni un donné naturel qu'il serait possible de reconstruire à l'aide des preuves objectives, mais est un événement dont la détermination est eschatologique. Il s'agit, affirme-t-il, « de la résurrection d'un mort dans la vie éternelle de la création nouvelle et de la transformation de son corps naturel, mortel, en un corps pénétré de la gloire de Dieu. Il ne s'agit pas là d'une rupture des

[709] J. MOLTMANN, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, trad. J. HOFFMANN, (coll. CFI, 220), Paris, éd. du Cerf, 2000, p. 397.

lois naturelles de la vie mortelle. Il s'agit bien plutôt d'une modification qualitative de la vie mortelle elle-même, et avec elle, il est vrai, d'une modification également des lois de sa mortalité »[710]. L'événement de résurrection advenu au Christ a une détermination eschatologique et représente une transformation qualitative de la vie mortelle elle-même.

Si, comme Moltmann l'a indiqué en parlant de la mort du Christ, Jésus serait mort de la mort contre nature de tout ce qui est vivant en solidarité avec tous ceux qui endurent la violence et avec tous les êtres vivants qui doivent mourir, sa résurrection est à comprendre aussi comme la mort de la mort. Ceci veut dire que, dans la mesure où le Christ est mort sur la croix de la mort violente des hommes, qu'il était mortel et est mort également en raison de la nature humaine vulnérable, sa résurrection est le commencement de l'anéantissement de la mort historique et aussi le commencement de l'anéantissement de la mort dans la nature. Elle est le commencement de la résurrection des morts et de la transfiguration de la vie mortelle de la première création à l'intérieur de la création nouvelle et éternelle. Le Christ ressuscité est de ce fait premier-né lors de la nouvelle naissance des morts par l'Esprit de Dieu et lors de la nouvelle naissance de la totalité de la création (Col. 1,15).

La résurrection du Christ a une dimension cosmique et renvoie en cela à la résurrection de la nature, à toutes les créatures vivantes que l'Esprit conduit, selon les termes de notre auteur, vers le printemps de la vie éternelle. Par sa résurrection le Christ qui est devenu le premier-né d'entre les morts est manifesté comme le premier-né et le réconciliateur de toutes les créatures (Col 1,15.18.20 ; 2 Co 4,6). Sa mort et sa résurrection revêtent une dimension cosmique et font que le jour de la résurrection du Christ signifie le premier jour de la création nouvelle qui rayonne sur toute la création nouvelle. Moltmann insiste sur cette dimension universelle de la résurrection du Christ et dit que celle-ci n'est pas seulement victoire sur la mort violente, mais aussi victoire sur la mortalité de la nature humaine vulnérable ainsi que sur la mort de tout ce qui est vivant et sous laquelle la créature asservie gémit.

Avec la résurrection du Christ, « cette nature humaine dont on fait l'expérience ici-bas, vulnérable et mortelle, a été ressuscitée et elle a été transformée en la nature humaine éternellement vivante, éternelle, de la création nouvelle, et avec elle également la nature non humaine de la terre. Cette transformation est sa guérison éternelle »[711]. Ceci veut dire que cette vie du Christ ressuscité implique un rapport de cet homme avec toute chair, avec le cosmos naturel et humain : la nature et l'histoire humaine. Cette relation du Ressuscité au

[710] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 345.
[711] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 356.

cosmos entier peut être, entre autres, définie par la réflexion théologique se fondant sur les données révélées relatives à la souveraineté du Christ de l'épître aux Colossiens. La transformation qui advient au Christ ressuscité adviendra au jour du Seigneur, d'une manière qui est diachronique à la totalité de la création.

Si Moltmann a répondu à la question « comment se représenter la résurrection corporelle du Christ ? » en recourant au terme *passage*, il répond à celle de savoir « avec quel corps les morts ressusciteront-ils ? », en ciblant *l'amour* comme la force qui anime la vie corporelle. Il affirme que c'est l'amour qui rend vivante la vie corporelle que nous menons ici-bas. Selon lui donc, l'amour est la force immanente de la résurrection dans la chair et la résurrection est l'accomplissement transcendant de l'amour. Les morts ressusciteront avec le *corps de l'amour*. Il estime que ce n'est pas la vie non vécue, négligée ou manquée, qui ressuscitera et qui sera transfigurée, mais la vie vécue dans l'amour[712].

Les implications d'une telle christologie eschatologique de la résurrection se manifestent déjà dans ce monde-ci. La résurrection de la chair doit, dès maintenant être opérante dans l'Esprit de la résurrection. Cette vie dans l'Esprit de Dieu qui est une vie dans la force de la résurrection, dit Moltmann, a été comprise traditionnellement comme la nouvelle naissance par l'Esprit et celle-ci a été confirmée de façon symbolique dans le baptême. Par le baptême, anticipation de la nouvelle naissance du cosmos tout entier, l'Esprit de la résurrection qui est l'Esprit qui donne la vie fait naître celui qui le reçoit à une vie nouvelle et confère à tel événement personnel une valeur cosmique. Il s'agit de comprendre que le baptisé doit travailler à la libération de la création souffrante et éviter de s'assurer de sa béatitude personnelle.

La foi chrétienne en la résurrection du Christ a des conséquences pratiques dans cette vie. La résurrection produit ses effets non comme une puissance de séparation et d'isolation, mais en supprimant ces effets du pouvoir de la mort. Pour Moltmann, les conséquences de la résurrection consistent dans des réseaux de relations que sont l'unité du corps et de l'âme dans une personne humaine (homme tout entier), l'unité de la personne dans le temps (être une personne dans une histoire), l'unité entre personne et communauté (existence sociale de la personne), l'unité du genre humain dans le contrat des génération (considérer la personne humaine selon une coupe horizontale à un moment donné et selon une coupe verticale dans la

[712] Voir J. MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, trad. M. KLEIBER, (coll. CFI, 146), Paris, éd. du Cerf, 1988, p. 325 s.

succession des générations) et l'unité de la culture humaine avec la nature terrestre (introduire l'homme et la nature dans un mouvement de naturalisation et d'humanisation réciproque)[713].

Par cette démarche, Moltmann veut montrer combien il est important de mettre l'harmonie et un état durable de paix entre la culture humaine et la nature terrestre. L'espérance en l'avenir de Dieu est l'attente de la rédemption par Dieu qui doit atteindre la culture humaine et la nature. Faire entrer la culture et la nature dans un rapport promoteur de vie pour les deux, comme il le dit, est un objectif difficile à réaliser aussi longtemps que la mort règne en ce monde. C'est pourquoi, la culture humaine et la nature ne peuvent pas être mises en harmonie sans les ouvrir à l'avenir de Dieu qui est représenté comme 'résurrection'. Il dit que « seule la rédemption de la nature en fait à nouveau la création de Dieu et la patrie pour l'homme. Seule la *rédemption des hommes* en fait à nouveau l'image de Dieu et la bénédiction pour la nature. C'est pourquoi il nous faut élargir l'image de l'espérance en cet avenir de Dieu : *résurrection des morts* concerne les personnes humaines. 'Résurrection de la chair' concerne la nature humaine. Mais seule la *résurrection de la nature* accomplit l'horizon d'attente de cette espérance »[714].

Pour Moltmann la rédemption par Dieu concerne tant les hommes que la nature, appelés à se rencontrer dans une périchorèse réciproque, dans un rapport de frère et de sœur entre les hommes et les autres créatures que chante le cantique mystique de François d'Assise. L'avenir de Dieu est une attente solidaire de toute la communauté de la création. Ce sur quoi insiste notre auteur, c'est que le salut est mis en relation avec la guérison de la nature. En effet, pour lui, le véritable destinataire du Dieu trinitaire n'est pas seulement l'homme, mais toute la création. C'est pourquoi il accorde une grande attention à la corporéité comme « point d'intersection existentiel de l'histoire et de la nature en l'homme »[715].

La résurrection eschatologique de Moltmann introduit au Christ cosmique : Christ comme fondement de la création, force motrice dans l'évolution de la création et sauveur de la totalité du processus de la création. Il prend appui sur la christologie cosmique de l'épître aux Éphésiens et de l'épître aux Colossiens pour développer cette dimension de la christologie. Comme le paradigme moderne de l'histoire a montré ses limites en matière du respect et de la protection de la nature entraînant son exploitation désastreuse par les hommes,

---

[713] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 364-374.
[714] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 364-373.
[715] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 11. Moltmann estime que dans le cas où la mort et la résurrection sont bien comprises, celles-ci nous sortent de la christologie historique et nous introduisent dans une christologie de la nature. Il est clair que pour lui, « sans la guérison de la nature il n'y a pas non plus, en fin de compte, de salut pour les hommes, car les hommes sont des êtres appartenant à la nature. C'est pourquoi la cause même du Christ oblige à aller au-delà de la 'christologie historique' de l'époque moderne, et à développer une *christologie de la nature* » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 375.

la christologie du Christ cosmique se présente comme l'unique alternative possible pour sauver ce qui doit encore l'être. En effet, la christologie cosmologique, pour préserver la nature de sa destruction, doit confronter le Christ sauveur à la nature que les hommes condamnent à la mort universelle, opposer à la menace pour la nature une christologie de la nature. Il s'agit pour la foi de dépasser la christologie historique de l'époque moderne en découvrant les forces thérapeutiques du Christ dans la situation présente du monde. Car seules les dimensions cosmiques sont à même de donner aux expériences humaines et historiques du Christ l'ampleur de leur signification.

Pareille christologie cosmique prend racine dans le christianisme biblique originel qui n'était ni personnel ni anthropocentrique ni historique, mais qui était, selon Moltmann, un chemin et un développement conduisant à découvrir le 'Christ toujours plus grand'. Ce christianisme biblique a dit du Christ qu'il « est le premier-né parmi de nombreux frères – le Christ est le premier-né de l'humanité nouvelle – le Christ est le premier-né de la création tout entière : Jésus est la Tête du cosmos réconcilié : le Corps du Christ est le corps de Jésus crucifié et ressuscité – le Corps du Christ est l'Église – le Corps du Christ est le cosmos tout entier. Là le Christ existait comme Jésus de Nazareth ; là le Christ 'existe comme communauté' ; là le Christ existe comme cosmos : *Christus semper major* »[716]. À partir de l'hymne christologique dans l'épitre aux Colossiens (Col 1,15-20) qui dit du Christ qu'il est le fondement de toutes choses, Moltmann conclut que toutes choses peuvent être atteintes par l'œuvre de salut cosmique du Christ à qui tout est référé. Notre auteur développe en les enrichissant les idées déjà présentées par le théologien luthérien Joseph Sittler lors de l'Assemblée du conseil œcuménique des Églises à New Delhi en 1961.

Pour Moltmann, puisque toutes choses sont créées en vue du Messie, ce dernier sauvera toutes choses et les fera parvenir à leur vérité lorsqu'il les rassemblera en vue du royaume de Dieu et achèvera ainsi la création. La rédemption par le Christ est cosmique et universelle. En vertu de cela, « le Christ ressuscité n'est pas présent seulement dans l'Esprit de la foi et dans l'Esprit de la communauté. Il n'est pas présent seulement de façon caché dans l'histoire du 'cœur de la création', pour reprendre l'expression de Teilhard de Chardin. Il n'est pas présent seulement dans les victimes humaines de l'histoire du monde, mais il est présent également dans la nature sacrifiée »[717]. Il est clair que pour notre auteur l'ensemble de la création est le domaine de la Seigneurie du Christ, car la nature est elle aussi concernée par la

[716] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 377.
[717] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 381. Sur ce sujet, parlant du Christ, Barth se demande s'il n'existe, n'agit et n'œuvre « pas aussi déjà maintenant comme le *Pantocrator*, comme la *kephalè huper panta*, comme celui qui, en premier et en dernier ressort, est le seul Tout-Puissant même dans le cosmos… » ; K. BARTH, *Dogmatique*, t. IV/3, p. 84.

transformation eschatologique symbolisée par la résurrection du Christ. La parousie du Christ dans la gloire n'advient que lorsque toute la création sera transformée et reconnue comme la création de Dieu.

Moltmann croit que c'est l'expérience pascale du ressuscité qui fonde la connaissance du Christ cosmique, celui par qui tout existe (voir Jn 1,1-3 ; Sg 8 ; Si 1,4). De même, il considère que c'est à la lumière des dimensions cosmiques de la résurrection du Christ que sa mort est, elle aussi, affectée d'une portée universelle comme réconciliation non seulement des hommes, mais de tout le cosmos (2 Co 5,19). La résurrection du Christ engage sa Seigneurie sur l'univers dans la mesure où Dieu qui a créé toutes choses veut aussi la rédemption de toutes choses. D'où le sens du « car il faut que le Christ règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds » (1 Co 15,25s.). Moltmann exclut l'idée de salut personnel qui ne prend pas en compte le salut de la nature humaine et terrestre parce que tout est lié de façon inséparable dans la corporéité des hommes. Il reconnaît que « c'est 'la plénitude de la divinité' qui est en Christ corporellement (Col 2,9), qui fait éclater toutes les frontières et qui 'doit' saisir et sauver toutes choses »[718]. Les hommes attendent la délivrance pour leur corps (Rm 8,23), la délivrance du destin de la mort avec la création tout entière qui gémit. Dans ces conditions, comment comprendre l'avenir de Dieu ?

7.2.4. La résurrection du Christ et l'eschatologie du Dieu qui vient

La démarche de Moltmann consiste à découvrir en Jésus ressuscité la révélation de Dieu, à montrer comment sa résurrection constitue le fondement de son unité avec Dieu. Dans la perspective de notre auteur, c'est à partir de l'histoire de Jésus de Nazareth que Dieu peut être compris. La question qui est la sienne ne porte pas sur la possibilité ou non de connaître Dieu en Jésus, mais sur *quel est le Dieu que nous connaissons en Jésus-Christ ?* Moltmann prend ses distances par rapport aux christologies classiques et celles contemporaines car il fonde l'unité de Jésus avec Dieu dans la résurrection du Christ et non dans la prétention liée au comportement prépascal de Jésus. La résurrection du Christ est liée à l'eschatologie du Dieu qui vient, elle est la révélation de Dieu et anticipation de la parousie.

[718] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 387.

7.2.4.1. L'espérance de la révélation définitive de Dieu et le grand jugement

La résurrection du Christ, affirme Moltmann, inaugure l'espérance de la révélation définitive de Dieu à la fin des temps et la résurrection des morts qui coïncidera avec cette révélation. Il s'agit de comprendre la résurrection du crucifié comme l'anticipation de sa parousie dans la gloire, et sa parousie comme l'accomplissement de sa résurrection. Souvenir du Christ et attente du Christ ne se contredisent pas, mais s'approfondissent mutuellement. Pour honorer la dimension eschatologique de la résurrection du Christ, Moltmann s'engage à retrouver la conception originale de l'histoire propre à la tradition biblique. Il revient à l'Écriture et cherche à comprendre l'histoire d'Israël à partir de la dialectique « promesse-avenir ». Dans la *Théologie de l'espérance,* Moltmann interprète Dieu non comme un être perpétuel, dans des ordres permanents et subsistants, mais comme celui qu'on attend, celui qui, en tant que Dieu des promesses, surgit de l'avenir[719].

Notre auteur pense qu'interpréter la résurrection du Christ en fonction de la théologie juive de la promesse ne rencontre pas toute la signification de la résurrection du Christ qui ne peut être considérée que comme l'accomplissement des promesses en mettant un terme à l'histoire. Il reconnaît, certes, que la résurrection du Christ accomplit déjà de manière anticipée la promesse de Dieu, mais reste convaincu qu'elle n'épuise pas la promesse de Dieu, par conséquent, elle renvoie à un avenir. En effet, pense-t-il, la résurrection du Christ ne renvoie pas au Dieu épiphanique, au Dieu qui est, mais au Dieu qui vient et dont la promesse n'est jamais épuisé par ses réalisations historiques. Seule la parousie du Christ, qui est achèvement du chemin de Jésus, viendra réaliser toutes les promesses divines. Avec la parousie, le Christ sur le chemin de Moltmann parvient à son terme et accomplit son œuvre de salut. Dire du Christ qu'il parvient à son terme signifie simplement qu'il est parfait en sa personne eschatologique et universellement manifeste dans la gloire de Dieu. La parousie vient sceller l'unité du Christ et de Dieu, elle est la clé de voûte de toute la christologie en tant qu'elle permet de comprendre l'histoire de Jésus.

Que la résurrection du Christ accomplisse déjà de manière anticipée la promesse de Dieu, elle n'est par encore l'accomplissement final. La résurrection est, affirme Moltmann, lui qui est plus sensible au « pas encore » de celle-ci qu'au « déjà là », un événement qui

[719] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 279. À ce propos Berten dit : « la résurrection des morts était dans le judaïsme l'expression non d'une expérience, mais d'une espérance, d'une attente dirigée vers l'avenir. La promesse et la fidélité de Dieu semblait être invalidées par la mort des justes. C'est la foi qui alors proteste contre cette absurdité : il n'est pas pensable que Dieu soit mis en échec par la mort. C'est seulement par rapport à cette espérance historique du judaïsme que la théologie peut parler de la résurrection de Jésus en termes eschatologique » ; I. BERTEN, *Fait historique et réalité eschatologique*, p. 62-63.

« ouvre » et qui renforce la promesse et la confirme. Il ne s'agit pas d'un événement qui clôt en remplissant la prophétie. La parousie du Christ, son retour eschatologique, ne signifie pas simplement le dévoilement de ce qui est déjà advenue de façon cachée, mais sera un accomplissement final. Ainsi conçue, la parousie du Christ ne sera pas liée de façon unilatérale au jugement dernier des vivants et des morts en entraînant l'oubli de l'espérance du règne sans fin comme cela a été le cas dans l'histoire de la théologie chrétienne. Moltmann note que le *Symbole des Apôtres* porte la marque de ce grand jugement, caractéristique dans les églises du Moyen Âge.

Le « Maranatha, viens Seigneur Jésus, viens bientôt » (1 Co 16,22 ; Ap 22,20) doit être une attente joyeuse de ce retour plutôt que de précipiter le peuple dans la crainte et dans la terreur. Le jugement des vivants et des morts doit aussi constituer l'objet de l'espérance en la venue du Christ qui jugera selon l'Évangile -annonce de la justice de Dieu qui sauve-, il suffit de le comprendre comme la victoire de la justice de Dieu qui sera fondement de la création nouvelle. Le but du grand jugement de Jésus est, dès l'origine, estime notre auteur, non le châtiment des malfaiteurs et la récompense des autres, mais l'établissement du règne de la paix. Il s'agit de le comprendre, selon un aspect provisoire, comme le commencement de la création nouvelle de toutes choses et non comme une fin. Ce qui correspond parfaitement avec l'esprit de l'Évangile de Jésus Christ qui présente le jugement final comme un relèvement et non une damnation.

Moltmann est assez clair là-dessus : le jugement attendu précède la venue du royaume et est une espérance libérante qui fait regarder sans peur vers l'avenir dans la mesure où ce qui est visé est l'établissement, en toutes choses, de la justice de Dieu qui sauve. Il est à comprendre comme le commencement de la création nouvelle. L'attente chrétienne de la parousie porte sur la personne du « Christ qui est venu, mais elle attend de lui quelque chose de nouveau qui n'est pas encore arrivé jusqu'à présent : elle attend l'accomplissement en toutes choses de la justice de Dieu promise, l'accomplissement de la résurrection des morts promise dans sa résurrection, et l'accomplissement de la Seigneurie du Christ sur toutes choses, promises dans son élévation en gloire »[720].

Dans l'esprit de Moltmann, l'attente de la parousie est donc le but et l'accomplissement de l'histoire du Christ. Sans elle, sans la considération des jours du Messie à venir, de l'avenir du Fils de l'homme, du jour du Seigneur qui vient, bref de la parousie de Jésus dans la gloire universelle de Dieu, l'envoi messianique du Christ, ses souffrances

[720] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 245. Sur ce sujet voir aussi P. RICOEUR, *Conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*, (coll. L'ordre philosophique), Paris, éd. du Seuil, 1969, p. 396.

apocalyptiques et sa résurrection eschatologique d'entre les morts n'ont pas de signification. C'est dans l'attente de la parousie que se rejoignent tous les fils de la christologie, dit Moltmann.

En effet, d'après lui, l'attente de la parousie du Christ qui n'est pas séparée des titres christologiques essentiels comme Messie, Fils de l'homme, Kyrios, est la référence dernière à laquelle renvoie l'événement pascal de mort et de résurrection du Christ. Il pense que, du point de vue du Nouveau Testament, « les affirmations christologiques fondamentales 'crucifié', 'ressuscité' sont suspendues dans le vide si d'un côté elles ne sont pas référées à l'envoi messianique du Jésus terrestre, et si de l'autre côté elles ne sont pas liées à sa venue eschatologique »[721]. Puisque toute l'histoire du Christ est liée à sa venue eschatologique, l'attente de la parousie, quand bien même elle tarde à venir, ne peut aucunement être discréditée.

L'attente de la parousie éclaire la distinction que Moltmann a faite entre réconciliation et justification. Notre auteur voit dans la notion de réconciliation, privilégiée en son temps par Barth, une orientation vers l'arrière qui présuppose un monde d'abord intact, détruit ensuite par le péché et qu'il s'agit enfin de restaurer en retournant au positif des origines réduisant la justice de Dieu au pardon des péchés. La justification vise plus que la réconciliation, elle apporte une plus-value liée à la résurrection. Cette plus-value est la promesse même d'une création et d'une vie nouvelle, qui engage l'homme à participer au monde plus juste voulu par Dieu.

L'engagement de Moltmann dans la question de la parousie vise à combler une double lacune. Il a déploré, d'une part, le fait que la parousie n'apparaissait plus chez des théologiens comme Pannenberg, Kasper, Schillebeeckx, ce qui était un signe manifeste d'embourgeoisement du christianisme dont l'attente de la parousie, qui avait perdu la force, n'avait plus rien à dire au « monde éclairé ». D'autre part, il ne fallait pas non plus considérer l'attente de la parousie comme une attente éternisée où, dit-il, chaque instant ouvre à l'éternité. Il pense que ce modèle qui ne voit pas de moment où l'éternité peut entrer dans le temps abolit aussi toute attente et n'ajoute rien de nouveau à espérer. Notre auteur distingue la parousie d'un événement qui a lieu dans le temps en établissant la différence entre « avent » et

[721] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 431. Moltmann insiste sur le fait que l'attente de la parousie est le fondement de la christologie. Il estime que c'est dans sa venue dans la gloire que « Jésus est attendu comme le Seigneur de l'Église, comme le Messie d'Israël, comme le Fils de l'homme des nations, comme la Sagesse créatrice d'où toutes choses naissent de façon nouvelle. C'est pourquoi le topos de la parousie du Christ doit prendre place dans la christologie, et ne pas être réservé à l'eschatologie. Parce que 'la personne eschatologique' du Christ est toujours déterminée en référence à la parousie, la parousie doit également prendre place dans la doctrine concernant la personne du Christ, et non pas seulement dans une doctrine concernant son œuvre » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 431.

« futur ». La parousie est, d'après lui, la « venue » ou la « présence », ce qui vient ; elle est dévoilement en même temps accomplissement de l'histoire car pendant que Dieu libère sa gloire la création entre dans le royaume de la gloire.

Le mot *parousia* qui est rendu en latin par *adventus* et en allemand par *Zukunft* (avenir) « signifie ce qui advient au présent. *Futurum* en revanche signifie ce qui produit ou ce qui devient : il s'agit de ce qui sera »[722]. La parousie ainsi entendue fait advenir la fin du temps et le commencement de la création nouvelle, il s'agit, selon Moltmann, de l'eschatologie de la glorification de Dieu. Non seulement le Christ réconcilie, mais il règne jusqu'à ce qu'il remette à Dieu le Père le règne achevé. À partir de ce moment toutes les larmes seront essuyées et Dieu sera tout en tous (1 Co 15,25-28) : une théologie qui est, selon Moltmann, panenthéiste.

Notre auteur, qui s'interroge sur la possibilité de raconter à l'avance le déroulement des événements des derniers temps lors de la parousie du Christ, pense que ce qui est « à venir » ne peut être raconté, mais doit être attendu, anticipé et compris sous le mode de la promesse. On ne peut parler de la parousie du Christ qu'à partir de la « dynamique du provisoire » caractéristique de l'expérience de l'histoire du Christ. Toute l'histoire du Christ : qu'il s'agisse de « l'envoi messianique de Jésus, ses souffrances apocalyptiques et sa résurrection eschatologique, renvoient au delà d'eux-mêmes vers son royaume éternel »[723]. Tout l'Évangile du Christ qui nous parle de l'histoire du Christ, affirme notre auteur, est promesse de l'avenir du Christ et annonce de sa venue.

L'avenir du Christ est attendu dans l'espérance suscitée par le souvenir du Christ. De cette parousie, affirme notre auteur, ce qui est attendu c'est l'accomplissement du salut, l'accomplissement de la délivrance et la fin du temps de ce monde. Dans ce sens, un lien existe entre la parousie du Christ et la fin du monde dans la mesure où dans la parousie du Christ on peut parler de la fin du temps. Il s'agit de comprendre que la venue du Christ dans la gloire de son royaume éternel mettra fin aux souffrances du temps de ce monde.

7.2.4.2. La résurrection du Christ et l'attente de la parousie

Afin de dégager la signification christologique de l'attente de la parousie, Moltmann a posé quelques questions dont celles relatives : à celui qui vient, au lieu de sa provenance, au jour du Seigneur, au motif de cette venue et à la transformation du monde qui passe en

[722] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 432.
[723] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 437.

royaume éternel. L'Ancien Testament présente celui qui vient comme un chiffre pour Dieu lui-même dont on attend universellement la venue dans la gloire (Is 35,4 ; 40,3-5 ; 60,1 s ; Ps 96,13) et un chiffre pour les porteurs de l'espérance qui jouent le rôle de médiateur pour la venue de Dieu et préparent le peuple à son avenir. Tel est le cas du Kyrios, du Messie d'Israël, du Fils de l'homme des nations et de la Sagesse par laquelle le cosmos connaîtra une nouvelle naissance. Moltmann a consacré tout un ouvrage à cette venue de Dieu et y a défini l'eschatologie comme la transformation du temps et non comme une catégorie du temps[724]. Car, d'après lui, l'eschatologie parle de l'avenir de l'histoire et non de l'histoire à venir.

Pour Moltmann, ces attentes de l'Ancien Testament peuvent avoir influencé le langage de l'attente eschatologique du Nouveau Testament. Profitant de l'occasion, il révise les modèles de ses prédécesseurs et propose l'eschatologie du Dieu qui vient[725]. Il voit dans l'eschaton non le futur du temps ni l'éternité intemporelle, mais l'à-venir et l'advenue de Dieu mettant ainsi en œuvre une conception de l'avenir qui dit l'advenue. Cette conception de l'avenir a son origine dans l'histoire de Dieu, les expériences et les attentes de Dieu telles que les rapportent les écrits bibliques. Moltmann voit dans l'avenir l'origine et la source du temps.

Celui qui vient est aussi le Christ attendu par les siens en tant que Seigneur, il s'agit de celui qui, au jour du Christ apparaîtra dans la gloire. Jésus apparaîtra aussi en tant que Messie d'Israël au jour du Messie et qu'il délivrera le peuple de Dieu ; en tant que Fils de l'homme au jour du Fils de l'homme comme juge des vivants et des morts pour en faire l'humanité nouvelle de son royaume. Moltmann étend aussi cette attente de la parousie, comme nouvelle création de toutes choses en royaume de gloire, aux médiateurs de la création que sont l'Esprit et la Parole. Il l'explique en disant que « si le créateur dit à la fin : 'voici, je fais toutes choses nouvelles' (Ap 21,5), il faut aussi que soit présente la Parole de la création dans l'Esprit de la création. Le langage chrétien qui parle de la résurrection du Christ 'd'entre les morts' appelle

---

[724] Voir J. MOLTMANN, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*. Sur ce sujet, Moltmann considère la catégorie du *novum* comme la catégorie historique qui est pertinente pour l'eschatologie dans l'histoire. Cette catégorie du *novum* est différente du *futurum*, étant donné que dans la perspective biblique ni le futur ni l'éternité ne peuvent être des catégories eschatologiques. Le nouveau, pour Moltmann, est ce qui ouvre l'avenir. Moltmann ajoute deux caractéristiques eschatologiques : il affirme que le nouveau ne surgit pas de ce qui est ancien, et que la résurrection du Christ est novum ultimum. Néanmoins il conclut à la subsistance d'une continuité, d'une analogie avec l'expérience historique qui précède : pour lui le Ressuscité est le Crucifié et le Dieu qui vient est le Dieu fidèle. Voir J. MOLTMANN, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, p. 41-49.

[725] Puisque l'eschatologie concerne l'avenir de l'histoire, Moltmann précise qu'« il ne s'agit pas, comme Schweitzer, de faire entrer l'eschatologie dans l'histoire car c'est y renoncer ; ni de presser l'éternité dans l'histoire humaine comme Barth, car alors 'c'est l'eschatologie qui démolit l'histoire' (…). Ne considérer que l'imminence de Dieu, comme Bultmann, ne permet pas de prendre en compte les réalités sociales comme le corps, la communauté, l'Église. Et l''instant' n'est qu'interruption ou exception. Barth, qui voyait dans l'eschatologie le 'suprahistorique', le 'non-historique' ou l''histoire originaire', regrette dans son autocritique en 1948 d'avoir valorisé seulement la 'surtemporalité de Dieu' dans son combat contre l'optimisme anthropologique du néoprotestantisme, mais non sa 'post-temporalité'. Moltmann concède que Barth a certes pris 'au sérieux l'au-delà du règne qui vient, mais non sa venue comme telle'. Or entourer le temps humain d'une pré- et post-temporalité ne suffit pas pour donner puissance à l'avenir de Dieu (…) » ; E. PARMENTIER et M. DENNEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 403.

le Christ ‘premier-né’ d’entre les morts, ce qui implique la parousie de la résurrection universelle des morts en vue du royaume de la vie éternelle »[726].

C’est en prenant en compte ces considérations que Moltmann en arrive à dire qu’au centre de la création nouvelle de toutes choses, Jésus apparaîtra comme la Sagesse et le jour du Seigneur sera le premier jour de la création nouvelle, jour rempli de lumière. Il est à comprendre comme le lever du Soleil sur un monde qui croupit dans les ténèbres et l’ombre de la mort. C’est à cet instant eschatologique, estime-t-il, que le ciel et la terre trouveront leur figure définitive, transfigurée dans la présence universelle illimitée de Dieu lui-même, et que Dieu, englobant et pénétrant tout, révélera sa gloire pour devenir tout en tout dans la création transfigurée.

L’instant eschatologique est celui de la glorification réciproque de l’homme et de Dieu : avec la résurrection des morts et l’anéantissement cosmique de la puissance de la mort, Dieu libère sa gloire, la création quant à elle entre dans le royaume de la gloire et participe à l’éternité essentielle de Dieu. C’est ainsi que la création vit en Dieu et de Dieu, Dieu étant tout en tout. À cet instant Dieu s’autolibère de son autolimitation originelle en révélant sa gloire pour devenir tout en tout dans la création transfigurée. Moltmann affirme en plus que c’est à cet instant de la résurrection des morts et de l’anéantissement de la mort que les créatures sortent hors du temps et entrent dans l’éon de la gloire divine[727]. Dans quelles conditions allons-nous attendre l’advenue de cet instant ?

7.2.4.3. Conséquences pratiques de l’attente de la parousie

L’attente de la parousie est, dit Moltmann, une attente créatrice dont le Nouveau Testament parle non pas de façon spéculative, mais dans un contexte eucharistique et parénétique. La célébration du repas eucharistique, annonce de la mort du Christ jusqu’à ce qu’il vienne (1 Co 11,26), est présentée comme le témoignage pratique concernant cette attente eschatologique. Le repas eucharistique, en même temps qu’il rappelle la mort du Christ, anticipe sa venue dans la gloire. Pour notre auteur, la caractéristique de la célébration du repas eucharistique est, selon le Nouveau Testament, l’attente de la Parousie. Il s’agit, pour la communauté qui célèbre, d’invoquer le Christ présent dans l’Esprit de Dieu pour que vienne son règne. Cette communauté qui célèbre le repas préfigure le grand festin des nations qui réunira tous les hommes.

---

[726] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 443.
[727] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 448 s.

L'attente de la parousie comporte une forte empreinte apocalyptique, elle nécessite de persévérer dans la foi jusqu'à la fin (Mt 10,22 ; 24,13 ; Ap 1,9) ; porte l'empreinte de l'actualisation du Christ dans le but de donner une forme nouvelle à la vie de la communauté du Christ. Elle débouche dans l'éthique chrétienne, car pour anticiper la lumière de la création nouvelle, la communauté doit dès maintenant vivre de l'avenir du Christ. Puisque le jour attendu est déjà proche, les croyants, estime Moltmann, « peuvent déjà 'se lever' dans cette vie : 'éveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts et sur toi le Christ resplendira' (Ep 5,14 ; Rm 13,11). Ils sont 'enfants de lumière' (Ep 5,8 s) et appelés à donner forme à leur vie en enfants de lumière, à laisser les 'œuvres de ténèbres' et à saisir les 'armes de la lumière (Rm 13,12) »[728].

Comme dit le Nouveau Testament, ceux qui, dans l'attente de la parousie, prennent part au repas eucharistique, doivent participer dans la transformation historique de la vie. L'attente de la Parousie n'est pas une fuite en avant, elle a une dimension éthique et politique et veut faire de l'histoire le lieu de l'accomplissement progressif des promesses divines d'une création nouvelle. Cette attente doit déboucher sur la mission de l'Église en anticipant déjà ici bas les possibilités d'avenir contenues dans l'événement Jésus Christ. C'est dans cet esprit que Moltmann dit : « l'éthique chrétienne qui s'exprime dans les parénèses du Nouveau Testament porte d'un côté la marque eucharistique : ceux qui ont pris le repas du Seigneur doivent vivre dans la communauté du Christ et mener toute leur vie dans son Esprit. De l'autre elle a une orientation eschatologique : l'attente de la parousie du Christ oriente tous les sens vers son avenir, et les ouvre à l'expérience de l'histoire »[729].

Moltmann renonce à considérer cette attente dans sa seule dimension spirituelle, mais la considère dans sa dimension pratique comme réalisation de l'avenir du Christ pour le cosmos. Voilà pourquoi il a insisté sur l'importance particulière de la corporéité. L'espérance de la parousie n'est pas la fuite du monde ni hostile au corps. Ce n'est donc pas pour rien que le Nouveau Testament a toute l'attention portée sur le corps (Rm 13,14 ; 1 Co 6 ; Ph 3,20.21). De l'analyse qu'il fait de 1 Co 6, il en arrive à dire que l'espérance de la parousie dispose à rester fidèle à la terre et à honorer le corps. Vivre dans l'espérance de la parousie consiste selon lui non en la simple attente, au simple attachement à la foi et au souci de tenir, elle doit plutôt conduire à « lui donner forme de façon active… Les hommes ne vivent pas seulement des traditions, mais également d'anticipations… L'attente de l'avenir du Christ situe le présent dans la lumière de ce qui vient, et fait faire l'expérience de la vie corporelle dans la

[728] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 461.
[729] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 460.

force de la résurrection. C'est ainsi qu'elle devient une vie 'la tête haute' (Lc 21,28) et une marche debout (Ernst Bloch). Elle devient une vie vouée à la collaboration au règne de Dieu dans l'engagement pour la justice et la paix de ce monde »[730].

Avec Moltmann nous assistons à un renouveau de la christologie de la résurrection. C'est en partant de l'horizon eschatologique que la résurrection du Christ doit être réinterprétée théologiquement car c'est ainsi, estime-t-il, que le Nouveau Testament la comprend. Grâce à cette compréhension de la résurrection, Moltmann a montré comment l'eschatologie du Nouveau Testament permet de transformer sans les abolir les promesses de l'Ancien Testament qui annoncent une réconciliation de l'humanité au plan même de l'histoire. Ce qui veut dire que le salut ne signifie pas seulement la réconciliation avec Dieu, mais qu'au sens de l'Ancien Testament il signifie réalisation de l'espérance eschatologique de justice, d'humanisation de l'homme, de socialisation de l'humanité, de paix dans toute la création[731].

S'il en est arrivé là, c'est parce qu'il considère que la résurrection du Christ constitue le lieu d'intelligibilité le plus fécond pour poser comme il se doit les questions comme celles ayant trait au rapport entre attente eschatologique du royaume et progrès terrestre du monde, entre foi théologale et praxis chrétienne. Toutefois, Moltmann continue de garder le lien de la résurrection à la croix du Christ. Il considère que la croix ne peut pas être négligée dans une interprétation christologique de la résurrection, c'est elle qui met en lumière le facteur de discontinuité.

Le lien entre l'histoire concrète dans laquelle les hommes luttent et cette humanité nouvelle, ce monde nouveau promis par Dieu, Moltmann ne l'a pas assez manifesté dans *Jésus, le messie de Dieu*, mais trouvera un bel éclairage dans *Théologie de l'espérance* dont les positions sont présupposées. Il y parle de la résurrection et considère l'espérance comme le fer de lance de l'histoire qui conteste le présent pour y rendre l'avenir présent. Il y invite les chrétiens pour qu'ils deviennent les témoins d'une promesse qui fait surgir du neuf dans l'histoire. C'est comme ça que sa théologie de l'espérance débouche sur une théologie de la mission de l'Église. C'est aussi pour cela qu'il insiste sur le fait que la foi chrétienne ne peut

[730] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 462. Sur l'importance de cette dimension éthique de l'espérance créatrice de la parousie, le message de l'Assemblée du conseil œcuménique des Églises à Upsal en 1968, invitait à prendre part à l'anticipation du royaume de Dieu et à rendre visible dès maintenant quelque chose de la création nouvelle qu'accomplira le Christ lors de son jour (*Uppsala spricht. Die Sektionsberichte der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Genève, 1968, p. 11).

[731] Voir J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 354. Voir aussi C. GEFFRÉ, *Où en est la théologie de la résurrection ?*, dans *Lumière et vie*, 107 (1972), p. 29-30 ; C. GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, (coll. CFI, 68), Paris, éd. du Cerf, 1972, p. 103-140.

pas se limiter à une interprétation de la réalité, mais elle a à transformer le monde, l'histoire et la condition humaine dans l'attente de la transformation divine.

Dans ces conditions, le Dieu qui vient de Moltmann n'est pas le Dieu lointain de la métaphysique. Il ne doit pas être cherché indépendamment de cette histoire de la promesse car c'est à travers elle qu'il a voulu nous rejoindre. C'est Dieu qui fonde cette histoire et préside à son développement. Moltmann se montre soucieux de tracer, comme le disent plusieurs de ses commentateurs, les voies d'un christianisme qui ne se laisse pas domestiquer, mais qui demeure dans le monde un ferment d'inquiétude et de transformation. Son esquisse de la doctrine trinitaire montre combien le Dieu qui vient, est, bien sûr, celui qui s'est révélé dans la croix et la résurrection du Christ, et celui qui demeure présent dans son Esprit. Mais il se révèle précisément dans le Christ, et il, n'est toujours, dans l'Esprit, présent à nos vies, que comme celui qui vient, en rendant toutes choses nouvelles. La réalité de sa venue, dit Moltmann, est attestée par le fait que nous le rencontrons dans la désolation de la croix, dans le soupir et la souffrance de la création séparée de lui, en même temps que dans la force de supporter et de contester cette condition qui est nôtre, par la puissance de la résurrection, en attendant qu'il soit « tout en tous » (1 Co 15,28)[732].

[732] Voir J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 231. Voir aussi A. FERMET et R. MARLÉ, *Théologies d'aujourd'hui. J. Robinson, J. Ratzinger, H. Cox, H. Zahrnt, J. Moltmann*, (coll. Foi chrétienne), Paris, éd. Centurion, 1973, p. 235-270.

Chapitre 8. Intérêt et limites de la christologie de Moltmann

La christologie de *Jésus, le messie de Dieu* est une christologie qui a cherché à saisir le Christ de façon dynamique dans ce que Moltmann a appelé le cours de l'histoire qui lie Dieu avec le monde. Il s'agissait, pour notre auteur, de ne comprendre le Christ ni de façon statique en le qualifiant comme une personne ayant deux natures selon la christologie dite d'en haut ou comme une personnalité historique d'après la christologie dite d'en bas. Plutôt qu'une christologie éternelle pour le ciel, Moltmann l'a voulue pour les hommes qui, dans les conflits de l'histoire, sont en chemin en quête de sens et d'orientation. C'est cela qu'il a nommé christologie du chemin, celle « qui vise au-delà d'elle-même et qui oriente les hommes vers l'avenir du Christ, pour qu'ils demeurent sur le chemin du Christ et y progressent. À cet égard la connaissance du Christ demeure provisoire, et elle doit être formulée comme une promesse qui tend seulement vers la contemplation face à face »[733]. C'est bien d'une christologie eschatologique dont il s'agit, celle qui interprète son chemin dans la perspective de sa fin.

Si l'horizon de cette christologie du chemin est l'eschatologie, son origine est située dans la messianologie juive de l'Ancien Testament. Histoire eschatologique de Dieu avec le monde, Moltmann l'a racontée, comme l'indique le plan de *Jésus, le messie de Dieu*, « par étapes successives pour tenter alors de faire accéder la tradition des représentations à un concept christologique, et donc d'unir éléments narratifs et éléments d'argumentation »[734]. C'est pourquoi Moltmann la qualifie comme étant aussi une christologie narrative dont la visée est de lier ensemble souvenirs et attentes du Christ. C'est dans ces conditions qu'il s'était résolu à relire tant l'histoire des symboles, des métaphores que des représentations christologiques dans le but de parvenir à des concepts christologiques nouveaux.

En abandonnant l'idée de prendre le dogme de l'Église ancienne pour base de cette christologie du chemin, Moltmann a choisi de retourner aux histoires des traditions bibliques par l'histoire et par l'exégèse « pour parvenir grâce à elles, à des interprétations nouvelles du Christ, pertinentes pour aujourd'hui »[735]. Cette narration historique du messianisme de Jésus et du lien de sa crucifixion à l'échec de sa prédication a été développée comme christologie eschatologique à partir de la résurrection du Christ et de la foi qu'elle a engendrée dans les disciples qui ont fait l'expérience des apparitions du Ressuscité.

---

[733] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 8.
[734] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 111.
[735] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 9.

Dans cet essai christologique du chemin, qui ne se réclame ni des christologies d'en bas ni non plus de celles d'en haut, l'auteur a une seule visée : la réconciliation de l'histoire humaine avec la nature, car l'homme demeure lui-même nature. Pour rendre possible cette intégration de l'histoire humaine dans le cadre constitué par les conditions de la nature, une première étape a déjà été franchie. Elle a consisté dans le passage de la christologie ancienne, dite métaphysique, à une christologie historique moderne. Ce qui reste à faire et dans lequel s'inscrit l'essai de Moltmann, c'est de passer de la christologie historique moderne à une christologie postmoderne[736]. C'est cette dernière qui inscrira de façon écologique l'histoire humaine dans le cadre de la nature. Il ne s'agira plus, comme avec la pensée historique moderne de poser l'histoire humaine face à une nature sans histoire, mais de porter l'attention sur la corporéité du Christ et sur sa signification pour la nature terrestre**.** La corporéité étant bien le point d'intersection en l'homme de l'histoire et de la nature.

Moltmann a développé une christologie eschatologique en conformité avec l'Écriture et qui suppose une anthropologie respectueuse du véritable statut de l'homme dans le monde, dans la nature et dans la société. Déjà dans la *Théologie de l'espérance*, pour rappeler la signification fondamentale du corps, notre auteur avait posé la question de savoir si on peut « prétendre, du point de vue anthropologique, que l'homme se tient au-dessus de la nature, tandis qu'il se tient au contraire dans l'histoire ? L'homme se tient en réalité au-dessus de la nature et dans la nature, car il est et il a un corps. La nature le rencontre dans sa corporéité aussi bien sur le mode de l'être que sur celui de l'avoir »[737].

Un autre élément sur lequel a insisté Moltmann concerne les effets vicieux de la civilisation moderne. Ayant relevé la profonde contradiction entre ce qu'il appelle le messianisme de la modernité et ses effets pervers pour le Tiers Monde, l'écologie et le rapport à Dieu, Moltmann croit que des révolutions profondes s'imposent à nos sociétés. Il s'agit de réinventer le monde moderne en s'inspirant de la vision du Royaume de Dieu : reconnaissance de l'autre, égalité et solidarité, immanence cachée de Dieu dans la nature. Il revient aux hommes d'aujourd'hui de mener une révolution écologique de notre société et une réformation écologique de la religion de l'homme moderne.

---

[736] Une nouvelle architecture théologique est, insiste Moltmann, nécessaire et consiste à inventer à nouveau le monde moderne. Son constat a été que, même si le projet de la civilisation moderne est devenu le destin de l'humanité, nous ne pouvons pas nous contenter du *statu quo* ni nous retirer de ce projet sans aboutir à la catastrophe universelle. Le but de cette réformation est d'opérer un retournement avant qu'il ne soit trop tard. Inventer à nouveau le monde moderne, c'est libérer l'avenir de la violence qui émane de l'histoire moderne, délivrer l'espérance en tant que catégorie théologique des ruines de la raison historique moderne, revisiter l'eschatologie théologique pour, qu'à partir des décombres d'un millénium échoué et de ses dérives sécularisées, en découvrir les horizons transcendants. Voir J. MOLTMANN, *Le rôle théologique dans le projet de la modernité*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 128 (1996), p. 49-65.

[737] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 71.

Moltmann pense que « le monothéisme moderne a désenchanté la nature et l'a livrée à la mainmise des humains. L'idée moderne d'humanité s'est enfin développée au détriment des autres êtres vivants : seul l'homme est image de Dieu, car il est appelé à la domination de la terre. Une nouvelle spiritualité chrétienne redécouvrira l'immanence de Dieu caché dans la nature. 'Nulle créature n'est si éloignée de Dieu qu'elle n'en contient pas une trace', disait Thomas d'Aquin. L'Esprit de Dieu maintient tout en vie et le Christ cosmique est dans toutes choses. 'Enlève une pierre et tu me trouveras' (Evangile de Thomas). Une doctrine trinitaire chrétienne nouvelle joindra transcendance et immanence de Dieu, de telle manière que la réponse au monothéisme ne soit pas nécessairement le panthéisme »[738]. Pour Moltmann, ce chemin permettra l'intégration de la culture humaine dans la nature de la terre, de l'âme humaine dans le corps et de la raison moderne dans les contextes plus larges de la sagesse. Quelle est la pertinence d'un tel projet ? C'est ce que nous allons voir dans la section suivante avant d'en examiner les limites qu'il génère.

8.1. La pertinence d'un projet christologique à orientation messianique

L'expérience personnelle de Moltmann et les diverses manifestations traumatisantes du mal ayant affecté le XX^{e} siècle ont fait que notre auteur développe une pensée théologique préoccupée par le problème du mal et la question de la théodicée. Globalement, la question a été de savoir s'il était encore possible de parler de Dieu, de croire en lui ou s'il pouvait y avoir une théologie après « Auschwitz » ? Moltmann a vu dans la question de la théodicée l'aspect crucial de la relation de la théologie chrétienne avec le monde. Nous nous proposons de partir de cette question au cœur de la pensée de Moltmann pour parler de la pertinence et des limites de la christologie de *Jésus, le messie de Dieu*.

8.1.1. Dieu capable de souffrir

De retour des années de guerre et de captivité, il a semblé à Moltmann qu'il n'était pas possible d'envisager un Dieu autre qu'un Dieu souffrant. Affirmer cela équivaut à revenir à la vérité centrale de la révélation chrétienne qui dit que « Dieu est amour » (1 Jn 4,16). L'amour

[738] J. MOLTMANN, *Le rôle du théologique dans le projet de la modernité*, p. 64-65. Sur ce sujet M. Kehl considère que le *pan-en-théisme* chrétien (tout en Dieu) peut apporter une aide pour maintenir l'équilibre du paradoxe de Dieu à la fois au-dessus et dans la création. Pareille idée est déjà perceptible dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament (Si 43,27 ; Ac 17,28 ; Col 1,16). Ce paradoxe n'est pensable que si Dieu est amour. Voir M. KEHL, *« Et Dieu vit que cela était bon ». Une théologie de la création*, trad. J. HOFFMANN, (coll. CFI, 264), Paris, éd. du Cerf, 2008, p. 338-340, Avec la collaboration de H.-D. MUTSCHLER et M. SIEVERNICH.

de Dieu qui, aux yeux de notre auteur, est l'autocommunication du bien, le désir de donner la vie et d'introduire à la liberté de vivre, la capacité de sortir de soi et de participer pleinement à la vie de l'autre, implique que Dieu soit affecté par l'attitude de sa création et soit vulnérable à sa souffrance. Le Dieu qui aime sa création est bien un Dieu solidaire et compatissant qui connaît la souffrance de l'amour passionné.

Ce Dieu capable de souffrir souffre non par nécessité, mais parce qu'il aime passionnément sa créature. Il s'agit de comprendre que la souffrance divine n'est pas une souffrance involontaire qui serait imposée de l'extérieur, comme pour les créatures, mais une souffrance active, souffrance de l'amour dans laquelle Dieu se laisse librement affecter par ce que celle-ci endure. Dans ce sens, la démarche épistémologique de Moltmann ne prend pas comme point de départ l'axiome métaphysique de l'apathie divine, mais de « l'amour qui est constitutivement capable de souffrir et qui met en œuvre la miséricorde de Dieu »[739].

Parler ainsi de la souffrance divine comme la souffrance de l'amour revient à rejeter la conception selon laquelle Dieu n'est pas affecté par le monde et ce qui s'y passe, car notre auteur considère que la notion d'amour de Dieu implique le caractère de réciprocité et celui de passibilité. L'événement de la croix du Christ, a dit notre auteur, constitue la manifestation de cette vérité qu'est la souffrance du Dieu aimant. Moltmann nous a donné l'occasion de découvrir quel Dieu est connu à la croix en insistant sur le fait que la théologie chrétienne doit prendre l'histoire de la révélation biblique comme point de départ déterminant, et se déployer à partir des événements uniques de cette révélation. Cette dernière culmine dans l'histoire de Jésus au centre de laquelle se trouve l'événement de la mort et de la résurrection[740]. C'est dans le cadre de cette histoire concrète, spécifique et contingente rapportée et attestée dans l'Écriture que la théologie chrétienne doit parler de Dieu.

Notre auteur a refusé de recourir aux concepts dits universels, Dieu, l'homme, apathie, etc., qui n'ont pas permis de déployer pleinement toute la spécificité de la pensée chrétienne en faussant la compréhension de Dieu et de l'homme. C'est ainsi qu'au lieu de partir de l'unité de Dieu pour parler ensuite de sa dimension trinitaire, il a choisi de parler directement du Dieu solidaire et engagé dans l'histoire des hommes que révèle la Bible. D'après lui, dans l'histoire de Jésus, Dieu est révélé dans son contraire, dans la croix du Christ abandonné de

---

[739] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 253. Voir aussi J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu*, p. 38-40 ; *Le Dieu crucifié*, p. 264.

[740] Moltmann interprète la passion dans le sens de la souffrance de Dieu. Dieu était dans le Christ, si bien que les souffrances de Jésus étaient aussi les souffrances de Dieu et la mort de Jésus signifiait aussi la mort pour Dieu son Père. En vertu de l'inhabitation mutuelle du Père et du Fils, les souffrances sont des souffrances divines et l'amour de Dieu est un amour capable de souffrir et disposé à souffrir. La force de l'Esprit divin qui est en Jésus et qui était une force d'agir opérant des miracles devient une force de pâtir qui souffre des blessures. La résurrection, quant à elle, est considérée comme une renaissance de l'Esprit. La résurrection a une valeur eschatologique. Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 252.

Dieu, bref dans la souffrance. Il adopte, à la suite de Luther, la démarche épistémologique de la théologie de la croix et de son principe dialectique de connaissance. Attestant que seule une théologie de la croix est en mesure de rendre compte de ce qui s'est passé réellement à la croix, Moltmann affirme que toute théologie qui se veut chrétienne doit se placer devant le cri de Jésus vers Dieu au moment de sa mort et en faire le point de départ de sa connaissance de Dieu. Saisir Dieu dans le Crucifié abandonné de Dieu, n'est-ce pas là une révolution dans l'idée de Dieu ? Telle est la voie qu'il emprunte au détriment de celle classique qui n'arrive pas à dire ce qui s'est passé à la croix, du fait qu'elle soutient l'impassibilité de Dieu.

Pour Moltmann, croix et résurrection se situent dans un rapport dialectique et représentent deux réalités totalement opposées. Il a vu dans les deux l'expression de la contradiction existant entre ce qu'est la réalité maintenant et ce que Dieu a promis de faire d'elle. En effet, il comprend la mort de Jésus comme son identification avec la réalité présente du monde, par elle il s'est soumis au péché, à la souffrance et à la mort. Que la croix soit symbole de la souffrance, de déchirement, de l'absence et de l'abandon de Dieu ; la résurrection, par contre, signifie la présence de Dieu, sa proximité, la victoire sur la mort. Il y a dans cette contradiction entre croix et résurrection un élément de continuité : le Ressuscité est bien celui qui a été crucifié. Puisque le Christ ressuscité est et reste le Christ crucifié, le « Dieu qui se révèle comme le 'même' dans l'événement de la croix et de la résurrection, c'est le Dieu qui se révèle en contradiction avec lui-même : au sortir de la nuit de la 'mort de Dieu' sur la croix, au sortir de la douleur et de la négation de lui-même »[741]. Celui qui est apparu comme le Dieu souffrant lors de la croix, se révèle à la résurrection du Crucifié comme le Dieu de la promesse, comme le Dieu qui vient.

Notre auteur n'a pas vu qu'une expérience représentative de l'absence de Dieu dans la croix du Christ, interprétation qui est contredite par sa présence promise dans la résurrection, car la croix constitue aussi pour lui l'expérience de la propre souffrance de Dieu[742]. Il dit cela parce qu'il considère que Dieu qui est présent à la fin de l'histoire et dans son anticipation à la résurrection, l'est aussi réellement à la croix. Pour Moltmann, la mort du Christ en croix a le

[741] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 183-184. La croix est ce que Moltmann a appelé un *nihil absolu*, tandis que la résurrection est un *totum nouveau*.

[742] C'est une compréhension de la christologie fortement marquée dans un sens fonctionnel de la figure du Christ qui apparaît dans la christologie de Moltmann. A. Schilson et W. Kasper l'ont bien vu quand ils disent : « … la croix du Christ devient le signe universel de l'action de Dieu en ce monde. L'histoire propre de Jésus jusqu'à la croix, doit être comprise, à partir de sa fin dans la résurrection, comme l'histoire propre de Dieu. Dieu n'agit donc pas seulement en Jésus comme dans l'autre de lui-même, mais 'quand le Père abandonne son Fils à la passion et à la mort sans Dieu, Dieu agit sur lui-même' (…). Plus clairement que précédemment donc, le facteur fonctionnel de la confession de foi expresse en la divinité de Jésus. C'est seulement si Jésus vit et meurt comme le vrai Fils de Dieu, que sa croix mène dans les profondeurs de Dieu et révèle en sa personne et en son destin l'être de Dieu pour les hommes » ; A. SCHILSON et W. KASPER, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, 1978, p. 139. Voir J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 204-214.

sens salvifique de représentation, elle est la signification de sa résurrection pour nous. La résurrection, quant à elle, est le contenu de la signification de sa mort en croix pour nous, parce que, dit-il, le Ressuscité est lui-même le Crucifié. Outre cette compréhension dialectique, nous avons aussi relevé que Moltmann interprète l'événement pascal sous le double horizon théologique de la culpabilité et du péché, d'une part, et de la souffrance, d'autre part. Il a une réflexion sotériologique qui embrasse à la fois la question de la culpabilité humaine et de sa libération : la question de la justification, et celle de la souffrance humaine et de sa libération, bref, la question de la théodicée. Ces deux questions forment dans la pensée de Moltmann les deux axes de la problématique de la justice de Dieu.

La réflexion sotériologique que Moltmann fait découler de son interprétation de l'événement pascal est originale et stimulante. Introduire la question de la théodicée relève d'une volonté délibérée, de notre auteur, d'intégrer dans sa réflexion sotériologique, à côté de la perspective biblique et traditionnelle du péché et de la réconciliation, le problème de la souffrance humaine. En prenant en compte l'expérience moderne du mal et de la souffrance, Moltmann manifeste une volonté claire de penser Dieu et le salut d'une manière pertinente face à toutes les souffrances des hommes et face à la mort. Il s'agit d'une réflexion sotériologique existentielle qui pense ensemble Dieu, la mort et la souffrance humaine. Ce qui permet à Moltmann de penser que Dieu sort de lui-même et fait face à toutes les oppositions et toutes les contradictions de l'histoire humaine, les incorpore dans son être même, pour les surmonter et les vaincre toutes[743].

8.1.2. La dimension trinitaire de la croix

L'élément central de l'interprétation que Moltmann fait de la croix, c'est l'articulation qu'il effectue entre une doctrine trinitaire et une théologie de la croix. Comme il a essayé de le montrer, notre auteur est persuadé que seule une approche trinitaire peut rendre compte de ce qui se passe à la croix. La juste compréhension du mystère pascal dépend, estime-t-il, de la connexion à faire entre ces deux orientations. Il a une vision de la croix qui conduit à une compréhension plus profonde de la vie de la sainte Trinité et considère que la croix seule permet de comprendre Dieu dans l'événement de la croix. Pour lui, « le concept théologique

[743] Moltmann a une compréhension du processus du salut qui adopte le schème de Hegel : « il s'agit de faire assumer le négatif, le mal, par Dieu lui-même, pour que le mal soit en Dieu surmonté, et l'espérance ainsi fondée pour tous les hommes ; la structure trinitaire obtenue est tout à fait hégélienne, mais l'intérêt ne se porte pas sur la fécondité logique du négatif, différenciateur et moteur de progrès par l'antithèse, il se porte sur l'amour souffrant capable d'absorber de façon quasi-physique, le mal » ; H. BLOCHER, *La doctrine du Christ*, (coll. Didaskalia), Vaux-sur-Seine, éd. Edifac, 2002, p. 123-124.

qui correspond à l'intuition du Crucifié est la doctrine de la Trinité. Le principe matériel de la doctrine trinitaire est la croix du Christ. Le principe formel de la connaissance de la croix est la doctrine trinitaire. […] la théologie de la croix doit être la doctrine de la Trinité et la doctrine de la Trinité la théologie de la croix, parce qu'autrement le Dieu humain crucifié ne peut être pleinement perçu »[744].

La réflexion que l'auteur a menée sur la croix à la lumière de sa vie et de son action, l'a conduit à reconnaître le caractère effroyable de la mort de Jésus. Il a discerné dans la mort du Christ trois dimensions : celle concernant le conflit théologique de Jésus avec les pharisiens au sujet de la Loi (accusation de blasphème), celle concernant le conflit théologico-politique avec les zélotes et les Romains (condamné comme séditieux) et celle encore théologique concernant la relation de Jésus à son Dieu et Père (il meurt comme l'abandonné de Dieu). Le cri terrible avec lequel Jésus meurt (Mc 15,37), semble, selon lui, plaider en faveur d'un conflit entre Jésus et Dieu. À celui qui veut comprendre la mort de Jésus, Moltmann demande de se tourner vers la relation entre Jésus, le Fils, et Dieu, son Père, car il estime que c'est cette relation qui livre la dimension théologique de la vie et de la mort de Jésus.

En interprétant la croix de Jésus comme l'abandon du Fils de Dieu par son Père, Moltmann a voulu faire ressortir le caractère absolument unique de cette mort. Il a, pour cela, accordé beaucoup de poids, dans son interprétation de la croix de Jésus, à la parole du Psaume 22 que cite Marc (Mc 15,34) et à laquelle il reconnaît l'historicité[745]. Il voit dans cette parole l'explication la plus exacte, théologiquement, de la mort de Jésus. Cette parole d'abandon doit être interprétée dans le sens de la situation particulière de Jésus : l'expérience de l'abandon par Dieu de celui qui a prêché la proximité de Dieu et avec lequel il jouissait d'une communion unique. Moltmann a vu dans le cri de Jésus sur la croix l'expression de l'abandon du Fils par le Père, la mise en jeu de la divinité de son Dieu et de la paternité de son Père qu'il avait rendues proches des hommes, et l'abandon même de Dieu par Dieu.

Moltmann affirme que la nouveauté du message de Jésus et l'originalité de sa mission dépendent de la compréhension de cette parole comme abandon et qu'il ne faut pas voir en elle une parole de confiance de Jésus en Dieu au sein même de son désespoir. Par ce cri, Jésus semble mettre en cause la divinité de son Dieu et Père. Ce qui fait que sa mort est considérée comme un événement entre Jésus et son Père, c'est-à-dire un événement entre Dieu et Dieu, un événement qui marque une dissension en Dieu lui-même. Considérer la croix comme un

[744] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 204-278.
[745] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 237 ou *Trinité et royaume de Dieu*, p. 104.

événement conflictuel en Dieu lui-même, c'est comprendre que le Dieu trinitaire intègre en lui la contradiction de cette croix. Cette interprétation que Moltmann a le plus développée dans *Le Dieu crucifié* lorsqu'il a parlé du *procès historique de Jésus*, il l'a enrichie dans *Jésus, le messie de Dieu*, par le rôle accordé à l'Esprit Saint. Il considère ce dernier comme celui qui unit dans la séparation, qui relie ensemble l'union originelle vécue et la séparation soufferte sur la croix[746]. Moltmann affirme que seule cette interprétation de la croix comme abandon permet de distinguer la croix de Jésus des nombreuses croix subies par toutes sortes de martyrs de l'histoire humaine.

Si la croix est, pour notre auteur, l'abandon de Jésus par ce Dieu qu'il a appelé son Père et dont il avait conscience d'être le Fils, cet abandon n'affecte pas uniquement le Fils, mais touche le cœur même de la Trinité. Moltmann dit qu'«ici s'éprouve dans la relation entre le Père et le Fils une mort qui à juste titre a été désignée comme 'la mort éternelle', la 'mort de Dieu'. Ici 'Dieu' est abandonné par 'Dieu'. Si l'on prend au sérieux l'abandon du nom du Père dans le cri d'agonie de Jésus, ce sont les relations vitales de la Trinité même qui sont détruites […] : si le Père abandonne le Fils, ce n'est pas seulement le Fils qui perd sa filiation, c'est aussi le Père qui perd sa paternité. L'amour unifiant se transforme en malédiction qui sépare ; ce n'est qu'en étant abandonné, maudit que le Fils est encore là. L'amour qui se communique et qui se rend, se transforme en douleur infinie et en abandon à la mort »[747]. Ces paroles d'une grande intensité situent la croix au centre de la Trinité, dans la mesure où la croix révèle, selon ce qu'affirme Moltmann, le cœur du Dieu Trinité qui bat pour la totalité de sa création.

L'abandon du Fils par le Père qui a lieu à la croix est suivi par le mouvement inverse lors de la résurrection. En effet, la résurrection du Fils vient, contrairement à la croix, unir Dieu à Dieu dans la communion la plus intime. Elle signifie, dit notre auteur, la justification de Jésus comme Christ de Dieu et avalise la proclamation qu'il a faite de la justice compatissante de Dieu, justice qui rétablit toutes choses dans leur justesse. Pareille compréhension de l'événement pascal, a orienté la réflexion sotériologique de Moltmann. Il comprend le salut opéré par l'événement pascal de mort et de résurrection comme un processus historique intratrinitaire. Cela veut dire que la croix crée un retournement salutaire étant donné que Dieu absorbe en lui tous les maux, tout le mal de l'histoire humaine.

Moltmann s'efforce de penser la croix de telle manière que l'histoire de la souffrance humaine puisse être pensée en Dieu. Pour lui, comme cela a été montré, au Golgotha, toute

[746] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 248.
[747] J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu*, p. 107. Voir aussi J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 247.

souffrance humaine devient souffrance divine et toute mort humaine devient mort divine. Notre auteur fait entrer l'homme dans l'histoire de Dieu, il croit que tout homme souffrant a part au processus historique du Dieu Trinité[748]. D'après lui, « quand le Père abandonne le Fils à la passion et à la mort sans Dieu, Dieu agit sur lui-même. Cela se passe sous le mode de la souffrance et de la mort pour ouvrir en lui-même aux pécheurs sa vie et sa liberté […]. Dieu se surmonte lui-même, Dieu se détermine lui-même, Dieu prend sur lui-même le jugement prononcé sur le péché des hommes. Il met à son propre compte ce qui doit de droit atteindre l'homme. La croix de Jésus comprise comme croix du Fils de Dieu révèle donc en Dieu un retournement, une opposition intérieure à Dieu : 'Dieu est autre'. Et cet événement en Dieu est l'événement de la croix »[749]. Cet événement est ramené, en christianisme, à la formule Dieu est amour.

La croix crée un retournement salutaire non seulement en faisant participer l'être humain à la passion et à la mort du Christ, mais également en le faisant participer à la résurrection du Christ et à la joie éternelle de Dieu. Le processus du salut, selon Moltmann, consiste en cette intégration de l'homme dans l'histoire en Dieu. L'histoire trinitaire de Dieu n'est autre que l'expression du plein engagement du Dieu trinitaire dans l'histoire des hommes et du caractère vivant de cette histoire de Dieu qui entretient avec le monde une relation plus marquée par la réciprocité et le conditionnement mutuel. Notre auteur étend la solidarité totale de Dieu avec le monde, au-delà de la croix et de la résurrection, à l'histoire de Jésus et à toute l'histoire du monde. Cette histoire du monde est comprise comme le lieu de l'engagement solidaire et souffrant du Dieu trinitaire.

Comment parler de la présence de Dieu dans le monde tout en préservant sa transcendance ? Pour une compréhension plus équilibrée du rapport de Dieu au monde qui tienne compte à la fois de l'absolu de Dieu, sa transcendance et de l'historique, son immanence, Moltmann conseille d'abandonner des vues unilatérales. Il convient, pense-t-il, de maintenir l'immanence de Dieu dans le monde, sans pour autant abandonner l'affirmation de sa transcendance. Cela veut dire que le même Dieu qui, en tant que créateur ne peut se confondre avec sa création, est aussi présent par son « Esprit cosmique », l'Esprit de l'univers dans chacune de ses créatures. Voilà une perspective qui, dans l'esprit de Moltmann, permet de modifier la compréhension de la relation de Dieu à sa création. Celle-ci doit être conçue comme un réseau complexe de relations unilatérales à travers les verbes comme : créer,

[748] Sur ce sujet Souletie affirme : « pour Moltmann, dans l'événement pascal, l'histoire humaine passe en Dieu et tend ainsi à être réduite à un moment négatif, au sens hégélien du terme. Elle devient ainsi intradivine » ; J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 228.
[749] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 220.

conserver, maintenir, accomplir, et de relations multilatérales, réciproques comme : inhabiter, compatir, participer, accompagner, souffrir, se réjouir, etc.

Notre auteur explique qu'en raison du caractère réciproque de la relation unissant Dieu au monde, l'histoire trinitaire de Dieu est marquée par la souffrance du monde. Il affirme que Dieu, depuis la création, s'est ouvert au monde et à l'expérience de l'histoire, et endure cette histoire. Il a soutenu cette pensée en recourant au concept de *Shekinah*. Ce terme exprime la solidarité de Dieu qui prend part aux souffrances de son peuple et expérimente avec lui l'humiliation et l'exil. Par la *Shekinah*, concept qui n'est pas qu'un attribut divin, c'est Dieu lui-même en personne qui est présent au milieu de son peuple.

Moltmann dit que la réunion des hommes et de toute la création, c'est-à-dire le salut de la création, va de pair avec la réunion de Dieu. Il entend par là l'unité de Dieu en perspective eschatologique. D'où son insistance sur le rôle unificateur du Saint-Esprit dans le cadre de l'interprétation de la croix et de la résurrection. Il accorde à l'Esprit de Dieu une importance de plus en plus grande en faisant de lui l'agent de cette réunion. C'est le Saint-Esprit qui glorifie le Christ dans le monde et le monde dans le Christ à la gloire du Père, il est celui qui réunit la création au Fils et au Père, de même que le Fils lui-même au Père.

En son commencement, dit Moltmann, l'histoire est marquée par l'ouverture du Dieu trinitaire au monde et à l'homme et en son achèvement par « le rassemblement et la réunion des hommes et de toute la création avec Dieu et en Dieu… À la fin, Dieu a acquis pour sa demeure sa création dans son achèvement rénovateur. Il parvient à sa gloire dans la joie de la créature rachetée »[750]. Dans ce sens, même la compréhension du rapport entre Trinité immanente ou ontologique, qui parle du Dieu trinitaire tel qu'il est en lui-même, et la Trinité économique, qui a pour objet le Dieu trinitaire tel qu'il s'est révélé dans l'histoire du salut, se trouve modifiée. Moltmann défend la thèse de l'identité différenciée des deux Trinités.

Sur la base de sa lecture méta-historique de la croix et sa compréhension du rapport de Dieu au monde marqué par la réciprocité, il dit que la Trinité économique ne révèle pas seulement la Trinité immanente, mais réagit sur celle-ci. Pour lui donc, il existe entre l'essence et la révélation, entre l'intérieur et l'extérieur du Dieu trinitaire une action réciproque[751]. Il considère que la croix affecte le Dieu trinitaire et provoque un choc de retour sur la Trinité éternelle. Corrélativement à cela, Moltmann a décrit la relation entre Dieu et le monde en recourant à quelques concepts christologiques dont : le concept classique de

[750] J. MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, p. 86.
[751] Voir J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu*, p. 203-204.

l'incarnation, le concept pneumatologique d'inhabitation, celui juif de la *Shekinah* et celui aussi trinitaire de périchorèse, cette dernière permet d'appréhender toutes les relations[752].

Dans son traité écologique de la création, Moltmann part de l'hypothèse que toutes les relations analogiques à Dieu reflètent l'inhabitation réciproque originelle et l'interpénétration de la périchorèse trinitaire. Ce concept d'interpénétration est d'autant plus important que Moltmann est poussé à adopter, grâce à cette compréhension selon la périchorèse du rapport du Dieu trinitaire au monde, qui relie la transcendance de Dieu à son immanence, une conception panenthéiste de Dieu : « Dieu est en tout et tout est en Dieu ». Il affirme que « le Dieu transcendant le monde et le Dieu immanent au monde sont un seul et même Dieu. Dans la création du monde par Dieu, il faut par conséquent reconnaître une autodistinction et une auto-identification de Dieu : Dieu est à la fois en lui et hors de lui »[753]. Nous pensons que si ce concept de périchorèse est apte à traduire les relations au sein de la Trinité, il est moins approprié dans le cadre d'une réflexion sur la relation de Dieu au monde.

La conception panenthéiste de Dieu constitue, selon Moltmann, une position équilibrée entre ce qu'il appelle l'accentuation unilatérale de la transcendance divine qui conduit au déisme et l'accentuation unilatérale de l'immanence divine qui conduit au panthéisme. Il souligne qu'il existe une différence entre panthéisme et panenthéisme[754]. Pour le panenthéisme tout n'est pas Dieu comme c'est le cas du panthéisme, mais Dieu est en tout et tout est en Dieu. Il s'agit de comprendre que, parce que Dieu qui est amour est un Dieu solidaire, il fait l'expérience de l'histoire du monde dans toutes ses dimensions et s'engage dans toute l'histoire souffrante de sa création. Moltmann base ses affirmations sur l'incarnation du Fils et l'inhabitation de l'Esprit qui est à la fois Esprit de la rédemption et Esprit cosmique de la création. D'après lui, au sein de la Trinité, Dieu fait l'expérience de la souffrance et cette souffrance de Dieu englobe toutes les souffrances des hommes et de la création. À ce stade, la position de Moltmann se radicalise dans la mesure où il comprend l'histoire du monde comme « l'histoire de la souffrance de Dieu »[755].

---

[752] Moltmann pense le concept de périchorèse tout particulièrement pertinent pour exprimer la relation dialectique de transcendance-immanence qui existe entre Dieu trinitaire et le monde. La notion de périchorèse ou *circumincession* vise à rendre compte des rapports entre les trois personnes trinitaires : la circulation de la vie divine éternelle, le processus éternel de vie grâce à l'échange des énergies, l'inhabitation mutuelle et totale unité des personnes divines sans dissoudre leur individualité spécifique. Voir H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 79-83.

[753] J. MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, p. 29.

[754] Moltmann parle de la supériorité du panenthéisme sur le panthéisme. Il explique que « là où le panthéisme pur rend tout indifférent, le panenthéisme est capable de faire des différences. Là où le simple panthéisme ne voit qu'une présence divine éternelle, le panenthéisme est capable de reconnaître la transcendance du futur, l'évolution et l'intentionnalité » ; J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 140.

[755] J. MOLTMANN, *Trinité et royaume de Dieu*, p. 17.

8.1.3. La croix du Christ comme histoire de Dieu

La théologie de la passion divine de Moltmann est d'un grand intérêt. Il s'agit d'une tentative de penser ensemble Dieu et le mal, de continuer de penser Dieu et de croire en lui même après les tragédies qui ont marqué le XX^{e} siècle. La passion du Christ n'a pas été une simple tragédie humaine pour que nous parvenions à nier que Dieu puisse souffrir. Face à la croix du Christ, affirme Moltmann, Dieu ne s'est pas comporté comme une puissance céleste, silencieuse et cruelle, mais il a été lui-même affecté par cette croix. C'est ce Dieu souffrant qui ouvre un horizon d'espérance et qui, pour notre auteur, semble compatible avec le Dieu d'amour du christianisme. Face à la question du mal, nous ne pouvons imaginer un Dieu impassible, ce qui l'exclurait de la croix.

La théologie de la croix de Moltmann comprend Dieu dans la souffrance du Christ comme le Dieu souffrant car pour cette théologie : « Dieu et la souffrance ne sont plus des contradictions comme dans le théisme et l'athéisme, mais l'être de Dieu est dans la souffrance et la souffrance est dans l'être de Dieu même […], parce que Dieu est amour. Elle reprend en elle-même 'la révolte métaphysique', parce que dans la croix du Christ elle reconnaît une révolte dans la métaphysique, ou mieux une révolte en Dieu même : Dieu même aime et souffre par amour la mort du Christ. Il n'est pas cette 'froide puissance céleste' et 'ne marche pas sur des cadavres', mais il est reconnu comme le Dieu humain dans le Fils de l'Homme crucifié »[756]. Cette théologie du Dieu souffrant est la seule capable, selon notre auteur, d'aider à faire face à la persistante question du mal en ce monde même si la croix n'explique pas le « pourquoi » de ce mal.

Nous ne pouvons, à cause du mal renoncer à croire en Dieu, estime Moltmann car, face à la question du mal, Dieu souffre ou Dieu n'est pas. Il n'y a pas incompatibilité entre la question de Dieu et la question de la souffrance ; la question de la théodicée est considérée par notre auteur comme constituant la plaie ouverte dans la vie en ce monde. Il s'agit de faire une théologie capable de rendre possible la survie avec cette question, d'éveiller une réelle espérance et d'assurer la possibilité de croire en Dieu malgré cette plaie ouverte. Selon Moltmann, cette question est une question eschatologique qui trouvera une réponse eschatologique seulement dans l'expérience du monde nouveau lorsque « Dieu séchera toutes les larmes de leurs yeux » (Ap 21,4). Dans ce sens il a écrit : « Ce qui fait la grandeur de la

[756] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 260-261. Sur ce sujet, celui de la souffrance de Dieu, Moltmann épouse l'idée de Bonhoeffer pour qui, seul le Dieu souffrant peut aider. Il affirme qu'une théologie après Auschwitz est encore possible, parce que Dieu lui-même était présent à Auschwitz assumant les souffrances du monde.

question angoissante du ‘pourquoi ?’ posée dans la vie et dans la mort, c’est qu’elle ne comporte pas de réponse satisfaisante. Il n’y est répondu que par une création nouvelle dans laquelle ‘il n’y aura plus de pleur, de cri et de peine, car l’ancien monde s’en est allé […] »[757].

En reconnaissant Dieu à la croix, Moltmann croit qu’on peut vivre différemment sa souffrance. Le rôle de la théologie trinitaire de la passion divine permet à la foi d’aborder sous un jour nouveau la question du mal, il s’agit de comprendre que Dieu est à côté de celui qui souffre. En effet, Dieu prend fait et cause pour celui qui souffre, crie avec lui en adhésion au cri du Christ mourant, se fait le plus grand compagnon de la souffrance. Notre auteur affirme que non seulement Dieu est en nous et souffre en nous chaque fois que souffre l’amour, bien plus, par cette expérience, l’homme est introduit dans l’histoire de Dieu en prenant part au processus historique du Dieu-Trinité. Cela nous permet de comprendre « notre propre histoire, l’histoire de la souffrance et l’histoire de l’espérance dans l’histoire de Dieu. Au-delà de la soumission théiste et de la protestation athée, c’est l’histoire de la vie, parce que l’histoire de l’amour »[758].

L’idée que Moltmann essaye de défendre consiste à dire que sur la croix, l’événement trinitaire de Dieu devient pour la foi eschatologique histoire de Dieu ouverte à l’avenir et ouvrant à l’avenir. Dans le présent, Dieu se réconcilie avec la douleur dans l’amour et à l’eschaton il accomplira la transformation de tout en vie parfaite, c’est-à-dire l’accomplissement de toute chair mortelle dans l’Esprit. La Trinité ne concerne pas seulement l’événement du Christ dans la signification eschatologique qu’il a pour la foi, mais elle est aussi Trinité de l’histoire de Dieu considérée humainement comme l’histoire de l’amour et de la libération. Voilà comment, compris en termes de Trinité, Dieu est tout à la fois transcendant au monde et immanent à l’histoire. Seule la Trinité, selon les termes de notre auteur, rend possible cette manière de comprendre la croix comme histoire de Dieu[759].

Le procès de théodicée dans lequel Dieu, les hommes et le monde sont engagés ne prendra fin que lors du sabbat de la création nouvelle, au dernier jour. L’histoire du Christ, avec en son centre la croix et la résurrection, lieu par excellence de l’histoire trinitaire, parvient à sa finalité dans la justification ou la glorification du Dieu trinitaire par toutes les créatures. Celles-ci trouveront leur béatitude auprès de Dieu et pourront confesser que les jugements du Seigneur sont pleins de vérité et de justice (Ap 16,7). Moltmann insiste sur le fait que la résurrection du Christ mis à mort est un processus et, en tant que tel, constitue

[757] J. MOLTMANN, *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d’être libre*, p. 74.
[758] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 295-296.
[759] Voir J. MOLTMANN, *L’Absolu et l’historique dans la doctrine de la Trinité*, p. 190-204.

l'inauguration du procès de théodicée universel qui prendra fin par la résurrection de tous les morts, l'anéantissement du pouvoir de la mort et l'instauration de la création nouvelle de toutes choses à la parousie. Alors ce procès de théodicée deviendra une doxologie universelle et cosmique[760].

Nous avons vu combien notre auteur s'est présenté comme un théologien soucieux de communiquer de manière compréhensible et réfléchie l'Évangile à ses contemporains en exprimant de façon nouvelle et pertinente la vérité du Dieu de Jésus Christ et du salut chrétien. Avant de penser l'événement pascal sous l'horizon eschatologique, il s'est interrogé sur la signification de la croix et des souffrances eschatologiques du Christ, et au-delà il a repensé la vaste question de la relation de Dieu au monde en partant du Christ cosmique. La christologie de Moltmann est pertinente dans la mesure où elle jette des nouvelles bases permettant de comprendre l'histoire dans laquelle sont liés Dieu et le monde et dont le centre se trouve dans l'histoire du Christ. Cette dernière ne fonctionne pas en vase clos, mais est ouverte à l'histoire des promesses messianiques de l'Ancien Testament et orientée vers l'avenir eschatologique. Notre auteur est conscient du rapport qui unit foi et promesse car si la foi biblique porte essentiellement sur l'avenir, c'est qu'elle est constituée et définie par une promesse. La promesse est véritablement ce qui, selon lui, constitue la réalité comme histoire, elle est génératrice d'une espérance qui entraîne à l'action.

La christologie de Moltmann nous trace un chemin d'espérance et un appel à lutter contre le mal. Sa théodicée, pertinente dans son rapport à l'avenir et au comportement face au mal, rappelle que le mal, la souffrance et la mort ne sont pas éternels. Il s'agit d'une théodicée porteuse d'espérance, une espérance en chemin. Par sa forte orientation eschatologique et son accent sur la solidarité divine, la démarche de Moltmann est capable de susciter une telle espérance étant donné que, dans l'expérience de l'amour de Dieu, celui qui souffre redécouvre le sens de la dignité humaine et s'ouvre à l'espérance d'un monde nouveau. L'articulation que Moltmann fait de cette orientation eschatologique et de l'attitude présente n'appelle pas à la résignation et à l'attente passive, mais affirme la propre révolte de Dieu face au mal et invite à combattre concrètement pour la justice et la libération de la souffrance. L'espérance d'une réalité eschatologique (Ap 21,4), en tant que protestation qui se traduit en praxis libératrice, a déjà pénétré le présent bien que de façon partielle. Elle constitue un encouragement dans le combat contre le mal.

[760] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 258-259.

La souffrance volontaire de Dieu encourage la solidarité avec les victimes sans vouloir justifier la souffrance. Moltmann développe une théologie de la passion divine et une compréhension de Dieu qui mettent l'accent sur certains points qui orientent sa démarche éthique et pratique. À sa théologie sont étroitement liées les notions de solidarité, de sensibilité, d'attention aux situations de détresse et d'engagement concret. Cela fait que la christologie messianique de Moltmann, intrinsèquement liée à la sotériologie, est aussi une christologie théopratique, soucieuse de la misère de l'homme, qui est aussi celle de la terre massacrée, tout en maintenant les yeux ouverts sur l'horizon eschatologique du salut du tout. Les dimensions cosmiques conférées par la Bible à l'attente eschatologique s'étendent, par-delà l'histoire humaine, à la totalité du réel.

Voilà dans quelle perspective est relue toute la mission de Jésus, celle qui va de sa conception du Saint Esprit, selon les termes de Moltmann, jusqu'à sa passion et sa résurrection. Si Jésus ne revendique pas sa messianité, c'est parce que celle-ci est par lui vécue, soufferte, apprise dans l'obéissance (Hb 5,8) comme messianité du Serviteur souffrant. Il s'agit d'une messianité du Dieu solidaire des hommes qui souffrent et qui invite à la solidarité avec des nombreuses victimes du mal. Il s'agit d'un Dieu crucifié qui a expérimenté la souffrance et l'abandon, et qui rend sensible à la détresse de tous ceux que la vie blesse. Tel est le Dieu qui, sur la croix, proteste contre le mal et appelle aux combats concrets pour la justice et la libération de la souffrance. La christologie messianique de Moltmann, qui est aussi celle de la passion divine, a comme conséquence l'engagement dans la nouvelle théologie politique en faveur du désarmement nucléaire, face à la crise écologique, pour les droits de l'homme et de la nature.

Si la mort du Christ a été comprise comme celle du messie d'Israël, sa résurrection est le départ de tout un monde nouveau, non pas une réanimation, mais une vie nouvelle qui commence, une nouvelle création (1 Co 15,42s.). Cette dernière est plus passage inauguré de la mort à la vie qu'événement du passé ; « le Nouveau Testament la désigne comme puissance de Dieu, en recourant à une périphrase pour désigner son action dans la résurrection de Jésus qui apparaît donc bien comme la révélation eschatologique que Dieu fait de lui-même, selon la formule paulinienne : 'Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts' (Rm 4,24) »[761].

L'avenir du Christ promis, préfiguré et ouvert par la résurrection trouvera son accomplissement dernier à la parousie, manifestation du Christ *pantocrator*, dans sa totale soumission au Père régnant lui-même sur la terre comme au ciel. La résurrection du Christ,

[761] J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu*, p. 228.

dans la réflexion christologique de Moltmann dont le cœur est le Dieu trinitaire aimant, solidaire et souffrant pleinement révélé dans l'histoire du Fils, constitue le tracé d'un champ immense offert à la responsabilité humaine, en même temps qu'une invitation à l'invocation et à la louange de Dieu. Moltmann a raison d'évoquer d'une manière différente le problème du mal et de la souffrance, ainsi que l'aptitude à donner des raisons de croire et de lutter.

8.1.4. Une christologie eschatologique ouverte et engageante

Le souci de Moltmann a été de communiquer de manière compréhensible et réfléchie l'Évangile à ses contemporains, d'exprimer de manière nouvelle et pertinente la vérité du Dieu de Jésus Christ. Car Dieu, le monde et les hommes sont, selon lui, tous engagés dans un procès de théodicée qui ne verra sa fin qu'au dernier jour lors du « sabbat de sa création nouvelle »[762]. Il a voulu montrer par là comment la finalité ultime de l'histoire du Christ se situe dans la justification de Dieu, la glorification du Dieu trinitaire par toutes les créatures qui atteindront, alors, leur béatitude auprès de Dieu. C'est là que les créatures confesseront : « oui Seigneur tes jugements sont pleins de vérité et de justice » (Ap 16,7).

Ce procès de théodicée universel qu'inaugure la résurrection du Christ, deviendra dès lors une doxologie universelle et cosmique marquant l'anéantissement du pouvoir de la mort, la résurrection de tous les morts et l'instauration de la création nouvelle de toutes choses. L'intérêt de la démarche de Moltmann se dévoile précisément dans l'articulation qu'il fait, selon une perspective trinitaire, de l'eschatologie et de l'histoire. Notre auteur ne veut nullement voir opposées l'eschatologie et l'histoire. Il a montré que la célébration du repas du Seigneur constituait le lieu de cette articulation entre eschatologie et histoire.

Au cœur de cette christologie se trouve la résurrection du Crucifié, un événement eschatologique. Moltmann, par son analyse, a permis de voir dans la résurrection l'irruption de la fin de l'histoire dans notre actualité. Dire que la résurrection du Christ est un événement eschatologique signifie qu'elle n'est pas historique au sens où le fut sa crucifixion ; elle s'est donnée à connaître par des signes. Cela signifie aussi qu'aucune représentation disponible à la conscience juive de l'époque ne permettrait de la reconnaître, car la résurrection est sans analogie. Cependant, développer une christologie trinitaire nécessite de donner une base historique au Christ dans la mesure où Jésus de l'histoire n'est pas la moitié du Christ et le

[762] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 258.

Ressuscité l'autre moitié. Reliant l'historique à l'eschatologique, les disciples ont identifié le Crucifié au Ressuscité.

Moltmann a donné à son projet christologique une orientation messianique ; ce qui l'a amené à saisir le Christ de façon dynamique « dans le cours de l'histoire liant Dieu avec le monde »[763]. Il propose aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui le chemin de Jésus Christ pour que ceux-ci s'engagent sur ce chemin d'avenir et y progressent. Dans ces conditions, la responsabilité du théologien est d'exposer avec fidélité le contenu de la foi chrétienne et le faire de telle sorte qu'il soit compréhensible à ses contemporains. C'est une démarche qui implique une double fidélité : à la révélation divine comme fondement du discours, aux hommes et aux femmes de son temps auxquels le théologien est tenu à parler avec clarté. La fidélité à Dieu, auteur de la révélation, se double pour le théologien d'une fidélité envers les contemporains et par eux envers la création, destinataire finale du message divin.

La révélation divine n'aura atteint ses destinataires et l'Évangile ne pourra parler dans l'aujourd'hui que dans la mesure où un équilibre est établi entre ces deux pôles. Aux yeux de Moltmann, qui a fait de cette question une des orientations principales de sa réflexion théologique, il s'agit de surmonter cette alternative en s'efforçant, d'une part, d'enraciner sa pensée dans le terreau biblique et dans la tradition de l'Église en étant attentif à la révélation divine et à la façon dont les chrétiens l'ont comprise au cours des siècles. D'autre part, en s'ouvrant au dialogue avec son temps, en étant très attentif aux événements et aux évolutions politiques, sociales, culturelles, religieuses qui ont façonné notre monde[764].

C'est à ces conditions, en développant une pensée chrétienne à la fois fidèle au message de la Bible, compréhensible et pertinente pour nos contemporains, que la foi chrétienne peut être dite de manière intelligible et pertinente pour aujourd'hui[765]. Pour tenir

---

[763] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 7.

[764] Ce souci, de *Jésus, le messie de Dieu*, de lier réflexion théologique avec les problématiques essentielles de la modernité, peut être perçu dans ses autres livres. Dans *Théologie de l'espérance*, Moltmann avait vu l'importance pour le christianisme de repenser théologiquement le thème de l'espérance en le centrant sur la résurrection de Jésus-Christ et de dire au monde quels sont les fondements et la nature de l'espérance chrétienne. Dans *Le Dieu crucifié*, il a repensé la question de Dieu à la lumière du Crucifié. Il s'agissait de dire le Dieu de la révélation biblique dans le contexte de la modernité, marqué par les expériences traumatisantes du 20e siècle et par l'athéisme philosophique et pratique. Pour croire encore en Dieu après Auschwitz, il a parlé d'un Dieu solidaire, engagé lui-même dans les affres de l'histoire et agissant au cœur de la souffrance humaine pour apporter la véritable libération. Dans *L'Esprit qui donne la vie*, qu'il écrit dans un contexte caractérisé par une prise de distance vis-à-vis de la religion traditionnelle par une culture largement hédoniste et par un certain mal de vivre, Moltmann s'est efforcé de montrer, en se fondant sur le témoignage biblique, combien l'œuvre de l'Esprit concerne tous les aspects de la vie, combien il insuffle en l'homme une vitalité nouvelle, et ainsi combien il répond aux aspirations actuelles.

[765] Moltmann nomme ce problème « le dilemme identity-involvement » (identité-engagement), il constitue, à ses yeux, toute la difficulté de la théologie chrétienne. La théologie chrétienne doit, selon lui, rechercher ce juste équilibre, c'est-à-dire réussir à être à la fois fidèle à son identité véritable et pertinente dans le monde d'aujourd'hui. Or, il constate que la plupart du temps, loin de trouver ce bon équilibre, la théologie et l'Église tombent dans un des deux travers suivants : 'plus la théologie et l'Église cherchent à avoir une signification dans les problèmes actuels, plus elles sont entrainées dans une crise portant sur leur propre identité chrétienne. Plus elles cherchent à affirmer leur identité dans les dogmes, les rites et les idées morales traditionnelles, plus elles perdent de leur signification et de leur crédibilité (*DC*, p. 13)' » ; H. GOUDINEAU et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 46.

un discours équilibré, il lui a fallu, d'une part, tenter de rester fidèle à l'identité chrétienne, et d'autre part, faire en sorte que ce discours soit pertinent dans le monde d'aujourd'hui. Tel a été un des enjeux de l'entreprise christologique de Moltmann. En effet, Moltmann a cherché à lier dogmatique et éthique dans une approche narrative où souvenirs et attentes du Christ ont servi de base à une relecture des traditions bibliques capable de forger des concepts christologiques nouveaux.

Notre auteur a eu le mérite de remettre en question la christologie classique dite métaphysique et la christologie historique moderne, en direction de ce qu'il a appelé une « christologie post-moderne qui inscrit de façon écologique l'histoire humaine dans le cadre de la nature »[766]. Ce qui l'a amené, avions-nous dit, à insister sur la corporéité du Christ ressuscité et à proposer des vues stimulantes sur le Christ cosmique. Moltmann a insisté sur le fait que les humains sont une partie de la nature dont ils partagent la matière, le corps. Dans ce contexte, il a ouvert, grâce à une perspective trinitaire, un chemin de réconciliation entre le monde humain et la nature. Dans cette œuvre majeure dont la lecture inspire un chemin de vie, il a manifesté une ouverture remarquable à l'égard de la pensée juive avec laquelle il est entré en dialogue. Il a eu la modestie de dire que sa christologie était à concevoir comme une contribution à un ensemble dont il ne pouvait prétendre détenir le monopole du savoir.

Moltmann a attiré notre attention sur le fait que la crise écologique de la civilisation moderne n'est pas seulement une crise qui concerne l'environnement, mais aussi l'existence humaine. Il faut pour en sortir, redécouvrir le Dieu trinitaire en modifiant notre image actuelle de Dieu et notre image de l'être humain. Le rapport de Dieu au monde n'est pas à concevoir selon l'image d'un monarque absolu, le Seigneur insensible, immuable et le monde, sa propriété dont il peut faire ce qu'il veut. Le Dieu trinitaire à redécouvrir n'est pas un maître isolé et terrifiant qui trône au ciel, celui qui se subordonne tout, il est, au contraire, un Dieu communautaire et riche de relations. Le Nouveau Testament le mentionne en disant que « Dieu est amour ». Cela veut dire que Dieu le Père, le Fils et l'Esprit vivent dans une communauté d'amour l'un par l'autre, l'un pour l'autre et l'un dans l'autre (Jn 14,11 ; 17,22). Dans la mesure où la vérité du mystère de Dieu ne réside pas dans la domination, mais dans la réciprocité et la vie des uns pour les autres, les hommes et les femmes y correspondront eux aussi par la communauté, l'amour et la solidarité avec toutes les créatures.

[766] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 10.

Moltmann nous a appris à rendre justice à la nature et à la respecter. Dans son traité écologique de la création[767], ce qui n'est que succinctement évoqué dans *Jésus, le messie de Dieu*, se trouve largement déployé. Il y souligne la présence de Dieu dans toute chose et la présence de toute chose en Dieu. Il pense qu'une pareille prise de position permet de regarder le monde avec d'autres yeux et de dépasser, sur le plan théorique, la destruction de la nature, sa soumission et son exploitation impitoyable qui ont conduit à la crise écologique de la civilisation moderne. De cette manière, plutôt que de vouloir dominer le monde, nous vivrons dans et avec lui vers la création nouvelle de toutes choses où nous conduit le Christ : « ce sont de nouveaux cieux et une terre nouvelle que nous attendons selon sa promesse, où la justice habitera » (2 P 3,13). Nous parviendrons tous ensemble à la glorification finale de Dieu.

La nouvelle pensée trinitaire qui, en intégrant les écosystèmes et les communautés de la nouvelle pensée écologique, nous apprend à voir Dieu dans le monde, permet de dépasser le nihilisme et l'hostilité envers la nature pour la considérer comme co-créatures. Moltmann croit à la communauté de la création et du Créateur. C'est pourquoi, évoquant ce que deviendra le Christ dans la gloire finale il a parlé de la glorification réciproque entre le Père, le Fils et l'Esprit. Ce processus de glorification réciproque trinitaire s'ouvre à la communauté humaine « afin qu'eux aussi soient en nous », et au monde entier. Il ne s'est pas empêché de penser que « si l'on considère les dimensions cosmiques de cette eschatologie divine de la glorification réciproque du Père et du Fils, on pourra même dire que les relations de réciprocité au sein de la Trinité sont si ouvertes que le monde entier peut y trouver un vaste espace et sa rédemption, ainsi que sa propre glorification »[768].

Moltmann nous a montré combien le christianisme est dans son entièreté eschatologie. La perspective eschatologique est à tous égards le milieu de la foi chrétienne, le ton sur lequel tout, en elle s'accorde. La christologie eschatologique de Moltmann n'invite pas la foi à s'évader du monde actuel, mais l'y enfonce résolument et l'y engage. Elle est une christologie qui n'évacue pas la croix du Christ, mais plonge le croyant au cœur même de la réalité à transformer.

---

[767] Voir J. MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, trad. par M. KLEIBER, (coll. CFI, 146), Paris, éd. du Cerf, 1988.

[768] J. MOLTMANN, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, p. 397. Dans ce même ordre d'idées, il disait : « jusqu'à maintenant, dans la mondialisation des marchés, la terre n'a pas été prise en considération parce que ces marchés se concentrent seulement sur les humains et sur les marchandises. Et pourtant nous vivons tous de l'organisme terrestre global. Jusqu'ici, la terre a été la martyre muette de nos exploitations et de nos pollutions. Mais dans l'avenir, nous devrons développer une politique de la terre et faire entrer l'organisme terrestre, qui maintient la vie, dans tous les calculs économiques et politiques. D'objet de la domination humaine, la terre doit devenir la source de tous les êtres vivants vénérée et respectée en tout lieu. Car s'il n'y a plus de monde, il n'y a pas non plus de marché mondial, ni de politique mondiale, ni de religion mondiale… Pour la théologie et la spiritualité, il importe de penser Dieu et la terre ensemble » ; J. MOLTMANN, *De la domination à la solidarité*. Entrevue réalisée et traduite par J.-F. FILION, dans *Relations*, 699 (2005), p. 25.

8.2. Les limites de l'approche de Moltmann

Dans cette section, nous nous engageons à regarder sous un autre angle cette christologie aux dimensions messianiques de Moltmann. Nous estimons qu'en dépit du louable effort de réflexion que comporte cette christologie, on peut se demander si la déconstruction de la théologie traditionnelle de l'auteur donne lieu à une doctrine plus acceptable, en l'occurrence en ce qui concerne le lien qui unit Jésus à Dieu, la manière d'expliquer le mal et la souffrance, et la constitution de la personne de Jésus.

8.2.1. La relation entre Dieu et Jésus dans l'événement de la croix

Nous avons vu comment Moltmann invitait à comprendre la mort tragique de Jésus particulièrement à la lumière de sa relation à Dieu son Père, dans le cadre d'une théologie trinitaire. C'est se basant sur la parole d'abandon du psaume 22 que notre auteur a souligné le caractère tragique de cette mort et la compréhension de celle-ci à la lumière de la relation de Jésus à Dieu. Que Jésus ait éprouvé une profonde souffrance à la croix, cela suggère-t-il un désespoir total et la perte de toute confiance en Dieu de la part de Jésus ? Nous pensons que Moltmann ne mesure pas la profondeur de la relation qui unit entre elles les personnes de la Trinité en adoptant une compréhension maximaliste de la parole : « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné », que n'autorisent pas l'expression « mon Dieu » employé par Jésus, ni la réaction du centurion romain (Mc 15,39), ni la lucidité avec laquelle Jésus semble monter à Jérusalem (Mc 3,31. 33 ; 9,12 ; 9,31 ; 10,32-34 ; 14,32-42), ni le récit lui-même à moins de s'autoriser quelqu'extrapolation.

L'interprétation de notre auteur sur ce qui se passe en Dieu au moment de la croix est plus problématique. Nous ne pensons pas qu'à partir du témoignage du Nouveau Testament on peut affirmer une aussi profonde rupture au sein des relations trinitaires. En effet, Moltmann, recourant à son principe herméneutique de la connaissance de Dieu à la croix dans son contraire, affirme une dissension dans l'être même de Dieu. Du cri d'agonie de Jésus, il déduit avec assurance l'affirmation de la déchirure ontologique en Dieu lui-même. Cette déduction, à notre sens, ne semble être justifiée ni par ce cri d'agonie ni par le silence du Père à Gethsémani ni non plus par des textes néotestamentaires (2 Co 5,21 ; Ga 3,13). En plus, la

résurrection du Christ, attribuée à l'intervention divine, est un démenti porté contre cette façon de considérer cet abandon de Jésus par Dieu. Lire ce qui se passe en Dieu avec autant d'assurance n'a pas de base biblique, car les auteurs néotestamentaires, conscients de toucher là à ce qui relève du mystère, ne se prononcent pas sur une éventuelle incidence de la passion et de la mort du Christ sur l'être éternel de Dieu. Moltmann aurait bien fait de parler de distinction en Dieu plutôt que de dissension, de déchirure ontologique au sein de la Trinité.

Sur ce sujet, beaucoup plus mesurées et prudentes sont les positions de Jüngel. Ce dernier parle de la distinction de Dieu qui réconcilie le monde avec lui en se faisant face à lui-même, dans la mort de Jésus. Pour Jüngel, « lorsque Dieu se distingue de lui-même et qu'*ainsi*, en union avec Jésus crucifié, il endure comme Fils de Dieu l'abandon par Dieu le Père, Dieu est le Réconciliateur. Dieu réconcilie le monde avec lui en se faisant face à lui-même, dans la mort de Jésus, en tant que *Dieu le Père* et *Dieu le Fils*, sans se dissocier de lui-même. Au contraire : c'est seulement dans le face à face de Dieu et de Dieu, du Père et du Fils, que Dieu se révèle comme celui qu'il est. C'est Dieu l'Esprit qui, dans la mort de Jésus, fait l'unité du Père et du Fils dans un réel état de distinction, c'est-à-dire dans le face à face… Ainsi, dans son unité même, Dieu est trois fois distingué : dans le face à face du Père et du Fils reliés l'un à l'autre comme Esprit. Même dans le face à face de la mort, Dieu reste *un seul Dieu*. Car il reste comme Père et comme Fils et dans l'Esprit l'unique 'événement Dieu' »[769]. Moltmann aurait pu comme Jüngel être mesuré et insister davantage sur la permanence de l'unité divine à la croix où le face à face de Dieu avec Dieu a lieu sans que Dieu se dissocie de lui-même.

La réflexion sotériologique de Moltmann, liée à son interprétation de l'événement pascal, que nous avons présenté comme stimulante et fascinante dans la mesure où elle prend en compte le problème de la souffrance humaine, n'est pas pour autant moins problématique. Elle semble se distancier de la sotériologie biblique du Nouveau Testament. La question sotériologique dans le Nouveau Testament ne concerne pas ce qui se passe en Dieu, n'affirme pas que le mal, la souffrance et la mort sont absorbés et surmontés en Dieu lui-même.

Les auteurs du Nouveau Testament parlent de la sotériologie dans le cadre de la fonction médiatrice exercée par Jésus entre Dieu et les hommes. L'accent y est mis sur ce que Jésus a accompli « pour nous », dans ce monde, dans sa mort et sa résurrection, c'est-à-dire sur la compréhension du salut comme œuvre trinitaire, comme action du Dieu trinitaire dans le monde dans la mission du Fils et de l'Esprit[770]. L'enracinement biblique de cette

[769] E. JÜNGEL, Dieu mystère du monde, t. II, p. 231.
[770] Voir W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 123-124.

compréhension de l'œuvre de salut n'est pas à démontrer à en croire les témoignages de l'Écriture (Mt 28,19 ; 2 Th 2,13s. ; Ga 4,4-7 ; Rm 8,2-4 ; Ep 1,3s. ; 1 P 1,2) et l'interprétation qu'en fait Moltmann. Pour parler du processus salutaire, il insiste sur la dimension intratrinitaire et sur l'incorporation de la souffrance et de la mort en Dieu lui-même.

Au regard de ce que dit le Nouveau Testament, peut-on comprendre la lecture de Moltmann sur les conséquences des souffrances de Jésus dans les relations intradivines ? En effet, Moltmann considère qu'à la croix, ce sont le néant, la mort et même le mal et la souffrance qui passent en Dieu. Cette manière de voir les choses est fort risquée dans la mesure où la Bible nous présente un Dieu autre, celui qui s'indigne devant le mal quel qu'il soit, celui en qui il n'y a point de ténèbres (1 Jn 1,5). Comment Dieu dont la bonté est exempte de tout mal pourrait-il faire de l'incorporation du mal en lui-même un moment de sa vie, fut-ce à la croix de son Fils ? Il est vrai, Moltmann ne dit pas que Dieu peut commettre le mal, cependant sa position reste trop spéculative, manque de solidité théologique car sans enracinement concret dans l'Évangile. Ce dont il s'agit à la croix, c'est de la mort du Juste pour les injustes (2 Co 5,21), du transfert de la dette des hommes pécheurs au Médiateur (Ga 3,13), de la libération de la condamnation divine par le don de sa vie (Mc 10,45).

Moltmann a raison de repenser la compréhension du rapport du Dieu trinitaire au monde, mais la différence entre Dieu et le monde est-elle facilement repérable ? Le panenthéisme de notre auteur affirme davantage une histoire en Dieu que l'engagement de Dieu dans l'histoire. Il a tendance à plus penser la croix comme un processus intradivin qu'il n'accorde pas toute la place qu'il convient à la médiation divino-humaine du Christ. Soucieux de rééquilibrer la compréhension de la relation de Dieu au Monde, Moltmann a accentué la présence de Dieu au monde, son immanence en laissant presque dans l'ombre sa transcendance. Dieu ne doit pas, pour motif de sa relation au monde, se perdre dans une proximité absolue qui conduirait à le penser au même plan que le monde créé.

Sesboüé s'est exprimé au sujet de la transcendance divine en disant que « la transcendance de Dieu est cette liberté absolue qui n'est pas limitée par rien et peut assumer ce qui est le contraire d'elle-même… Elle est suffisamment élevée pour ne pas se perdre dans une proximité absolue. La transcendance absolue de Dieu le rend capable d'une communication absolue de lui-même aux hommes »[771]. Voilà une compréhension de la

[771] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, p. 106-107. Voir M.-J. RONDEAU, *Transcendance 'grecque' et transcendance chrétienne*, dans *Les quatre fleuves*, 1 (1973), p. 41-56. Voir aussi F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, Paris, éd. du Centurion, 1974, p. 72-73 qui, à ce sujet, dit : « le Dieu de la foi chrétienne n'est pas cet autre qui fait nombre avec sa créature. Il n'est pas même le Tout Autre. Il est Tout-Autre que l'autre, donc aussi bien Non-Autre… Il n'est pas le Même. Ni Autre ni le Même. Mais Transcendance d'amour qui implique altérité et m'est plus immanent que ma propre immanence ».

transcendance divine qui, dans un rapport paradoxal, intègre l'immanence, l'inhabitation de Dieu au monde d'une façon qui lui est propre. Il s'agit de comprendre que Dieu habite le monde de manière divine et unique, celle dont témoignent l'histoire et la passion de Jésus. Non seulement la compréhension du rapport de Dieu au monde, l'engagement solidaire du Dieu trinitaire dans l'histoire des hommes de Moltmann apparaît problématique, il reste aussi à revenir sur la pertinence de la question du mal.

8.2.2. Peut-on expliquer le mal et la souffrance ?

L'essai de Moltmann ne prétend nullement résoudre le problème du mal en répondant à la question « pourquoi ? » ni à le justifier et à l'expliquer, mais appelle à respecter le négatif, à le reconnaître dans toute sa négativité. Dans la théodicée de notre auteur nous ne pouvons attendre qu'il nous fournisse une explication concernant le pourquoi du mal et de la souffrance en ce monde. Il est vrai qu'aucune théodicée ne peut se situer au-dessous du niveau de Job et que le problème du mal demeure, ce que Moltmann appelle une plaie ouverte dans la vie de ce monde. En comprenant ainsi la question du mal et de la souffrance, notre auteur pense rejoindre le message du livre de Job et même de toute la Bible sur ce sujet. Comment comprendre cette reconnaissance de l'impossibilité humaine de répondre au pourquoi de la souffrance et du mal ? Cette forme d'échec à la fois sur le plan intellectuel qu'existentiel, s'avère-t-elle plus perspicace et pertinente que toutes les tentatives d'explications ? Allons-nous renoncer à aborder une question théologique importante tout simplement parce que nous estimons qu'elle ne peut trouver de réponse ?

Il est vrai que Moltmann a choisi une autre façon d'aborder le problème de la souffrance, une voie qui s'avère autre et autrement féconde par sa capacité à parler de Dieu et de la souffrance non en les opposant, mais en les conciliant. D'après lui, avons-nous déjà remarqué, Dieu lui-même souffre en se faisant solidaire des hommes jusqu'au fond de leur misère. Croire que Dieu souffre suscite, certes, un autre regard sur la question et interdit de penser en même temps que Dieu cause la souffrance, mais est-ce pour autant que cela change à la réalité douloureuse du monde ? À partir de la foi chrétienne historique, c'est-à-dire à partir d'une compréhension incarnée de la croix et de la résurrection du Christ, n'y a-t-il pas lieu de penser d'autres théodicées que celle qui fait de Dieu un Dieu souffrant pour répondre à l'angoisse humaine ? Pour Moltmann qui n'est pas d'ailleurs le seul à le penser, parler d'une théodicée qui fait de Dieu un Dieu souffrant, donne des raisons à l'homme de croire malgré la

souffrance et lui indique un chemin pour vivre dans la foi avec cette souffrance[772]. Ce chemin peut bien être fécond à plus d'un titre, mais nous pensons que cela ne suffit pas pour que le croyant, qui reconnaît Dieu à la croix, puisse vivre différemment sa souffrance.

La question du mal est toujours là même si au cœur de son expérience douloureuse l'homme peut, dans son cri vers Dieu, réaliser qu'il adhère au cri du Christ mourant et qu'en fait, Dieu est à ses côtés et prend fait et cause pour lui avec sa croix. Nous estimons qu'interpréter la passion dans le sens de la souffrance de Dieu n'aide pas toujours l'homme à se situer face à Dieu. Qui est-il ce Dieu dont il est dit qu'il était dans le Christ si bien que les souffrances de Jésus étaient aussi les souffrances de Dieu et la mort de Jésus signifiait aussi la mort pour Dieu son Père ? C'est bien de dire qu'en vertu de l'inhabitation mutuelle du Père et du Fils « les souffrances de Jésus sont des souffrances divines et l'amour de Dieu est un amour capable de souffrir et disposé à souffrir. La force de l'Esprit divin qui est en Jésus et qui était une force d'agir opérant des miracles devient une force de pâtir qui souffre des blessures »[773], mais oublie-t-on qu'il n y a inhabitation que parce que le Père n'est pas le Fils ni l'Esprit et réciproquement ?

De quel Dieu l'homme a besoin ? De celui qui est totalement bienheureux et libre de toute souffrance ou bien de celui qui partage sa souffrance ? En raison de la dimension fortement subjective de cette question, les avis peuvent diverger. Quel Dieu est pertinent : celui qui est impassible ou celui qui souffre ? Est-ce l'affirmation de la béatitude éternelle qui peut davantage aider l'homme ou bien l'affirmation de la souffrance divine ? Les théologiens qui défendent l'impassibilité divine, dans l'intention de sauvegarder le salut de l'homme, estiment qu'il faut que Dieu jouisse d'une pleine béatitude pour que le croyant espère y participer. Cette position suscite la question de savoir si Dieu tel que le conçoit Moltmann, c'est-à-dire un Dieu en proie à la souffrance et ayant besoin d'une libération eschatologique est en mesure d'apporter à l'homme, dans l'aujourd'hui de sa vie, la paix, la joie et la liberté.

Les partisans de l'apathie de Dieu estiment qu'il n'est pas utile que Dieu soit dans notre situation, souffre comme nous, pour nous permettre d'en sortir. Dans une perspective biblique, ils n'évacuent pas la dimension de la solidarité de Dieu avec l'homme souffrant exprimée par le concept de compassion, mais croient que la présence de Dieu dans notre histoire se fait d'une tout autre façon que pour l'homme. Rahner, par exemple, avait dit que le

---

[772] Voir, par exemple, J. Maritain qui dit : « si les gens savaient que Dieu 'souffre' avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées » ; J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, p. 25, art. cité par H. GOUDINEAU, *Penser Dieu après Auschwitz. La théodicée du Dieu souffrant de Jürgen Moltmann*, p. 84.

[773] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 252.

mot Dieu, s'il devait encore avoir une signification, elle ne serait autre que celle du Dieu pur et vrai, impassible et immuable[774]. Celui qui souffre et qui désire la fin de sa souffrance, ne se contentera pas d'apprendre que Dieu souffre avec lui et il sera difficile pour lui d'espérer être un jour définitivement libéré, fût-ce par la mort.

Les théologiens qui, comme Moltmann, affirment la pertinence théologique du Dieu souffrant, estiment que cette vision d'un Dieu vulnérable et compatissant semble plus proche de l'Écriture et plus satisfaisante. Ce Dieu pleinement solidaire, accompagne et comprend l'homme dans sa détresse, il lui a déjà manifesté tout son amour sur la croix comme un Dieu proche. Les partisans de la passibilité divine croient que c'est une consolation pour celui qui souffre de savoir que Dieu souffre aussi et comprend sa situation. Ainsi, « ce qui m'aide dans ma souffrance, c'est la pensée qu'il y a un Dieu qui souffre comme moi… Le fait qu'un Dieu souffre comme moi donne de la dignité à ma propre souffrance »[775]. Ce compagnonnage du Dieu souffrant encourage la personne qui souffre dans le présent, et la consommation de l'histoire produira la joie finale. Pareille vision du Dieu souffrant est-elle bénéfique pour celui qui souffre et qui cherche à en sortir ?

Ceux qui défendent l'impassibilité de Dieu insistent pour dire que l'idée d'un Dieu souffrant est déprimante et inspire le désespoir. Seul un Dieu immuable et totalement transcendant peut être considéré comme vraiment fiable (He 6,17-18). En raison du caractère subjectif de la question, il nous semble que la théologie de la passion divine de Moltmann est quelque peu unilatérale. Nous ne savons pas si son Dieu souffrant, si engagé dans l'histoire humaine en attendant la libération eschatologique, est en mesure d'apporter à l'homme la paix, la joie et la liberté auxquelles il aspire. Moltmann n'a pas suffisamment énoncé ces affirmations. Si Dieu souffre réellement, mais de façon divine, notre auteur ne montre pas que Dieu a la capacité, à tout instant, de surmonter cette souffrance en faisant, d'une manière certes paradoxale, l'expérience à la fois de la béatitude et de la souffrance. La réflexion de notre auteur, malgré les réserves formulées, ouvre un chemin de vie et d'espérance qui s'avère particulièrement stimulante et pertinente. Elle fait preuve d'un tel engagement qui invite à des orientations politiques dont les conséquences éthiques et pratiques se situent dans un rapport plus étroit avec une théologie qui met l'accent sur la souffrance solidaire de Dieu et l'horizon eschatologique ouvrant à la parousie (Ap 21,4).

---

[774] Voir K. RAHNER, *Le courage du théologien*, trad. J.-P. BAGOT, (coll. Théologies), Paris, éd. du Cerf, 1985, 127-128.
[775] N. LEITES, *Le meurtre de Jésus, moyen de salut ? Embarras des théologiens et déplacements de la question*, trad. A. CHAZELLE, Paris, éd. du Cerf, 1982, p. 151-152.

8.2.3. La constitution de la personne du Christ

Moltmann considère que la personne de Jésus est essentiellement une personne messianique. De ce fait, il semble que Jésus n'est pas Dieu mais le messie de Dieu et l'enfant de Dieu. Plus précisément donc, Jésus est défini comme « personne messianique en devenir ». Au sujet de la personne de Jésus, notre auteur se débarrasse des concepts métaphysiques traditionnels et pense que la personnalité de Jésus n'existe pas pour elle-même et n'est pas non plus déterminée de toute éternité. Il s'agit d'une personnalité qui prend forme dans des relations et des interactions vivantes et devient une identité ouverte dans son histoire[776]. Moltmann n'admet donc pas en Jésus le Fils de Dieu qui se serait incarné. Pour lui, Jésus s'est identifié lui-même aux figures de l'espérance que sont le Messie et le Fils de l'homme.

La relation de Jésus avec Dieu s'exprime dans la prière « Abba » qui signifie la proximité protectrice, intime, vers laquelle se porte la confiance originelle de l'enfant. C'est dans cette relation avec Dieu-Abba que Jésus se découvre comme l'enfant de Dieu. La personne de Jésus est fondamentalement une personne messianique, qui n'est pas Dieu, mais le messie de Dieu et l'enfant de Dieu. En soutenant pareille position, la christologie de Moltmann s'écarte clairement de la foi traditionnelle qui dit de Jésus qu'il est consubstantiel au Père. Il prend ses distances par rapport aux concepts métaphysiques traditionnels et pense que la personnalité de Jésus n'existe pas pour elle-même et n'est pas déterminée de toute éternité. Autrement dit, Jésus, comme personne, prend forme dans des relations et des interactions vivantes et devient une identité ouverte dans son histoire, ouverte à Dieu et aux hommes.

D'après Moltmann, la relation réciproque entre Dieu qui devient Abba et Jésus qui devient enfant est constitutive pour les deux, il s'agit d'une réciprocité exclusive, une inhabitation réciproque constitutive pour les deux (Mt 11,27 ; Jn 14,10-11). Sur ce sujet, l'explication qu'il donne n'est pas suffisante[777]. Moltmann attribue à cette relation, qu'il croit marquer la personnalité et le nom de chacun des deux, le même caractère originel. Cela suffit-il pour que, en vertu de ce caractère constitutif, notre auteur considère la relation de Jésus avec Dieu comme préexistante ? Il n'explique pas comment il parvient à faire tenir ensemble le devenir de Dieu-Abba et de Jésus-enfant avec le fait que cette relation préexistante, puisque constitutive pour les deux personnes, précède leur histoire commune. Autre chose, puisque Dieu ne devient Père que par sa relation avec l'homme Jésus, la théologie trinitaire qu'il

[776] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 197.
[777] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 206.

propose semble étrange, laisse un peu perplexe et ne permet même pas de dire si l'Esprit Saint est une personne divine particulière.

Jésus se définit en outre par des relations sociales : relations de réciprocité avec les pauvres, les malades, les pécheurs et les exclus. Si à ce point précis il fait bien d'incorporer à sa doctrine des vues de la théologie de la libération, mais aussi de certaines interprétations de la théologie féministe, Moltmann le fait en exaltant la maternité du Saint-Esprit au détriment de celle de Marie. Toute l'histoire du Christ est d'emblée une histoire de l'Esprit car de sa naissance à son élévation, c'est l'Esprit de Dieu qui est avec Jésus. La raison est claire : notre auteur considère que la christologie prend comme point de départ la présence du Christ ressuscité dans l'Esprit. Il s'agit d'une expérience qui tend à présenter l'ensemble de l'histoire de Jésus comme l'histoire de l'Esprit avec lui. Que devient Marie dans tout cela ?

Pour substituer la maternité de l'Esprit à celle de Marie, Moltmann transfère ce qui avait été attribué par la tradition à Marie. Il remplace la naissance virginale par une naissance de l'Esprit et voit en Marie une mère qui est loin de Jésus et de son message, une mère qui a été repoussée par Jésus et qui était absente au calvaire. Notre auteur fait-il bien, pour mettre en évidence la maternité de l'Esprit, d'opposer Marie à l'Esprit Saint, de dévaluer systématiquement la personne de celle-ci ? Il explique ce rejet de Marie par la relation de Jésus à Dieu, relation désignée par le terme Abba. Il affirme que les traditions permettent de reconnaître les conséquences de cette relation dans le comportement de Jésus, un comportement qui fait scandale[778]. La personne de Marie est-elle à ce point rabaissée comme le prétend Moltmann ? Il est vrai que Moltmann veut ramener la foi chrétienne à l'essentiel, c'est-à-dire à l'histoire de Jésus Christ dont parlent les écrits néotestamentaires.

Mais en disant que la naissance virginale n'est pas un élément porteur de la foi du Nouveau Testament en Christ, que la confession de Jésus le Fils de Dieu, le Seigneur, n'est pas liée à la naissance virginale et n'y prend pas de fondement, que les récits de l'annonce de la naissance virginale sont, du point de vue littéraire, de légendes, Moltmann ne suscite-t-il pas plus de doute que d'apaisement ? Sa christologie contraste avec celle traditionnelle des deux natures en particulier sur la compréhension de Jésus. Il affirme que l'Évangile révèle un Jésus qui est le messie, mais non le Fils de Dieu fait homme. Aussi, il affirme que la foi tient dans le témoignage relatif à la résurrection du Christ dont il souligne la valeur eschatologique, ce qui est bien, mais se montre fort réticent sur la valeur historique des apparitions qu'il interprète comme « des visions d'une lumière surnaturelle »[779]. Ce qui risque d'enlever aux

[778] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 206. Voir aussi p. 122 s. du même ouvrage.
[779] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 302.

apparitions leur caractère de faits ayant réellement été vécus par des témoins et établis par Dieu lui-même.

Revenons à la visée de l'ouvrage de Moltmann pour essayer de faire une dernière remarque. Dans le monde moderne que notre auteur résume par les termes de subjectivité, d'objectivation, d'histoire et où la christologie est historique, il s'agit d'inscrire de façon écologique l'histoire humaine dans le cadre de la nature et d'étendre la christologie à la cosmologie, et la personne privée de Jésus à la personne publique et sociale. Il l'a fait en cheminant du particulier de Jésus historique, le messie, vers l'universel du Dieu eschatologique, créateur du nouveau monde. Il a insisté sur le fait que c'est la messianologie de l'Ancien Testament qui relie les deux, elle qui comporte toujours une dimension historique et eschatologique et dans la perspective de laquelle Jésus est l'actualisation du Dieu qui vient.

Afin de faire du Christ le fondement de la création nouvelle, Moltmann a compris le chemin de Jésus en référence à l'avenir, à la communauté et à Dieu. La christologie de Moltmann est celle du Christ cosmique, elle implique l'éthique et vise la réconciliation de l'homme avec la nature et la communauté de droits des hommes, des animaux et des plantes. Elle est christologie du Dieu eschatologique et historique pour laquelle la continuité de Dieu s'actualise dans l'histoire du messie. Ce n'est donc pas sans raison que notre auteur y parle de la continuité au sujet des hommes : il a souligné l'unité de la personne humaine dans le temps, l'unité de la culture humaine et de la nature terrestre. Cette continuité, pour Moltmann qui prend au sérieux la souffrance dans l'histoire et pose la question de la théodicée, celle de savoir où est Dieu dans l'agonie de Jésus et des hommes, intègre la rupture. Il s'agit d'une invitation à espérer en la continuité de Dieu dans ce monde qui stimule d'autant plus la réflexion que cette continuité veut dans son entier tenir compte de la rupture totale ou de la contradiction entre Dieu et le monde, entre l'eschatologie et l'histoire.

C'est en regardant cette dimension de rupture que se concrétise la question. Moltmann, tout en soulignant qu'il existe une rupture absolue entre l'homme et Dieu, l'histoire et l'eschatologie, le monde et la nouvelle création, la mort absolue et la vie éternelle, ne manque pas d'affirmer qu'avec la résurrection de Jésus commence une continuité nouvelle dans l'Esprit de Dieu[780]. Il dit que cette continuité ne concerne pas seulement l'âme, mais aussi la nature et donc le corps. Il sera, dans ce contexte, difficile de comprendre et d'articuler la simultanéité d'une pareille rupture totale et d'une continuité par rapport à ce monde physique. Nous ne pouvons même pas espérer que les termes comme Esprit, amour de Dieu ou

[780] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 110, 298 et 338.

panenthéisme dialectique soient en mesure de rendre compte de ce mouvement de la vie de l'Esprit tout en gardant un langage clair.

Nous retenons de Moltmann la dimension pneumatologique de sa christologie, l'articulation créative de la résurrection et de la croix du Christ, ainsi que le nouage de sa christologie avec l'Ancien Testament et la philosophie juive qui s'y réfère[781]. Son argumentation, consciemment narrative en certains lieux, tout en restant cohérente quant à son fond, est ouverte aux autres et aux multiples sujets d'actualité. La réflexion de Moltmann est une christologie de l'histoire eschatologique de Dieu avec le monde qui voit la personne de Jésus comme le Christ sur le chemin et dans les changements de cette histoire. Une histoire eschatologique de Dieu avec le monde qui « est en son cœur une histoire de Dieu avec Jésus et de Jésus avec Dieu, ou plus exactement une histoire trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit »[782]. Christologie aussi narrative, la christologie du chemin a parfois privilégié l'interprétation personnelle de l'auteur au détriment de ce que dit vraiment l'Écriture. Nous avons vu comment, par exemple, il a accentué la dimension de l'attente de l'avenir dans le repas eucharistique qu'il a laissé dans l'ombre la mémoire de la résurrection du Christ dans l'eucharistie.

En dépit des limites relevées, la christologie de Moltmann est d'un grand secours pour quiconque cherche à comprendre l'identité de Jésus en prenant en compte son histoire comme elle est racontée dans l'Écriture. Ce qui la fait communier à la fibre narrative dans son ensemble. Qu'en est-il du rapport entre l'homme Jésus de Nazareth et Jésus Christ le Fils de Dieu ? Les investigations de la troisième partie, à partir de l'éclairage apporté par Moingt et Moltmann, vont dans ce sens.

---

[781] À ce propos, d'après ses commentateurs, Moltmann voit dans la résurrection une « victoire remportée sur la plus lourde et la plus résistante des réalités auxquelles l'homme est affronté : la mort. Elle n'opère le renouvellement et la recréation de toute chose qu'au terme d'un passage par la croix…Moltmann se fait l'avocat d'une eschatologie qui n'évacue pas, elle non plus, la croix du Christ. Il récuse une 'eschatologia gloriae' (eschatologie de la gloire), qui voudrait surplomber le mouvement de l'histoire avec ses souffrances et ses combats, pour établir déjà le croyant dans le ciel. Il entend au contraire définir une 'eschatologia crucis' (eschatologie de la croix', qui plonge le chrétien au cœur même de la réalité obscure à transformer. 'Pâques est le fondement manifeste de la foi, mais le crucifié en est l'objet manifeste et le vis-à-vis permanent'. C'est le Christ souffrant dont la foi confesse la résurrection. 'L'eschatologie est la souffrance et la passion qui naissent au contact du Messie' » ; A. FERMET et R., MARLÉ, *Théologies d'aujourd'hui*, p. 245. Voir aussi J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 12 ; J. MOLTMANN, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze Jürgen Moltmann*, München, éd. Kaiser, 1968, p. 44. D'après Moltmann, la théologie chrétienne échappera « aux dangers d'une idée non chrétienne de Dieu et d'une vision athée du Christ qu'en développant une théologie trinitaire de la Croix » ; J. MOLTMANN, *L'Absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, p. 191.

[782] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 110.

TROISIÈME PARTIE

DE JÉSUS L'HOMME DE NAZARETH À JÉSUS CHRIST LE FILS DE DIEU

Comment redonner à l'homme Jésus sa juste place, une place qui est centrale dans la foi chrétienne ? Telle est en effet la question à laquelle nos auteurs ont tenté d'apporter une réponse fondée sur l'Écriture. À ce propos, les Symboles de la foi chrétienne disent : « je crois en Dieu… et en Jésus Christ son Fils unique notre Seigneur, qui… a pris chair de la vierge Marie et s'est fait homme ». Ceci veut dire que les chrétiens ne croient pas seulement en Dieu, mais croient aussi en Jésus Christ en confessant que si ce Jésus est vraiment Dieu, il est en même temps vraiment homme.

Les démarches christologiques de Moingt et de Moltmann se soucient de montrer comment croire qu'un homme comme nous, ce Jésus, est Dieu. Il faut pour cela partir de ce que dit l'Écriture à son sujet. La foi en ce Jésus fait comprendre quelque chose du Dieu des chrétiens et de l'existence humaine elle-même. En effet, en Jésus Christ, s'accomplissent la révélation de Dieu et le salut des hommes. Nous tenterons de voir cela en deux chapitres qui porteront respectivement sur l'histoire de Jésus comme base de la christologie et sur quel Jésus les récits évangéliques donnent à voir avant et après Pâques.

Chapitre 9. L'histoire de Jésus de Nazareth, fondement de la christologie

Les deux premières parties de notre recherche ont montré combien, pour Moingt et Moltmann, le chemin de l'histoire qui a conduit Jésus à la croix et à la résurrection est le point de départ de la christologie. Il s'agit de comprendre que le souvenir de l'histoire et du destin de Jésus constitue le nouveau paradigme[783]. En effet, les deux théologiens considèrent que, pour s'être détachée de l'histoire réelle de Jésus telle que la rapportent les sources qui parlent de lui, la christologie des deux natures a conduit à des impasses. Ils ont estimé qu'il était temps de se démarquer de cette christologie du Verbe incarné incapable, selon eux, de dire le mystère du Christ compréhensible pour les hommes d'aujourd'hui évoluant dans un monde vide de la présence de Dieu pour le premier et affecté par les catastrophes du XX^{e} siècle, dont Auschwitz, pour le second.

Bref, dans ce monde en mutation, quiconque veut parler du Christ et de sa signification universelle, doit changer de langage et se mettre à l'écoute du monde ; il lui faut pour cela se tenir plus près de l'Écriture et se confronter à la seule histoire de Jésus telle qu'elle se dégage des narrations qui parlent de lui. Cette Écriture parle du Christ non pas avant tout en termes de scission entre fonctionnalité et ontologie, mais le présente comme un sujet unique qui agit comme une personne qui se constitue et s'exprime à travers des relations et dont l'existence est pro-existence. La personne de ce Christ est à comprendre en rapport avec sa mission et ses relations avec le Père, avec ses contemporains, avec tous les hommes et avec chacun des croyants. Afin de proposer des nouveaux chemins de christologie, ils ont commencé par montrer les faiblesses, relever les incohérences que comporte cette théologie du Verbe incarné.

Les principaux griefs formulés à l'encontre de cette christologie de deux natures portent sur sa méconnaissance de la dimension historique propre à Jésus et sur la portée du schème conceptuel véhiculé à l'aide des expressions « en deux natures ». La confession de foi en Jésus Christ devenant le point de départ de la recherche, il en résulte que la tâche de la

[783] Au sujet de « l'histoire de Jésus » ou de « Jésus de l'histoire » nous entendons faire une distinction. Il s'agit moins de l'histoire établie scientifiquement à partir des traces et des témoignages dûment critiqués (histoire, *Historie*), que de l'histoire de Jésus qui a marqué le cours du monde de manière décisive (histoire, *Geschichte*), mais cette distinction ne doit pas aboutir à une séparation. Autrement dit, il s'agit plus du Christ vivant (*geschichtliche*) qui a exercé une influence décisive sur l'histoire de l'humanité en suscitant la foi de siècle en siècle, le Christ prêché et cru que du Jésus historique (*historische*). Le *Jésus de l'histoire* est le Jésus qui a concrètement vécu en Palestine au premier siècle de notre ère, qui est mort en croix, que ses disciples ont proclamé ressuscité et dont l'Évangile nous fait le récit. Il est différent et ne coïncide pas toujours avec le *Jésus historique*, celui que la recherche historique essaie de rejoindre ou de reconstituer par ses méthodes propres. Ce Jésus historique est de plus l'objet de corrections ou de mises au point, conséquences du progrès de la recherche. M. Kähler, par exemple, avait récusé ce Jésus historique au nom du Christ vivant (voir M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, [coll. Theologische Bücherei, 2], München, éd. Kaiser Verlag, 1969, p. 44. Voilà comment nous entendons parler ici, et par la suite, de l'histoire de Jésus (Jésus de l'histoire).

nouvelle christologie s'énonce ainsi : la christologie comme histoire, la christologie narrative. Pour nos auteurs, ce nouveau point de départ implique que la christologie dépend d'une histoire très déterminée, d'un destin unique dont il faut garder et actualiser un souvenir concret : celui de Jésus de Nazareth.

Qui était Jésus de Nazareth ? Voilà la question qu'il convient de se poser et qui est à la base des recherches menées par nos auteurs. D'après eux, le mystère du Christ ne peut être abordé qu'à partir des catégories de l'histoire, c'est pourquoi ils se sont engagés, avec d'autres, dans un large mouvement de remise en question et de réinterprétation des acquis des anciens conciles christologiques notamment Nicée et Chalcédoine[784]. Ce qui, toujours d'après eux, est possible en suivant la trame du récit, c'est-à-dire en recherchant non pas ce qui est purement historique dans l'Écriture, mais à entendre les récits pour ce qu'ils disent afin d'exprimer le mystère du Christ.

Ce point de départ historique interdit toute évasion à la christologie, car il ne s'agit de faire ni une pure christologie d'en haut ni non plus une pure christologie d'en bas. La christologie d'aujourd'hui prétend interpréter une histoire qui est réellement arrivée, celle de Jésus de Nazareth. Les Évangiles disent de lui qu'il se comprenait comme provenant d'une mission d'en haut, comme messager et signe du règne de Dieu tout proche, Fils de celui qu'il nommait d'une manière exclusive « Abba ». En vertu de cela, à l'égard d'une christologie unilatérale d'en haut nous ne pouvons donc opposer une christologie unilatérale d'en bas. La christologie comprise comme souvenir de l'histoire et du destin de Jésus, suit un chemin situé au-delà de l'alternative d'en haut/d'en bas et devrait refuser toute dichotomie.

La démarche de la christologie narrative permet-elle de sortir de cette alternative ? C'est ce qu'ont prétendu Moingt et Moltmann mais chacun y est allé en suivant une logique qui lui est propre et parfois compromettante. Tout dépend des textes bibliques mis au point de départ, des textes qui sont maintenus comme fondements permanents et qui servent de textes-guides ; des faits et mystères de la vie de Jésus mis au premier plan (prédication, passion et mort, résurrection) ; des titres que l'Écriture donne pour désigner cet homme. Afin de clarifier le positionnement de nos auteurs, nous commencerons par rappeler la problématique de cette christologie ancienne contre laquelle ils se sont élevés avant de revenir à l'invitation à faire de

[784] Considérant que l'annonce que porte le récit évangélique, à savoir que « Jésus est le Christ, le Fils de Dieu », s'est détachée du récit depuis que le discours de la foi s'est constituée à Nicée comme une nouvelle écriture de l'histoire évangélique (Moingt), il va falloir procéder à une déconstruction de l'ancienne christologie. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 281 ; voir aussi E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 521.

l'histoire de Jésus le nouveau paradigme christologique pour sortir de l'obscurité dans laquelle ont baigné les anciennes définitions dogmatiques.

9.1. Moingt et Moltmann face à la christologie de l'Église ancienne

Pour nos auteurs la christologie de l'Église ancienne, celle dite des deux natures, d'en haut ou du Verbe incarné a fait son temps. Par conséquent, les Traités classiques (*De Verbo Incarnato, De Redemptore*) sont, aux yeux des croyants d'aujourd'hui, devenus inintelligibles étant donné qu'ils transforment la narrativité biblique en une dogmatique métaphysique. Il faut donc se distancier du schéma descendant de l'éternité du Fils de Dieu à son incarnation et reconstruire la christologie sur ses bases historiques, c'est-à-dire sur Jésus et non sur le Verbe incarné. Le langage des deux natures a été jugé inadéquat bien qu'il fût généralement reçu comme l'expression majeure du dogme christologique.

D'après Moingt et Moltmann, au-delà de Chalcédoine, il faut opérer un retour au Jésus des Écritures car tout en reconnaissant le rôle et la valeur de la définition de ce concile dans l'expression de la foi de l'Église à un moment de crise sérieuse, ils ont constaté ses limites. Bien que les conclusions des conciles christologiques anciens ne soient pas purement et simplement à rejeter, pour parler du Christ aujourd'hui dans la fidélité aux acquis de Chalcédoine, il ne faut pas se limiter à les répéter mais, au contraire, il faut les dépasser en adoptant des langages nouveaux compréhensibles pour notre temps. D'où la question : en quel sens parler du Christ aujourd'hui, y a-t-il intérêt à parler de lui ?

Cette démarche est importante pour nos deux auteurs, ils préconisent de donner à l'homme Jésus la place qui est la sienne dans le cadre d'une christologie responsable. Moingt considère que dans la belle ordonnance de la définition de Chalcédoine, qui sera pour les siècles futurs la charte de la théologie de l'incarnation, se dissimule bien des malentendus parce qu'elle énonce des affirmations dialectiquement opposées qu'elle ne parvient pas à concilier logiquement et parce qu'elle se prête à des affirmations contraires. Il affirme que le discours de la foi échappe désormais aux vérifications de l'histoire d'où elle est sortie entraînant le dysfonctionnement logique des concepts « consubstantiel » et « parfait »[785].

Dans le même sens Moltmann dit que la distinction des deux natures en christologie, élaborée à partir de la métaphysique générale et non du statut particulier du Christ lui-même, a conduit à attribuer à la nature du Christ des propriétés que Dieu n'a jamais eues comme

[785] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 202-209.

l'immutabilité substantielle de Dieu, l'apathie constitutive du divin, etc. En effet, pour les anciens conciles, la divinité du Fils n'est pas passible et que le Christ n'est pas divisible en deux sujets, avec cette précision que dans le rapport entre les deux natures l'une n'absorbe ni ne dénature l'autre.

C'est pour ces raisons, entre autres, que nos auteurs optent pour des nouvelles christologies dont le critère de base est l'histoire de Jésus de Nazareth, son lieu originel. Il s'agit, selon eux, de faire une christologie renouvelée, de sortir de la logique des formules dogmatiques anciennes dont celles de Chalcédoine. En effet, les formules de Chalcédoine ont constitué le paradigme christologique unique pendant plusieurs siècles. Ce qui compte aujourd'hui, c'est de sortir d'une lecture délibérément spéculative et systématique qui cherchait à rendre compte de la 'logique' du développement du dogme en parcourant « le lent et long passage de la foi originelle, de la foi des apôtres et du Credo dans ses expressions théologiques et techniques »[786]. Quelle a été la visée de ces définitions dogmatiques anciennes et comment envisager de faire une christologie sans dualité ?

9.1.1. Problématique de Chalcédoine

L'énoncé central de la formule de Chalcédoine harmonise des formules de diverses provenances et comporte entre autres l'affirmation de la dualité. Elle dit de Jésus Christ qu'il est vrai Dieu et vrai homme, une seule personne en deux natures. Tel, est le sens de sa formule : « … le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité… reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation (*asugkhutôs*, *atreptôs*, *adiairetôs*, *akhôristôs*), la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et de l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase, un Christ ne se fractionnant ni ne se divisant en deux personnes, mais un seul et même Fils unique engendré, Dieu Verbe, Seigneur Jésus-Christ »[787]. Dans cette définition où le point de vue de l'unité demeure très présent comme en témoignent les « sans division » et « sans séparation » ainsi que l'attribution au

[786] B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX e siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher*, p. 40. Voir à ce propos J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 7-8.
[787] Voir G. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques, texte original et trad. française, t. II, 1*, Paris, éd. du Cerf, 1994, p. 199-201 cité par M. FÉDOU, *Chalcédoine (Concile), 451*, dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 215.

Christ d'une seule « personne » ou « hypostase », il y est aussi clairement fait allusion à la dualité.

Chalcédoine, désireux de s'opposer à l'erreur d'Eutychès -qui professait un mélange de la nature humaine et de la nature divine en Christ-, étudie la question de la distinction des personnes dans le Christ, son unité ayant déjà fait l'objet du concile d'Éphèse. Chalcédoine, bien que soucieux de préserver l'unité de Jésus Christ, a aussi insisté dans sa définition sur les propriétés respectives de chaque nature à travers les termes comme « sans confusion », « sans changement » et une seule hypostase « en deux natures ». C'est sur le maintien de l'humanité du Christ dans l'incarnation que Chalcédoine insiste quand elle dit que le Christ est un seul et même Fils éternel, consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel aux hommes selon l'humanité, engendré du Père et engendré de la mère de Dieu en humanité. Il ressort de cette formule du concile que la proximité de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ ne supprime pas son humanité, d'où l'effort de penser l'union en lui de l'humanité et de la divinité « sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation ».

Si la définition de Chalcédoine n'en est pas moins normative, elle suscite, cependant, quelques critiques en rapport avec son langage conceptuel jugé inadéquat, sa méconnaissance de la dimension historique, l'ambiguïté du terme « nature », le risque de dualisme, l'impuissance à résoudre le problème christologique, l'expression de l'identité du Christ de façon trop statique, les concepts utilisés qui portent la marque de la culture du temps[788]. Notons que ces critiques sont liées aux difficultés auxquelles a conduit la formule de Chalcédoine. Elle attribue une nature à la divinité et la personne est dite une en deux natures, mais sans expliquer comment elle l'est. Une autre difficulté liée à cette formule est celle de savoir si la nature est une et la personne plurielle comme dans la doctrine de la Trinité qui parle des trois personnes divines.

Chalcédoine ne semble pas avoir résolu durablement le problème christologique. Il lui est reproché d'avoir proposé un Christ privé de personne humaine, d'où la question : le Christ est-il déguisé en homme ou bien le Logos est-il divisé ? L'homme Jésus est-il dépersonnalisé étant donné que sa personne est celle du Verbe ? En effet, le concile de Chalcédoine, en vertu

[788] Voici un résumé des critiques modernes adressées la formule de Chalcédoine : « - le concile emploie un langage inadéquat. Le terme de nature qui appartient à la philosophie grecque n'est pas suffisamment ajusté pour parler de Dieu car il présente Dieu de manière essentialiste comme un objet de connaissance. Le schème dualiste de Chalcédoine véhicule une univocité fictive du terme de nature… - Le schème dualiste de Chalcédoine met en cause l'unité du Christ. Jésus est-il vraiment un individu si sa personne participe à deux natures ? – Ce concile s'en tient à une christologie d'en haut. Dans un mouvement descendant, le concile pose la dualité au point de départ ; il devient alors difficile de la surmonter à l'arrivée. En présupposant la préexistence du Fils la théologie ne s'est pas interrogée pour savoir comment ce *Logos* préexistant a pu s'unir à la nature humaine…- Chalcédoine méconnaîtrait la dimension historique. La formule ne fait pas assez la place à l'incarnation et à la place unique du Christ dans l'histoire du salut. Elle ne dit pas assez la signification sotériologique de l'événement Jésus-Christ » ; J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 123-124.

de la préexistence dont jouit Jésus avant sa naissance dans ce monde met en relief la personne divine de Jésus Christ. Le concile de Constantinople II continuera de s'expliquer là-dessus.

Ayant reconnu le caractère normatif que revêt la formule de Chalcédoine dont l'objectif est de pouvoir dire comment le Verbe s'est fait chair en apportant des éléments importants de conciliation entre dualité et unité, les théologiens qui prônent le changement s'émancipent. Ils disent que nous ne pouvons pas nous contenter de répéter cette formule sans expliquer son sens pour aujourd'hui. Chalcédoine qui a voulu montrer la consubstantialité entre l'humanité de Jésus et la nôtre face à des erreurs, ne doit pas être enfermé dans le dilemme d'une unité qui se fait aux dépens de l'humanité du Christ ou d'une dualité qui le divise inévitablement. Tous les autres conciles ont tenté, dans la fidélité à la tradition, d'expliquer pour leur époque et face à des problèmes qui leur étaient posés, le sens d'une affirmation de foi.

Considérant que Chalcédoine n'a pas résolu tout le problème christologique, Moingt et Moltmann se proposent de revisiter la formule de ce concile et choisissent de repartir du donné biblique pour découvrir en Jésus et dans sa particularité historique qui est Dieu en lui et pour nous. Ils ont voulu sortir du schéma qui, depuis les grands conciles christologiques jusque récemment encore, a présidé à la théologie du Christ en proposant des points de vue que nous considérons comme non exhaustifs, mais servant à indiquer des tâches plutôt qu'à fournir des réponses toutes prêtes. Il fallait tenter de construire une autre christologie en recourant à un nouveau langage, car la confession de Jésus comme Christ, son histoire au destin unique, rejette tout dualisme et engage à l'adoption d'un nouveau paradigme.

Bien entendu, il convient, pour nos auteurs et pour beaucoup d'autres théologiens, de revenir au point de départ de la foi, à l'événement du Christ, à son enseignement à l'Écriture qui parle de lui pour vérifier la compatibilité des formules de cette christologie ancienne avec l'histoire et le destin de Jésus. Renvoyé immédiatement à l'événement Jésus, il s'agit « d'opérer un retour magistral aux 'Sources chrétiennes »[789]. Autrement dit, il faut renoncer à partir des grandes affirmations dogmatiques en se préoccupant de structurer rationnellement le contenu de la foi et de construire des systèmes théologiques comme ça a été le cas de la théologie classique de l'époque scolastique dont a hérité longtemps les Temps modernes.

[789] B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX e siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher*, p. 11.

9.1.2. Nouveaux langages christologiques

Pour parvenir à une christologie sans dualité aliénante, Moingt et Moltmann estiment qu'il convient de se détacher du schéma de la théologie du Verbe incarné, tâche on ne peu plus complexe bien qu'apparemment facile. La difficulté est là : faut-il abandonner simplement la christologie ancienne ou l'intégrer dans un nouvel ensemble beaucoup plus respectueux des sources ? Nous trouvons ici un des éléments qui font la différence entre la démarche de Moingt et de Moltmann. Si Moingt tente de réduire la christologie narrative à la christologie d'en bas, Moltmann fait de la christologie narrative l'élément de conciliation entre christologie d'en haut et christologie d'en bas.

En effet, la théologie du Verbe incarné partait d'en haut, du Dieu Trinité de qui tout découle, du Fils éternel qui se fait homme et non des paroles et des actions du Jésus historique. L'étude de la personne de Jésus était faite indépendamment de son œuvre de salut par cette théologie qui était toute centrée sur l'incarnation et sur la mort rédemptrice de Jésus. Le point de départ et la source de cette théologie sur le Christ se trouvaient dans les dogmes des grands conciles, particulièrement ceux de Chalcédoine avec les concepts comme « nature », « personne », « union hypostatique », etc. Notons qu'à l'époque un grand intérêt pour les questions ontologiques, liées à l'être même de Jésus Christ et pour les conditions de possibilité de l'union des deux natures en une seule personne, avait absorbé tout le champ de la théologie. Finalement, pour saisir et exprimer le sens de l'intervention de Dieu en Jésus, on recourait à l'utilisation des catégories philosophiques souvent abstraites au détriment des catégories existentielles et bibliques.

Nos auteurs ont choisi de prendre en compte la dimension historique du Christ, une tâche de refondation de la christologie marquée par un retour au récit des Écritures. Il s'agit d'aller à la redécouverte du Jésus de l'histoire[790], de construire la nouvelle christologie non en expliquant les définitions conciliaires, mais en tentant de fonder la foi sur l'histoire et le destin de Jésus et de montrer que Dieu s'est révélé en cet homme. Il s'agit de renverser l'ordre des choses et de comprendre que le « vrai homme » de la formule dogmatique devient « Jésus de Nazareth » et que le « Christ de la foi », celui qu'annonce l'Église, est bien ce Jésus de l'histoire dont parle l'Écriture. À travers la discontinuité introduite par la mort et la

[790] Ce « *Jésus de l'histoire*, dont on ne saurait raisonnablement nier qu'il est au fondement de la christologie ecclésiale, ne se laisse rejoindre qu'à partir d'une corrélation dont le mystère pascal constitue le lieu confessant d'intelligibilité » ; V. HOLZER, *Avant-propos. L'état de la christologie*, dans INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *De Jésus à Jésus-Christ. II. Christ dans l'histoire. Actes du colloque de Paris, 24-25 mars 2011*, (coll. Jésus et Jésus-Christ), Paris, éd. Mame-Desclée, 2011, p. 10.

résurrection de Jésus Christ, apparaît la continuité entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. C'est donc l'histoire de Jésus que les nouvelles christologies ont le souci de raconter en rapportant ses gestes, ses paroles, ses attitudes, pour montrer que cet homme-là est le Messie, en rapport avec Israël, et le Fils de Dieu, en continuité avec le Père.

Les nouvelles christologies suivent un schéma dynamique et parlent d'un « devenir » de Jésus, d'un cheminement de Jésus, d'un progrès dans la connaissance de la volonté du Père et d'une prise de conscience progressive de sa mission et de son identité. Elles préconisent de ne plus considérer Chalcédoine comme une majeure du raisonnement théologique étant donné qu'il a retourné le *devenir-Dieu* de Jésus en *être-venu* de Dieu faisant échapper le Christ à l'histoire au bénéfice de l'incarnation. Ce Jésus-là est en tout semblable aux hommes à l'exception du péché, comme le dit l'épître aux Hébreux (He 4,15). Tel est le nouveau langage qui tranche avec l'ancienne manière de parler de Jésus et c'est de cette manière que doit s'effectuer l'au-delà de Chalcédoine.

La préoccupation qui habite Moingt et Moltmann, telle que nous l'avons fait remarquer dans les deux premières parties, est d'élaborer une christologie qui va au-delà des formules conciliaires. Les concepts des conciles anciens, notamment de Chalcédoine, sont désormais considérés comme des outils ayant servi un temps pour dire le mystère du Christ. Aujourd'hui il faut trouver d'autres outils pour dire ce mystère dans notre temps et ne plus simplement commenter et justifier l'enseignement de l'Église. Il s'agit d'introduire un nouveau langage conscient du fait que la christologie ne peut plus quitter le terrain de l'histoire de Jésus, car cette histoire a un sens par elle-même et que ce sens doit orienter le discours de la foi. S'inscrivant en faux contre le schéma de Chalcédoine qui invite à dire que le Christ est Dieu devenu homme (Ph 2,6-7), nos auteurs pensent-ils le Christ comme « l'homme devenu Dieu »[791] ? Comment, concrètement, procèdent nos auteurs pour éviter la dualité ? S'agit-il de dépasser la dichotomie observée entre christologie d'en haut et christologie d'en bas en les intégrant dans une nouvelle démarche ou bien de radicaliser une dimension au détriment de l'autre ?

Si le retour à l'histoire de Jésus de Nazareth constitue le dénominateur commun pour les essais christologiques de Moingt et de Moltmann, l'herméneutique de l'Écriture et l'approche méthodologique de celle-ci sont différentes. Moingt s'intéresse à l'histoire immédiate de Jésus de Nazareth, celle dont parle le Nouveau Testament et qui est fondée, d'après les Évangiles, dans la lumière de Pâques. C'est la lumière de Pâques qui, d'après lui, a

[791] Nous faisons allusion au titre problématique d'un ouvrage de F. LENOIR, *Comment Jésus est devenu Dieu*, Paris, éd. Arthème Fayard, 2010.

permis aux disciples d'exprimer dans un langage ce qui concerne Jésus. Quant à Moltmann, l'histoire de Jésus de Nazareth est directement liée à l'économie du salut dans laquelle Dieu à travers une longue histoire a préparé l'humanité à la venue de son Fils. L'histoire de Jésus prend racine dans les promesses du Messie de l'Ancien Testament, empêche de détacher le mystère du Christ de l'histoire humaine et oblige la christologie à une nouvelle rencontre avec le judaïsme. Le récit des Écritures, pour Moltmann, mène celui qui cherche à comprendre l'histoire du Christ sur le chemin qui a conduit Jésus à la mort et à la résurrection, et de celle-ci à la parousie.

9.1.2.1. Le point de vue de Moingt

La réflexion de Moingt suit un chemin différent de celui de Moltmann. Moingt, après avoir montré comment le discours chrétien s'était orienté à partir de l'événement central de la résurrection vers le mystère de l'incarnation et de la préexistence, a fait de la révision de la formule de Chalcédoine le point de départ d'une nouvelle christologie construite au terme d'une déconstruction. Du fait qu'un écart est observé entre le dogme de l'Église et l'histoire de Jésus et la prédication des apôtres, il a choisi de substituer à l'enseignement du Traité du Verbe incarné, celui d'un traité de christologie capable de rendre compte de la foi au Christ par-devant la rationalité critique de notre temps. Il s'agit de fonder la christologie non plus sur l'incarnation comme on le faisait jusqu'à présent, mais sur la résurrection du Christ. Il s'agit également de rejeter ce qu'on appelle la christologie d'en haut, qui résulterait d'une lecture spéculative et dogmatique de l'Écriture, pour la lire historiquement, étant donné que ce qu'elle nous dit de Jésus, en particulier dans les évangiles, elle le dit sous forme d'une narration, c'est-à-dire historiquement.

Le constat de Moingt est que depuis Nicée[792] une tension existe entre l'unité de la personne et la distinction des natures dans le Christ. Ceci veut dire que la considération de la divinité du Christ comme consubstantialité au Père et celle de son incarnation comme descente de l'éternité dans le temps ne permettent plus de le replacer sous la loi de l'histoire, car les définitions de la foi sont sorties des limites et des repères de l'histoire. Notre auteur estime que le dysfonctionnement inévitable des concepts consubstantiels et parfaits est « le signe que le discours de la foi échappe désormais aux vérifications de l'histoire d'où elle est

[792] Moingt considère que, depuis Nicée, la proclamation de la génération éternelle du Fils perturbe la référence à la tradition. D'après lui, « ce fait exposait au risque de diviser ce que la tradition antérieure obligeait à distinguer, comme au risque de confondre ce qu'elle demandait d'unir ». Le problème de Chalcédoine sera de distinguer sans diviser et d'unir sans confondre. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 179.

sortie… »[793]. Il faut quitter cette déhistoricisation de l'existence du Fils constatée depuis Nicée et Constantinople I et revenir aux récits évangéliques pour retrouver les fondements d'une nouvelle christologie.

La christologie de Moingt, dans son déploiement, a voulu revenir à la source dont elle est issue et pratiquer une ouverture résolue aux interrogations du monde dans lequel elle est appelée à s'exprimer. Ce sont deux mouvements qui peuvent conduire à se recentrer sur la figure, le message et le mystère de Jésus Christ. Afin de sortir du modèle christologique ancien, il s'agit pour cette christologie voulue narrative par son auteur, d'opérer un mouvement de retour en arrière à même de susciter une tâche de refondation appuyés sur les trois points suivants : la pertinence de l'historique pour le théologique, le retour et le renvoi aux récits évangéliques, la concentration sur le mystère de la mort et de la résurrection du Christ.

L'avantage que présente cette christologie est qu'elle permet de rendre compte de l'identité du Christ par la voie de l'histoire, en interrogeant la personne du Christ à partir de son histoire, en gardant et en actualisant un souvenir concret, celui de Jésus de Nazareth. Cette christologie trouve dans les actions et les comportements de Jésus non seulement des faits édifiants mais des actions révélatrices de Dieu. Voilà pourquoi notre auteur a fondé sa christologie sur des sources réelles de la foi sans se contenter des informations historiques et même exégétiques seulement.

Très optimiste, Moingt considère qu'en restant dans l'axe de la narrativité il est parvenu à dire l'identité réciproque du vrai Dieu et du vrai homme sans croiser la difficulté, l'alternative à laquelle acculait la théologie spéculative. Il affirme qu'en suivant la perspective d'herméneutique narrative on évite soit de diviser la conscience de Jésus en deux « soit d'absorber sa conscience humaine dans sa conscience divine »[794]. Moingt a insisté sur le fait que si le récit de l'histoire de Jésus de Nazareth le montre simplement comme un homme naissant dans la condition commune à tous les humains et mourant dans la condition cruelle qui a été la sienne, c'est dans cette même condition-là que le récit nous invite à reconnaître le Christ comme le Fils de Dieu, celui en qui s'articulent la vérité de Dieu, du monde, de l'homme et de l'histoire. En suivant cette logique, c'est-à-dire tant qu'il y a lieu de rester dans l'axe de la narrativité, notre auteur considère que la distinction des deux natures ne sert à rien.

Cela a été tout l'enjeu de l'ouvrage dont la première partie, consacrée au discours chrétien sur l'histoire de la tradition dogmatique, insiste sur le point de vue génétique en

[793] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 208.
[794] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 704.

montrant par quel processus l'Église est passée des données évangéliques à son propre discours dogmatique, celui de la prédication sur Jésus de Nazareth identifié comme Fils de Dieu devenu homme[795], tandis que dans la seconde partie du volume Moingt entend faire une théologie narrative[796]. Elle est construite sur la base des récits évangéliques, afin de répondre à la question de l'identité de Jésus. Il s'agit d'une recherche sur *Le Christ dans l'histoire des hommes* dont le propos est exposé dans l'introduction.

Moingt mène une réflexion sur la personne du Christ à partir des récits évangéliques afin de situer le Christ de la foi, celui de la tradition de l'Église par rapport à notre histoire, moyennant un retour à l'Évangile du fait que « la foi du chrétien s'adresse directement aux sources de la révélation et non à l'autorité de l'institution chrétienne »[797]. Se situant en croyant et en théologien, Moingt a voulu raconter l'affaire de Jésus comme la Bonne Nouvelle qui est l'affaire de tous les hommes. Il l'a fait en opérant un retour à l'Écriture, à la personne historique de Jésus, à la prédication des apôtres, aux textes fondateurs du christianisme.

L'ambition de notre auteur, comme il le dit lui-même, n'est pas de se soustraire à la tradition, il veut plutôt la poursuivre en lui apportant sa propre contribution avec le souci de dire et de rendre compte de la foi commune de l'Église. Tâche ardu dans laquelle il a souvent opposé ce qui vient d'en haut et ce qui part d'en bas rendant pratiquement incompatibles christologie d'en haut et christologie d'en bas. Moingt nous conduit à la recherche d'un équilibre difficile à tenir car c'est encore lui qui considère que lorsqu'on a écouté la foi des chrétiens d'aujourd'hui, les questions de nos contemporains, les nouveaux enseignements du magistère, les nouvelles tendances de la théologie, l'on doit être à même d'interpeller la tradition et de corriger notre rapport à cette même définition. Ce qu'il justifie par le fait que la foi du chrétien s'adresse directement aux sources de la révélation et non à l'autorité de l'institution chrétienne. Qu'est-ce à dire ? Concrètement, Moingt pense se distancier de la tradition du point de vue de la rationalité et mieux la recevoir du point de vue de la foi.

Ce qui est intéressant dans sa démarche, c'est que sa christologie ne part pas de l'incarnation comme cela se faisait jusqu'à présent, mais de la résurrection du Christ. D'où son rejet de la christologie d'en haut qui résulterait, dit-il, d'une lecture spéculative et dogmatique de l'Écriture, pour la lire au contraire historiquement, car ce qu'elle nous dit de

---

[795] Il est curieux de constater que Moingt laisse de côté les enseignements et les écrits des apôtres et des évangélistes, et commence cette histoire du dogme au début du II^e^ siècle avec la prédication apologétique de l'Évangile. Pour rester dans la logique de ce qu'il entend défendre, a-t-il voulu occulter le fait que ce discours chrétien, des apologètes ou des Pères de l'Église ne cherchait à faire autre chose que transmettre, lui aussi, l'enseignement des apôtres ?

[796] Il décrit ainsi cette terminologie : le terme de théologie narrative « peut servir à désigner le genre de discours que je m'apprête à tenir, son projet : penser et dire la personne du Christ en racontant l'histoire de Jésus avec Dieu » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 18.

[797] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 14.

Jésus, spécialement dans les Évangiles, elle le dit sous forme d'une narration, c'est-à-dire historiquement. Moingt a choisi de ne plus parler de Jésus Christ en se fondant simplement sur les énoncés dogmatiques des Églises prétendant qu'en théologien, il est obligatoirement renvoyé aux récits évangéliques. Il s'engage dans une relecture de la tradition dont l'objectif est de remettre celle-ci dans sa condition historique objective : le passé. Si un retour aux récits évangéliques s'opère, ceci ne signifie pas pour autant une suspension de la foi ou un rejet de l'enseignement de l'Église. Reprendre à frais nouveaux l'énonciation et l'énoncé de la foi en Jésus Fils de Dieu par le retour aux Évangiles consiste, pour Moingt, à accueillir la réponse de l'Église apostolique à l'interpellation qu'elle a reçue de Dieu en Jésus Christ au nom de tous les croyants à venir.

Comment comprendre la manière dont Moingt se situe par rapport à la tradition dans sa nouvelle élaboration christologique ? Il entend questionner autrement la tradition en réfléchissant aux conditions de la foi aujourd'hui, lesquelles obligent les croyants à élargir leur regard au-delà et en deçà de la tradition afin de chercher directement dans l'Évangile la réponse à leurs questions. Sur son rapport à la tradition Moingt semble éprouver des difficultés à accorder les idées contrastées qui se pressent en lui, ce qui n'est pas le cas pour Moltmann qui, pour sa part, admettra qu'une christologie doive argumenter. La pensée de Moingt fait des allées et venues, prend des positions qu'il corrige aussitôt, mais qui, pour nous, trahissent des hésitations. Simultanément pendant qu'il considère ce passé, qu'est la tradition, comme la mémoire de l'Église par laquelle chaque chrétien est fait et se reconnaît, il invite à s'en écarter, parce que nous ne lui appartenons plus, mais sans la mettre à l'écart[798]. En cela nous constatons que la position de Moingt n'est pas toujours claire, mais hésitante.

Par la suite, il semble se passer de la lecture chrétienne de l'Écriture, celle qui est régulée par la tradition ecclésiale[799], à travers les oppositions qu'il mettra entre le recours direct à l'Écriture et la médiation de l'institution ecclésiale pour ne citer que cela. Or, nous croyons que la lecture de l'Écriture régulée par la tradition vivante de l'Église devrait constituer le milieu de la réflexion christologique parce que là se trouve le véritable lieu de

[798] Nous citons l'intégralité de ce texte on ne peut plus sibyllin. C'est ainsi, dit-il, qu'il a entrepris « de 'raconter' la tradition du dogme christologique, non pour reconstituer un passé à jamais disparu auquel on ne se sent plus d'attaches, pas davantage pour la dresser en norme définitive de l'intelligence de la foi, mais comme on recueille une mémoire collective constitutive de toute identité personnelle, ici la mémoire de l'Église par laquelle chaque chrétien est fait et se reconnaît chrétien ; mémoire d'un passé auquel cependant nous n'appartenons plus et dont nous devons nous écarter, précisément pour retransmettre ce qu'il représente de la continuité dynamique de la foi dans la nouveauté de notre situation humaine et chrétienne. Mais le passé dont on s'écarte n'est pas pour autant mis à l'écart, il n'est pas raconté en premier pour laisser la place à tout autre chose ; *remémoré*, il habite désormais le présent de notre réflexion pour la pousser en avant et pour l'autoriser, en s'effaçant, à prendre le relais de la tradition » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 13-14.

[799] Voir Ac 8,31 : l'eunuque éthiopien, incapable de comprendre le texte d'Is 53 qu'il est en train de lire, répond à Philippe : « comment comprendrais-je si je n'ai pas de guide ? ». Ce passage atteste la nécessité de la lecture régulée par l'Église.

fondation de la christologie chrétienne. Sur ce sujet, parlant de son expérience première de l'enseignement de la théologie et le changement d'orientation qui a suivi, Moingt affirme que lui qui avait appris à croire et à parler du Christ en recevant la tradition de l'Église a dû « réapprendre l'un et l'autre en interrogeant directement l'Évangile, avec le souci de chercher la vérité plus que de répéter une vérité toute faite »[800].

Qu'est-ce que cela veut dire si ce n'est que le renvoi des énoncés de foi dogmatiques de l'Église aux récits évangéliques accule Moingt à faire une grande place à l'herméneutique ? Puisque tel est le cas, notre auteur soulève lui-même l'objection car c'est lui qui affirme trouver dans les récits évangéliques le fondement d'une certitude qu'il ne reconnaît pas aux formules dogmatiques. Or, ces formules dogmatiques sont aussi les fruits d'une méditation de l'Écriture dans un contexte bien particulier, celui des problèmes qui se sont posés l'époque.

Le rôle du théologien étant entre autres, comme le dit Moingt lui-même, de faciliter l'accès au Jésus de l'Évangile, il ne cherchera pas à donner un témoignage de foi personnelle ni à reconstruire l'objet de la foi dont il ferait une création originelle, mais tentera de « dire avant tout la foi commune de l'Église, une foi reçue de la tradition (…) »[801]. Il n'invente pas une doctrine, mais inscrit son propos, dans le discours théologique auquel il apporte sa contribution. Il devrait en être ainsi, car c'est l'Église qui est « habilitée à faire de l'Écriture une lecture autorisée, c'est-à-dire assurée d'atteindre à travers elle la vérité révélée, même si ce n'est que peu à peu, progressivement, par retouches successives, qui précisent et clarifient ses lectures précédentes, sans pour autant les annuler, mais reconnaissant qu'elles sont incomplètes et prêtent à confusion »[802].

La vérité dont s'occupe le théologien est-elle à chercher ou bien à recevoir de Dieu par son Envoyé Jésus Christ qui en instruit les hommes par son Église ? Nous estimons que, quelle que soit la démarche christologique, qu'il entreprend de faire, aucun théologien ne peut prétendre substituer son autorité à celle de l'institution ecclésiastique pour dire aux croyants ce qu'il faut croire. Bien que l'Église ne remplace pas le Christ, c'est en elle qu'il continue à instruire les hommes, par son Esprit en garantie de la foi. Prétendre renvoyer les croyants des définitions dogmatiques aux textes de l'Écriture laisserait penser que ces définitions sont des purs produits de la spéculation intellectuelle. Ceci ne semble pas être vrai car la connaissance du Christ qu'elles développent et proposent à la foi des fidèles et à la réflexion des

[800] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 10.
[801] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 12.
[802] J.-H. NICOLAS, *La foi et le questionnement. À propos de l'ouvrage de Joseph Moingt : L'homme qui venait de Dieu*, dans *Revue Thomiste*, XCIV (1994), p. 641.

théologiens relève elle aussi de l'étude et de la méditation de ces mêmes narrations évangéliques et écrits des apôtres par la raison croyante.

Nous comprenons que Moingt reproche à la théologie de l'incarnation l'utilisation des concepts dogmatiques, ceux qu'il estime obtenus par déduction et non à partir de la seule histoire de Jésus Christ racontée par les narrations évangéliques. À propos de l'interprétation de certains textes de saint Paul (Ga 4,4 ; Ph 2,6-7)[803] dans le sens de la coéternité et de la consubstantialité du Christ au Père, Moingt considère cette interprétation comme ne pouvant être que dogmatique, c'est-à-dire non fondée. Curieusement, lui-même fait une place importante à la spéculation qui aboutit à des jugements fortement dogmatiques et sans lien réel avec les textes des récits évangéliques. Tel est le cas de la manière dont il traite le problème capital de la mort du Christ à laquelle il ne veut pas reconnaître le caractère sacrificiel et expiatoire (1 Co 15,3). Nous le voyons aussi dans le commentaire qu'il fait du texte des Galates (4,4), il remplace « Dieu a envoyé son Fils né d'une femme » et parle de « l'acte de se donner un Fils né d'une femme »[804]. Ceci étant dit, nous nous tournons aussi vers Moltmann afin de tenter de comprendre sa démarche.

9.1.2.2. Le point de vue de Moltmann

La position de Moltmann, qui comme Moingt veut donner à la christologie un nouveau fondement qui est à chercher dans l'histoire même de Jésus Christ, semble être plus nuancée. Sa christologie du chemin de Jésus Christ veut simplement sortir du cadre qui a été celui des christologies traditionnelles en opérant un double dépassement. Ce qui compte pour lui, ce n'est pas d'opposer christologie d'en haut et christologie d'en bas ni de rejeter l'une d'elles, mais de relire les anciennes christologies, d'en haut et d'en bas, à partir des situations nouvelles afin d'inscrire ces traditions dans des horizons plus larges.

En effet, Moltmann, dans sa christologie, revalorise l'eschatologie en l'insérant dans le langage de la promesse pour en faire le pivot de sa théologie. Il reproche aux anciennes christologies le fait d'avoir laissé de côté l'histoire vétérotestamentaire de la promesse,

---

[803] Dans une note, notre auteur écrit ceci : « plusieurs exégètes (surtout catholiques) interprètent ces deux textes en termes de coéternité et de consubstantialité du Christ au Père (…) ; d'autres (surtout protestants) en termes simplement de préexistence et d'envoi en mission … La première interprétation ne peut être que dogmatique, c'est-à-dire non fondée ; la seconde est plausible : la venue de Jésus au monde serait décrite comme entrée dans le monde ; mais il s'agit alors d'un langage *mythologique*, acceptable comme *expression* de la foi, mais non comme base d'une *affirmation* de la foi. À moins de donner raison aux historiens (…) pour qui la divinisation de Jésus est l'œuvre de Paul, une lecture *théologique* se doit d'accorder la prédication apostolique au récit évangélique. Je comprends ces deux textes en tant qu'ils *interprètent* l'événement historique de la naissance de Jésus en termes apocalyptiques : Jésus vient au monde *en envoyé de* Dieu, *en venant de* Dieu » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 633, note 3.

[804] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 527. Voir aussi p. 414 s.

d'avoir négligé la parousie du Christ dans la gloire et d'avoir survalorisé pour l'une la dimension verticale de l'éternité de Dieu et pour l'autre la vie et la personnalité historique de Jésus. Voilà ce qui, pour lui, fonde la nécessité de dépasser la christologie métaphysique ancienne aussi bien que la christologie historique moderne. La christologie historique de l'époque moderne, ayant pris le relais de la doctrine des deux natures dans la christologie, doit à son tour être dépassée aujourd'hui au sein d'une théologie écologique car il y a des points où ce paradigme de l'histoire s'avère insuffisant et destructeur.

Moltmann ne préconise pas une rupture pure et simple avec les anciennes christologies, il voit certes qu'une continuité existe entre la foi apostolique et les énoncés de la foi de l'Église, mais il s'agit chaque fois, selon lui, d'une continuité par dépassement. C'est pourquoi, soucieux de se tenir près de la trame de l'Écriture, la visée qui l'habite consiste dans le passage de la christologie métaphysique ancienne à la christologie historique moderne, et le passage de la christologie historique moderne à une « christologie postmoderne ». Cette dernière inscrit de façon écologique l'histoire humaine dans le cadre de la nature.

Nous notons que, d'après lui, ces « passages ne constituent pas nécessairement des ruptures, ils peuvent aussi inscrire des traditions dans des horizons plus larges, et assumer des perceptions anciennes de la vérité en les traduisant dans des situations nouvelles »[805]. Pour cette christologie postmoderne, le paradigme de la compréhension écologique de la nature dans laquelle se déroule l'histoire humaine prend le relais de celui de l'histoire caractéristique de la modernité. À la différence de Moingt qui lit toute la vérité du Christ à partir de l'événement pascal, c'est en partant de ce nouveau paradigme que Moltmann va tout interroger, qu'il s'agisse de la résurrection ou de la doctrine des deux natures de l'Église ancienne[806].

La question de Moltmann n'est donc pas celle du rapport et du passage du Jésus historique au Christ de la foi comme cela pourrait l'être pour Moingt, mais celle d'inscrire Jésus Christ dans l'histoire vétérotestamentaire de la promesse l'ouvrant par le fait même à l'histoire de l'avenir du règne de Dieu. Il s'agit non pas d'opposer Jésus historique au Christ de la foi, mais de parcourir le chemin qui va du Jésus juif au Jésus chrétien et dans la

[805] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 10.

[806] Parlant de la résurrection, Moltmann dit : « nous acceptons le défi et nous nous interrogeons sur la possibilité et la signification de la *résurrection du Christ dans le cadre de la nature*, et cette façon de poser la question sera elle aussi renversée et nous conduit alors à nous interroger sur *l'avenir de la nature* dans le cadre de la résurrection du Christ. La doctrine des deux natures développée dans l'Église ancienne devra être reprise et interprétée à frais nouveaux dans le paradigme écologique postmoderne. Pour ce faire un point de départ s'offre à nous, qui est le problème de la corporéité du Christ mort et ressuscité… Une façon nouvelle de comprendre le combat de la vie contre la mort nous conduira enfin à la praxis de l'espérance de la résurrection qui donne vie au corps et à l'âme, à l'homme et à son prochain, à l'humanité et à la nature » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 300.

redécouverte du Jésus juif dans le Jésus chrétien[807]. Autrement dit, Moltmann est soucieux de restituer l'homme Jésus à son appartenance juive et considère qu'un rapport constitutif, essentiel, lie le christianisme au judaïsme parce que la promesse du messie est le point de départ de sa christologie. Ce rapport dont il s'agit entre christianisme et judaïsme se décide sur le plan de l'histoire dans ses formes concrètes de réalisation, passées, présentes et à venir.

Les affirmations christologiques fondamentales « crucifié-ressuscité », estime Moltmann, perdraient leur sens si elles cessaient d'être référées à l'envoi messianique du Jésus terrestre et si elles n'étaient pas liées à sa venue eschatologique[808]. Un lien intime existe entre christologie et eschatologie dans la mesure où la christologie de Moltmann renvoie toujours à Celui qui vient. Sur ce sujet notre auteur s'exprime en disant qu'une christologie déterminée par le témoignage de l'Écriture de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament portera l'empreinte de l'eschatologie. Le plan de son ouvrage retrace bien ce lien, il commence par l'envoi messianique du Christ et se termine par sa parousie avec en son centre les souffrances apocalyptiques et la résurrection eschatologique du Christ. Mais l'itinéraire théologique concernant Jésus s'élargit, la concentration sur la croix et la résurrection est intégrée dans les autres étapes du chemin du Fils, lui qui est dit le terrestre, le Crucifié, le Ressuscité, celui qui est présent et celui qui vient.

Par sa démarche, Moltmann a visé une christologie capable de médiatiser et de réconcilier l'histoire humaine et la nature terrestre, c'est-à-dire une christologie cosmique qui oriente vers la parousie du Christ, but et accomplissement de l'histoire du Christ, clé de voûte de toute la christologie et aussi clé permettant de comprendre l'histoire du Christ. L'horizon de Dieu qui oriente la parousie est un horizon cosmique qui englobe tant l'histoire des hommes que celle de la nature. C'est dans ce sens que Moltmann affirme : « toutes les réalités créées et tous les rapports créés représentent des symboles réels et des chiffres de cet avenir. Une christologie de cette histoire eschatologique de Dieu avec le monde voit la personne de Jésus comme le Christ sur le chemin et dans les changements de cette histoire. L'histoire eschatologique de Dieu avec le monde est en son cœur une histoire de Dieu avec Jésus et de Jésus avec Dieu, ou plus exactement : l'histoire trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit »[809]. En d'autres termes, l'attente de la parousie fait partie des titres christologiques essentiels comme Messie, Fils de l'homme, *Kyrios*, etc., il suit que la christologie doit être interrogée dans sa prétention à porter le salut, à le rendre effectif.

---

[807] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 11.
[808] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 431.
[809] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 110.

Se tenant sur une histoire promise au salut, notre auteur, ne s'empêche pas de poser une question : peut-on écrire une christologie après Auschwitz ? Cette question l'accompagnera, elle montre combien christologie et rédemption sont liées. Le salut est conçu non pas comme une délivrance individuelle, mais comme la réalisation d'une promesse de justice, d'humanisation et de paix dans la création tout entière. C'est dans ce sens que notre auteur, réfléchissant sur les chemins et transformations de la christologie, « souligne l'unité entre christologie et sotériologie, plaidant pour une 'sotériologie concrète' prenant en compte la misère réelle du monde, sans perdre son horizon eschatologique. L'histoire du monde a un sens qui se nourrit du *shalom* de Dieu : la christologie est éclairée par l'eschatologie »[810]. Nous comprenons pourquoi sur ce point Moltmann adopte un accent très polémique contre une notion de « justification » particulièrement centrée sur le pardon des péchés, car pour lui tout est dans une vie nouvelle dans la justice et le commencement de la création nouvelle.

La christologie de Moltmann présente un caractère quelque peu « contextuel », elle est aux prises avec les défis spécifiques des contemporains. De toutes les interrogations christologiques, face à l'état actuel de notre société, Moltmann s'intéresse plus à la question messianique : es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? Sa christologie ne consiste pas en l'élaboration d'un système total qui prétendrait à l'organisation parfaite et à la compétence universelle, il s'agit plutôt d'un horizon, d'une christologie messianique[811], d'une christologie eschatologique. Il y parle du Christ « en venir, en devenir » sur un chemin, prenant en compte l'ensemble de la vie de Jésus ainsi que de l'histoire de Dieu avec son premier peuple.

C'est une christologie pensée pour la situation dite postmoderne, pour les hommes qui sont en chemin dans les conflits de l'histoire. La délivrance eschatologique est ainsi impliquée dans la libération qui a lieu dans l'histoire. Ici, l'horizon de la théologie n'est donc plus celui de l'individu et de son âme, mais bien de l'histoire universelle. C'est donc en terme d'instauration du règne de Dieu, réalité du salut survenue dans la mort et la résurrection du Christ, établi Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts que se posent le terme et le principe du salut car christologie et christopraxie, dogmatique et éthique sont intimement liées.

---

[810] E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 400.

[811] Le terme messianique traverse toute l'œuvre et Moltmann caractérise sa christologie de théologie messianique, une théologie à « dimensions messianiques ». Cette catégorie ressort de la compréhension eschatologique qu'il a « des traditions bibliques et, partant des rapports nouveaux que le christianisme doit établir avec le judaïsme après Auschwitz ; elle relève donc de la structure de l'argumentation moltmannienne. 'Dans l'horizon du Royaume de Dieu', telle est la condition de ce monde en quête de sa délivrance, en attente de sa rédemption déjà apparue dans l'histoire par anticipation. C'est la situation messianique » ; K. BLASER, *La théologie au XX^e siècle. Histoire – défis – enjeux*, Lausanne, éd. L'âge d'homme, 1995, p. 198.

Nous terminons cette section en disant que, mis en face l'une de l'autre, bien qu'ouverte à l'histoire des promesses du Messie, la christologie du chemin de Moltmann ne prend pas en charge les anciennes questions sur l'origine du Christ, sur sa préexistence, etc., contrairement à celle de Moingt qui en a fait des thèmes majeurs. La relecture des énoncés dogmatiques entreprise par Moingt a rendu plus complexe et fort spéculative une christologie programmée au départ pour être narrative. À la différence de Moltmann dont l'aspect de l'avenir oriente toute sa christologie, Moingt a voulu assumer les problématiques liées au langage purement ontologique des anciens conciles christologiques, en tentant de les relire à partir de l'Évangile. Nous pensons que c'est probablement pour ça qu'il bute contre deux difficultés qu'il aurait pu éviter : celle de faire remonter le Christ dans la plénitude de ses droits de Dieu et celle de concilier la préexistence avec le fait que Jésus commence d'exister en tant qu'homme. Ne pouvant accepter la notion de deux natures, il opte pour deux modes d'exister dans une seule personne : Jésus, avant de naître en Dieu et dans l'histoire.

Le point de vue de Moingt se situe dans le *pro-* comme *projet* et *pro-existence*. Ce qui l'a conduit à cette conclusion, de teneur encore hautement spéculative, qui est le résumé de sa thèse : « en le considérant, non comme un Dieu descendu du ciel, car ce n'est pas cela que racontent les Évangiles, mais comme un homme devenu Fils de Dieu parce que Dieu l'appelait à coexister avec lui en relation de Fils à Père, et finalement, comme un homme qui venait de Dieu en ce sens que Dieu l'appelait de toute éternité par son Verbe à prendre en lui dès sa naissance son identité de Fils »[812]. Puisque Jésus est un homme devenu Fils de Dieu, dans l'incarnation qui effectue le projet subsistant de Dieu dans son être-devenu homme, Jésus est reconnu comme le Fils issu de Dieu. Ceci veut dire que, pour Moingt, le concept d'incarnation signifie la révélation de Dieu en Jésus et la foi au Christ Fils de Dieu.

Ce concept met en évidence Dieu qui est l'amour absolu et un homme qui est la présence subsistante de Dieu. Voilà ce que, croit-il, dit le récit évangélique, pris dans sa totalité. Mais pour en arriver là, fallait-il opposer et juger incompatible entre elles la christologie d'en haut et la christologie d'en bas qui, pourtant, sont deux voies d'approche du mystère du Christ dont chacune est nécessaire à l'intelligence de l'autre ? Mises ensemble, elles peuvent donner une certaine intelligibilité à l'affirmation des anciens conciles, à savoir : Jésus Christ, cet homme né de la vierge Marie, crucifié pour nous sous Ponce Pilate, mort et enseveli, ressuscité le troisième Jour selon les Écritures, est le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles. Là où la christologie d'en haut met en relief l'initiative divine de

[812] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 699.

l'incarnation, celle d'en bas privilégie la manifestation progressive de la divinité de Jésus jusqu'à l'éclat de sa résurrection. La christologie narrative ne se réduit pas à la christologie d'en bas, par conséquent l'identité narrative de Jésus n'est pas son identité historique.

Quant à Moltmann, qui s'est clairement opposé à l'alternative entre une christologie d'en haut et une christologie d'en bas, son projet a été celui d'une christologie de l'histoire eschatologique de Dieu[813]. Dans cette christologie, Jésus est messie de manière relationnelle tant avec Dieu qu'avec ses contemporains, il est le messie en chemin qui ne possède pas déjà cette messianité, mais grandit en elle. La messianité dont parle Moltmann couvre trois dimensions de Jésus Christ. Celui qui est confessé Christ de Dieu est enfant de Dieu, frère et homme messianique. La prise en compte de ces trois dimensions : théologique, sociale et eschatologique constituent l'ensemble qui est à saisir lorsqu'il s'agit de parler de Jésus et de chercher à le comprendre, ce qui n'a rien à voir avec l'alternative christologie d'en haut ou christologie d'en bas. Pour que la doctrine métaphysique des deux natures fasse place à une définition relationnelle du messie, la christologie traditionnelle, prise en compte de la dimension théologique, aussi bien que la christologie contextuelle, prise en compte de la dimension sociale, et la christologie eschatologique, prise en compte de la dimension eschatologique, seront étudiées comme des parties servant à introduire à l'ensemble du sens du messie.

Que ce soit à la lumière de Pâques que les disciples ont commencé à percer le mystère du Christ et l'ont exprimé dans un langage, il faut dire que la parole de Dieu dans les Écritures est une parole en cheminement, qui a mené les disciples à la mort et à la résurrection du Christ. Nos auteurs invitent à penser cette question en suivant la trame de l'Écriture pour laisser l'histoire de Jésus Christ se raconter et pour se laisser conduire selon l'économie. L'histoire de Jésus est, comme nous allons le voir maintenant, le lieu christologique par excellence qui nous permet de comprendre et de pénétrer le mystère de l'homme-Dieu.

9.2. Le nouveau paradigme christologique unique : l'histoire de Jésus Christ

Même si personne ne peut prétendre pénétrer tout le mystère de Jésus, les Écritures offrent un cadre idéal permettant d'aborder ce dossier. C'est sur cette base que Moingt et Moltmann ont voulu fonder leurs réflexions christologiques. Ils sont partis, pour l'un, de la

[813] Par 'eschatologique', dit-il, « nous entendons la rédemption du monde qui vient, et qui consiste dans le royaume messianique de paix des peuples et dans l'accomplissement de la Création en royaume de gloire. Par 'histoire eschatologique' nous entendons cette histoire qui, par la vocation et l'élection, par la promesse et l'alliance de Dieu, est orientée vers cet avenir, et qui est vécue et opérée en référence à cet horizon » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 110.

résurrection du Christ et, pour l'autre, des promesses du Messie de l'Ancien Testament. Pour comprendre comment nos auteurs se sont servis de ce paradigme, nous regarderons successivement quel a été le procédé méthodologique de chacun, la perspective narrative de leurs christologies et leurs apports respectifs.

9.2.1. Approches méthodologiques

Comment éviter d'aborder l'homme Jésus par quelque approche dogmatique que ce soit, afin de retrouver le Jésus de Nazareth comme le présentent les sources premières et fiables qui parlent de lui ? Moingt et Moltmann s'y sont essayés en suivant chacun son chemin tout en gardant l'Écriture comme le dénominateur commun.

9.2.1.1. Le chemin christologique de Moingt

Partant du principe : « ce qui s'est fait dans l'histoire doit pouvoir se raconter historiquement », ce qui est arrivé à Jésus de Nazareth, estime Moingt, doit aussi se raconter, faire l'objet d'un récit historique. Le parcours qu'il entreprend de faire à travers les Évangiles se présente comme une christologie narrative même s'il ne revendique pas cette épithète pour qualifier la méthode qu'il suivra, la théorie d'une théologie de forme narrative n'ayant pas encore été faite et qu'il se contente de s'essayer à pratiquer une théologie du récit. Néanmoins, la christologie narrative, pense-t-il, peut servir à désigner le genre de discours qu'il s'apprête à tenir dont le projet est : « penser et dire la personne du Christ en racontant l'histoire de Jésus avec Dieu »[814]. Si la christologie de Moingt est présentée dès le départ comme une christologie narrative, celle de Moltmann ne reste pas figée dans cette terminologie ; elle est une christologie du chemin de Jésus Christ, une christologie qui raconte et argumente à la fois comme nous le verrons en détail plus loin.

La christologie narrative de Moingt est divisée en deux parties. Dans la première où il a retracé l'histoire du dogme christologique et les développements plus récents du discours théologique, Moingt raconte en trois étapes l'histoire du dogme de l'incarnation. Il s'agit des origines de ce dogme, de ses définitions et de sa remise en cause à l'époque moderne. En effet, dans la première partie, il a pu montrer « comment un individu historique, Jésus de Nazareth, est devenu le sujet d'une proclamation de foi et d'un discours savant, d'une

[814] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 18.

institution doctrinale qui s'est formée et développée au cours des siècles, et comment son identité a été construite et définie dans ce discours en qualité de Fils de Dieu devenu homme »[815].

Notre auteur constate que, rapidement, Jésus y est annoncé comme le sujet de la foi chrétienne qui préexiste à sa naissance charnelle en qualité de Logos et Fils de Dieu. Or pour lui, il s'agit de comprendre que la christologie dépend d'une histoire très déterminée et d'un destin unique : histoire et destin de Jésus de Nazareth. Disons que pour Moingt, le point de départ de la christologie est le Christ terrestre, l'unique destin et l'unique cheminement qui a mené Jésus-Christ à la croix et à la résurrection. Une telle christologie, souvenir de l'histoire et du destin de Jésus, suit un chemin qui part d'en bas, de l'homme Jésus et non d'en haut, du Verbe incarné. Il convient, pour dire ce qu'était Jésus de Nazareth, ce qu'il voulait, ce qu'était son message, son destin, son comportement, de garder et d'actualiser un souvenir concret, celui d'un homme dont l'histoire est consignée dans l'Écriture.

Cette christologie est narrative en ce que Moingt a choisi de laisser l'Écriture se raconter et déployer son sens, a facilité l'accès au Jésus de l'Évangile à tous ceux qui le désirent leur ouvrant les Écritures qui, toutes parlent de lui et en ce qu'il y remonte de l'attente du retour jusqu'à la 'préexistence', en passant par la résurrection, la passion, la vie publique, le baptême et la naissance de Jésus. Il ne s'agit pas, pour une christologie qui se veut narrative, de rejoindre la foi au Christ en racontant l'histoire de Jésus à partir du début de son ministère jusqu'à sa mort et sa résurrection. Autrement dit, il ne s'agit pas d'emprunter le chemin de l'histoire qui a conduit Jésus à la mort et à la résurrection, même si tel est l'ordre véritable du récit. Au contraire, il s'agit de prendre le sens inverse en suivant les voies par lesquelles la foi des témoins et des premières communautés a progressivement découvert l'ampleur et la profondeur du mystère de l'œuvre salutaire et de la personne du Christ.

L'événement pascal de mort et de résurrection est pour notre auteur la clé de voûte de toute sa christologie. La proposition de Moingt part du fait que « la théologie chrétienne a commencé par développer purement et simplement le kérygme apostolique 'Jésus est ressuscité Fils de Dieu, Seigneur et Sauveur' »[816]. Cette opération narrative, Moingt l'effectue en trois étapes à partir du mystère pascal : résurrection de Jésus, sa mort et sa naissance. S'il ne franchit pas l'étape de l'incarnation, c'est parce qu'il estime qu'une lecture bien conduite

[815] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 11.
[816] J. MOINGT, Jésus, l'homme à venir, dans INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *De Jésus à Jésus-Christ. II. Christ dans l'histoire*, p. 239.

des Évangiles n'autorise pas à descendre en deçà de cette naissance et de ce qui est clairement mentionné.

Nous reconnaissons que c'est la résurrection de Jésus qui donne sens à toute son histoire. Mais pourquoi n'avoir pas procédé comme font les narrations évangéliques au lieu de remonter l'histoire de Jésus à l'envers en commençant par la fin ? La démarche de Moingt se justifie-t-elle ? Pour J.-H. Nicolas, « que la résurrection donne son sens à toute l'histoire de Jésus, que ce soit l'essentiel du kérygme apostolique, tout le monde le reconnaît. Mais le sens d'une histoire n'apparaît que lorsqu'elle est parvenue à son terme et cela ne justifie pas qu'on la remonte à l'envers, en commençant par la fin, comme le fait l'A. [Moingt] dans sa seconde partie, mais comme ne le font évidemment pas les narrations évangéliques : c'est en étant le terme d'abord inconnu de cette histoire que l'événement auquel elle aboutit lui donne sens »[817]. L'histoire que narrent les Évangiles commence par l'incarnation et s'achève par son retour au Père dans la gloire. Il s'agit d'un itinéraire qui se déroule selon une chronologie théologique. L'Évangile est composé de sorte que le souci de l'intrigue évangélique est de nous faire deviner que Jésus est Christ[818].

Que Moingt commence sa narration avec les textes où s'exprime la foi des apôtres en la résurrection du Christ : proclamation de l'inauguration des derniers temps, expériences pascales des disciples, c'est parce qu'il veut insister sur le fait que seule la résurrection peut offrir la clé de lecture du récit qui concerne l'histoire de Jésus. Cette histoire s'est développée en montrant comment Pâques conduit la foi à surmonter le scandale de la mort du Christ afin de découvrir sa signification salutaire dans le dessein de Dieu à l'égard de sa création. Amené à relire l'action de Jésus pour comprendre les raisons de son rejet par son peuple, ce qui permet d'approfondir la signification et la portée de sa mission au regard de la foi, Moingt étudie ici l'enseignement et la façon de vivre de Jésus, la manière dont il se situe au regard des institutions religieuses d'Israël et par rapport à Dieu.

Sur ce point sa démarche retrouve alors les questions fondamentales concernant la personne de Jésus : qui est Dieu pour lui et vice-versa ? Notre auteur rejoint les problèmes majeurs rencontrés avec les Pères dans la première partie : ″qui est le Christ ? Comment comprendre son unité à Dieu ? Comment parler de son origine divine, de sa situation de Verbe et de Fils, de son rapport au Père et à l'Esprit ? Quel discours sur Dieu permet-il de tenir ? La

[817] J.-H. NICOLAS, *La foi et le questionnement. À propos de l'ouvrage de Joseph Moingt : L'homme qui venait de Dieu*, p. 648, note 10.
[818] Voir A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative*, p. 170.

notion d'incarnation convient-elle ?″ Il aborde ces questions en essayant d'y répondre dans la foi, « en s'adressant directement aux sources de la révélation »[819].

L'*épilogue* qui porte le titre de l'ouvrage, tente d'évaluer le rapport existant entre les résultats des recherches des Pères ratifiées dans les conciles christologiques et l'apport des réflexions théologiques menées par l'auteur. Il y invite à ne pas faire reposer la réflexion christologique sur ce qu'il considère être les préjugés métaphysiques non-conformes à la révélation, mais à parler du devenir Fils du Verbe et de l'origine du Verbe qui devient Fils. Moingt espère ainsi parvenir à la conciliation entre le langage narratif et le langage purement ontologique. Pour cela, étant donné que la vérité de Dieu s'exprime dans la révélation qu'il donne de lui-même, et dans la mesure où cette révélation se fait dans une histoire, particulièrement dans l'événement du Christ, il fallait s'exprimer dans un langage narratif, respectueux de l'historicité évangélique. Il soutient que ce qui s'est fait dans l'histoire doit pouvoir se raconter dans un langage lié à l'expérience du temps et du monde.

C'est dans ce sens que l'étude des questions classiques au sujet de : éternité et temps, Trinité et création, Trinité et incarnation, incarnation et histoire, a fait apparaître de remarquables différences de problématique et de langage, car à la christologie déductive des Pères s'est substituée une christologie narrative dépourvue, dit-il, de « préjugés métaphysiques » et honorant l'historicité évangélique, unique source de la foi chrétienne[820]. En commençant par la relecture de l'histoire du développement du dogme christologique qui indiquait comment Jésus est devenu l'objet de la confession de foi, le but était avant tout de convertir le regard du lecteur, et de le faire passer d'une conception absolutisée de la tradition à la perception de sa vérité qui est contingente. Si l'idée que l'approche pascale doit primer l'approche chalcédonienne du problème christologique n'est pas nouvelle, Moingt paraît décidé, nous l'avons déjà relevé, à la radicaliser.

L'insistance sur le récit et la remise en question du dogme correspondent au souci d'inscrire la foi dans un contexte laïcisé et pluraliste prenant en compte le double horizon de la mort de Dieu et de la mort de l'homme. Il s'agit de chercher à comprendre comment Jésus Christ ainsi que son message peuvent encore avoir du sens dans le monde sécularisé d'aujourd'hui. Moingt espère y parvenir en revisitant les anciennes formules christologiques afin de les rendre plus parlantes à nos contemporains. En d'autres termes, dire qui est Jésus, c'est aussi dire quel salut en Jésus Christ annoncer à un monde qui a cessé de croire ou qui n'a jamais cru en lui. La question de l'identité de Jésus est indissociable de celle concernant la

[819] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.
[820] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 683-706.

rédemption de l'humanité. Moingt entend désacraliser la théologie du salut en la sortant de son cadre traditionnel strictement religieux pour la présenter à l'homme de la modernité dans un langage de sécularité qui la lui rendrait crédible.

Quel traitement notre auteur a-t-il voulu réserver à cette christologie ancienne ? L'a-t-il simplement écartée ou s'en est-il servi comme d'un tremplin pour faire un bond en avant[821] ? Son projet voudrait dépasser la dichotomie classique entre l'en-haut divin et l'en-bas humain en insistant sur le fait que la vérité ultime du rapport de Jésus de Nazareth à Dieu, révélé dans l'histoire, doit pouvoir se montrer dans et à travers l'histoire. Entre le programme qu'il se fixe et ce qu'il fait réellement il y a un hiatus. Nous constatons qu'au lieu de dépasser cette dichotomie, c'est, comme nous l'avons déjà souligné par ailleurs, vers une radicalisation de la christologie d'en bas qu'il nous conduit dans l'ouvrage. Tout au long de celui-ci, se trouve fréquemment mentionné l'écart qui sépare le discours de foi du langage de l'Écriture et des préoccupations concernant le destin historique de Jésus. L*a déconstruction* qui clos la première partie de son ouvrage en est la preuve.

Que la christologie narrative fasse une belle place à la christologie d'en bas, elle ne peut pas être réduite à celle-ci comme Moingt tend à le faire et finit par mettre en balance christologie narrative et christologie spéculative. Ce n'est pas pour rien qu'il y accentue l'opposition entre les définitions du dogme et les données scripturaires, entre le recours direct à l'Écriture et la médiation de l'autorité de l'institution chrétienne allant même jusqu'à affirmer que la foi repose sur la Parole de Dieu et non sur l'enseignement de l'Église. Moingt fait bien de le souligner, mais que devient la Parole de Dieu sans la médiation de l'institution ecclésiastique ? Bien sûr que la foi, tout en s'adressant à la personne du Christ, est connue par l'enseignement de l'Église.

D'une façon générale, nous assistons à la mise en œuvre d'une dialectique, qui nous semble « négative » à plus d'un titre, opposant constamment et sans raison réelle parfois ce qui ne doit pas nécessairement l'être : Écriture et tradition conciliaire, histoire et métaphysique, christologie d'en haut et christologie d'en bas, foi et religion, théologie narrative et théologie déductive, autorité de l'Écriture et autorité de l'Église. Nous estimons

[821] Moingt dit qu'il n'entend pas rejeter purement et simplement l'ancienne christologie ni remettre en cause la foi qui s'y exprime. Il estime que « la théologie de l'union hypostatique et de la distinction des deux natures doit garder pour notre réflexion sa valeur de référence qui interdit de compromettre la double et pleine appartenance du Christ et à Dieu et à l'humanité. Mais elle ne suffit plus à remplir sa tâche au service des croyants d'aujourd'hui, car elle ne répond aux exigences ni de notre lecture de l'Écriture, ni de notre anthropologie, ni de nos mentalités historiennes. C'est pourquoi le plus grand nombre des théologiens contemporains la prennent pour un point de départ et non d'aboutissement. La foi qui y est *interprétée* n'est pas remise en cause *en elle-même*, en tant que foi *au* Christ, mais elle appelle une nouvelle interprétation des formulations dogmatiques, en tant que celles-ci cherchent à dire comment *comprendre l'être* du Christ pour *rendre raison* de la foi mise *en* lui » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 285. Voir aussi p. 13-14.

que son ambition de ne pas se soustraire à la tradition n'a pas été respectée partout. Dans le dernier chapitre notamment, certaines propositions sont en accord avec la visée du concile de Nicée, mais d'autres, traduites dans une phraséologie parfois bien complexe, semblent s'en éloigner. Tel est le cas de l'explication qu'il donne au sujet de la condition divine de Jésus (Ph 2,6-7) lorsqu'il dit que « Jésus est de condition divine puisqu'il vient au monde par la volonté expresse de Dieu, il était donc en droit de revendiquer ses privilèges d'Envoyé de Dieu »[822].

Narratives, ces pages n'en restent pas moins fort spéculatives, leurs considérations épistémologiques et leur réélaboration de la notion de personne le prouvent clairement[823]. Moingt semble avoir oublié ce que lui-même rappelait au sujet de la lecture de l'Écriture qui reste un acte éminemment ecclésial. La confession de foi chrétienne et l'accès qui y conduit s'énoncent et ne surviennent que dans la lecture et l'interprétation croyante des Écritures. Or, au lieu de travailler au dépassement de la christologie ancienne, il a absolument recherché la rupture avec la tradition ecclésiale même si, à son tour, il a abouti à la conclusion selon laquelle la personne du Christ est indivisiblement divine et humaine d'après ce que disent les récits des Évangiles[824].

Notre auteur rejette le discours dogmatique qui, selon lui, s'est construit en surplomb de l'histoire. Si le discours dogmatique laisse croire que la vérité du Christ n'est pas ce que son histoire en dévoile, mais ce qui est caché dans l'éternité de Dieu[825], Moingt, par contre, affirme que toute la vérité du Christ, y compris son origine, est à voir sous l'éclairage de l'événement pascal. Bien qu'annonce faite au futur, l'événement pascal permet de lire toute l'histoire de Jésus jusqu'à sa naissance. Il n'en sera pas de même avec Moltmann. Pour ce dernier, bien que la résurrection soit au fondement de toute christologie, celle-ci est à comprendre en la situant dans le cadre de l'histoire globale de Jésus.

---

[822] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 632. Pouvons-nous dire que « l'existence antérieure du Fils de Dieu dans l'histoire n'est jamais qu'une existence à venir, non un passé antérieur, mais un futur antérieur » ? (p. 665). Ou encore que « le Verbe avant de s'incarner […] est le Projet de Dieu de se donner un Fils » ? (p. 674). Il semble même que l'identité du Verbe et du Fils n'est donné que dans l'incarnation en Jésus Christ car, pour lui, « le Verbe est en Dieu en projet de filiation » (p. 677).

[823] Nous avons constaté que Moingt est revenu au vieux symbole romain : il dit que le Fils naît de la Vierge Marie dans le sens où c'est dans sa kénose que Jésus « émerge en Dieu en qualité de Fils » (p. 597), que « Jésus est le Fils éternel de Dieu, et il l'est de toute éternité, puisque c'est d'un acte éternel que Dieu 'forme', dans le sein de la Vierge, la personne de Jésus, posant en elle sa propre identité » (p. 667). Il dit encore qu'« existant depuis toujours simultanément en Dieu et dans l'histoire, le Verbe, avant de s'incarner, existe tout uniment en procès de filiation et d'humanisation » (p. 674). Tels sont quelques exemples qui montrent le caractère spéculatif de ses propos.

[824] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 672. Sur ce sujet Moingt a semblé être plus préoccupé de porter un témoignage personnel que « de se situer lui-même dans cette tradition et d'inscrire son propos dans le discours théologique dont il prend la suite et auquel il apporte sa contribution » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 12.

[825] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 706.

9.2.1.2. Le chemin christologique de Moltmann

La christologie messianique ou eschatologique de Moltmann est structurée autrement. Chez lui les questions sur la christologie d'en haut et la christologie d'en bas, Jésus historique et Christ de la foi sont intégrées dans un ensemble plus grand. Il ne s'agit pas d'opposer Jésus historique au Christ de la foi ni de situer le Christ dans des formules fixes et immuables, mais de l'enraciner fermement dans les expériences des hommes qui vont sur le chemin de Jésus Christ, sujet unique dont la personne se constitue dans des relations. Le symbole de christologie du chemin exprime l'aspect processuel de la christologie et en fait percevoir le conditionnement historique.

C'est pourquoi il a renoncé à prendre comme base de ses réflexions le dogme de l'Église ancienne lui préférant le retour, à travers l'histoire de la doctrine chrétienne et l'exégèse, aux histoires des traditions bibliques, pour parvenir à des interprétations nouvelles du Christ qui soient pertinentes pour aujourd'hui[826]. Autrement dit, Moltmann insiste, et il n'est pas le seul bien entendu, sur le fait que la théologie chrétienne doit prendre comme point de départ déterminant l'histoire biblique de la révélation, et se déployer à partir des événements uniques de cette révélation qui culmine dans l'histoire de Jésus, l'histoire du Fils, au centre de laquelle se trouve l'événement de la croix et de la résurrection.

Notre auteur affirme que la théologie chrétienne parle de Dieu dans le cadre de l'histoire concrète, spécifique et contingente qui est rapportée et attestée dans les textes bibliques[827]. Nous trouvons ces interprétations surtout à partir du troisième chapitre de son ouvrage sur la présentation de la mission historique du Christ dans le cadre de l'espérance messianique historique. Le fait qu'il n'ait pas pris suffisamment en compte l'ensemble de la vie de Jésus ni l'histoire de Dieu avec son premier peuple, dans sa première christologie (*Le Dieu crucifié*), l'a conduit, dans *Jésus, le messie de Dieu,* à adopter cette double orientation[828]. La question la plus importante, dans cette christologie pensée pour la situation dite postmoderne, pour les hommes qui sont en chemin dans les conflits de l'histoire est, pour lui, celle de la redécouverte du Jésus juif dans le Jésus chrétien, c'est-à-dire dans l'étude du chemin qui relie les promesses messianiques du Messie de l'Ancien Testament au Jésus chrétien ouvrant à sa christologie un horizon eschatologique. Autrement dit, sa question se pose en ces termes : quel est le chemin qui va du Jésus juif au Jésus chrétien ?

[826] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 9.
[827] Voir J. MOLTMANN, *Religion, Revolution and the Future*, New York, éd. Charles Scribner's, 1969, p. 203.
[828] Voir H. GOUDINEAU, et J.-L. SOULETIE, *Jürgen Moltmann*, p. 84.

L'évocation de cette question explique le désir de notre auteur de voir s'intensifier le difficile dialogue judéo-chrétien. Question qui est incontournable, dit-il, car non seulement aucune christologie chrétienne ne peut prétendre liquider l'espérance juive du Messie ni vouloir s'emparer de l'héritage de l'espérance juive du Messie ni encore moins abandonner l'espérance du Messie, mais la christologie chrétienne est une figure déterminée de l'espérance juive du Messie dont elle continue d'en être tributaire et à laquelle elle est référée[829]. Ceci veut dire que le judaïsme et le christianisme ont un passé commun et sont destinés à un même avenir ; en plus le judaïsme est la racine du Christianisme. Tout en signalant la nécessité de ne pas dissoudre la singularité unique de Jésus qui est le fondement sur lequel repose toute la foi chrétienne, Moltmann indique l'antijudaïsme secret de bien des christologies anciennes[830].

Puisque sa christologie est une christologie pour les hommes qui sont en chemin dans les conflits de l'histoire, Jésus est vu comme la réalisation de l'espérance d'Israël dans la mesure où « une christologie du chemin du Christ interprète toujours son chemin dans la perspective de sa fin. Cela résulte déjà de son origine, qui se trouve dans la messianologie juive. Elle devient d'elle-même une christologie qui a pour horizon l'eschatologie »[831]. Dans la connaissance concrète de Jésus Christ ce n'est pas la distinction superficielle entre « d'en haut » et « d'en bas », entre fonctionnalité et ontologie qui importent, mais bien les rapports dialectiques où s'éclairent l'une l'autre la divinité et l'humanité de Jésus. Pour cette raison, sans s'exclure, les deux peuvent s'éclairer mutuellement.

Il en sera de même lorsqu'il parlera de la croix et de la résurrection, celles-ci sont référées l'une à l'autre et constituent les deux faces de l'unique événement christique. Elles seront interprétées de sorte que chacune d'elles, bien que n'appartenant pas à une même catégorie, apparaisse à la lumière de l'autre[832]. Ce processus dialectique de la connaissance du Christ est inclusif et, à la différence de ce que nous avons vu chez Moingt, rend possible et plus facile l'identification du Christ avec Jésus, du Crucifié avec le Ressuscité. En d'autres termes, comme nous l'avons déjà évoqué, pour Moltmann, la divinité de Jésus est reconnue en portant le regard sur son humanité, et son humanité est reconnue en portant le regard sur sa divinité. Rien ne sert donc de les séparer.

---

[829] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 18-19. Voir aussi E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, p. 237-238.

[830] Nous nous demandons si la christologie de Moingt n'entre pas dans cette catégorie, ce qui expliquerait en tout ou en partie sa réticence à l'égard de l'Ancien Testament dont il ne fait que très peu mention en parlant de l'histoire du Christ.

[831] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 9.

[832] La mort du Christ sur la croix est un fait de l'histoire, tandis que sa résurrection est un événement eschatologique. Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 298.

Loin de vouloir substituer une christologie par une autre de manière unilatérale, comme a semblé le faire Moingt en admettant comme seule vraie lecture de l'Écriture celle faite à partir d'en bas, de l'homme Jésus, Moltmann insiste sur la réception des anciennes christologies et leur intégration dans un ensemble plus grand et respectueux de l'histoire de Jésus. Il affirme même que « celui qui limite la foi chrétienne au 'Jésus historique' ou, comme on le fait depuis peu, au 'Rabbi Jésus', et qui renonce à la prétendue 'christologie haute' de Paul et de Jean et de l'Église ancienne, perd la foi chrétienne en la résurrection et, par là même aussi, la foi chrétienne en Dieu en ce qu'elle a de propre, sans avoir surmonté pour autant l''antijudaïsme'théologique possible »[833]. L'histoire de Jésus est une, celle du vrai Dieu et de l'homme véritable qui, mis à mort, s'est montré vivant dans la gloire de Dieu. La christologie de Moltmann étudie le Christ dans les multiples relations tant à l'intérieur de la Trinité qu'à l'extérieur de celle-ci avec les hommes et le cosmos, elle suscite constamment la question de la théodicée : où est Dieu, que fait-il pendant que le monde est en proie à des souffrances diverses ?

Pour comprendre cette notion de théodicée, Moltmann fait intervenir la foi au Dieu crucifié, étant donné que celui qui reconnaît Dieu à la croix peut vivre différemment sa souffrance. En effet, celui qui considère qu'il souffre sans raison et se sent abandonné de Dieu peut dans son cri vers celui-ci se rendre compte qu'il adhère au cri du Christ mourant et qu'en fait Dieu est à ses côtés, crie avec lui prend fait et cause pour lui avec sa croix. Dieu est, dit notre auteur, le plus grand compagnon de la souffrance, il est en nous et souffre en nous quand souffre l'amour. Cela veut dire que l'homme est introduit dans l'histoire de Dieu et prend part au processus historique du Dieu Trinité.

Ce Dieu ainsi compris est à la fois dans le monde et hors de lui, il transcende le monde et est immanent à lui[834]. Une telle perspective modifie la compréhension de la relation de Dieu à sa création. Moltmann trouve pertinent le concept trinitaire orthodoxe de périchorèse pour exprimer la relation dialectique de transcendance-immanence qui existe entre le Dieu trinitaire et le monde. Dieu qui transcende le monde et Dieu immanent au monde sont un seul et même Dieu. Comprendre ce rapport du Dieu trinitaire au monde à partir de la périchorèse

---

[833] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 11.

[834] Moltmann a voulu prendre en compte à la fois l'absolu (la transcendance de Dieu) et l'historique (son immanence). Il juge le discours théologique traditionnel trop unilatéral, pour avoir parlé de la distinction, de la transcendance de Dieu par rapport au monde, sans parler suffisamment de sa présence dans le monde, de son immanence. Il convenait, selon lui, de redresser les perspectives en enseignant l'immanence de Dieu dans le monde, sans abandonner l'affirmation de sa transcendance, car si Dieu en tant que créateur ne se confond pas avec sa création, et par là se situe dans la transcendance, il est aussi le Dieu « présent par son *Esprit cosmique* dans chacune de ses créatures et dans leur communauté créée… Il est l'Esprit de l'univers » et par là se situe dans l'immanence. Voir J. MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, p. 28. Voir aussi J. MOLTMANN, *L'Absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, p. 192-196.

en reliant la transcendance de Dieu à son immanence dans le monde, voilà ce qui pousse notre auteur à adopter une conception panenthéiste de Dieu : Dieu est en tout et tout est en Dieu.

C'est dans l'histoire de Dieu que notre propre histoire et l'histoire de la souffrance sont comprises. Moltmann affirme que Dieu, le monde et les hommes sont engagés dans un procès de théodicée qui ne prendra fin qu'au dernier jour lors du sabbat de sa création nouvelle. C'est là que l'histoire du Christ atteindra sa finalité ultime, à savoir la « justification de Dieu » qui est la glorification du Dieu trinitaire par toutes les créatures qui alors trouveront leur béatitude auprès de lui et confesseront que les jugements du Seigneur sont pleins de vérité et de justice (Ap 16,7). Ce procès de théodicée universel, inauguré par la résurrection du Christ, prendra fin avec la résurrection de tous les morts qui est l'anéantissement du pouvoir de la mort et l'instauration de la création nouvelle de toutes choses. C'est alors que ce procès de théodicée se transformera en une doxologie universelle et cosmique[835].

Christologie du Christ cosmique, *Jésus, le messie de Dieu* est une christologie pneumatologique dans laquelle l'Esprit joue un rôle prépondérant[836]. Ce qu'elle suggère, c'est de raconter pas à pas l'histoire de Jésus, une histoire trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit, par étapes successives pour tenter de faire accéder la tradition des représentations à un concept christologique en unissant éléments narratifs et éléments d'argumentations. Il s'agit de raconter, selon l'ordre chronologique, l'histoire de Jésus : son envoi messianique, sa passion et sa résurrection sans oublier la réconciliation du cosmos qu'il effectue en tant que Sagesse de la création, ainsi que l'achèvement du salut dans la gloire de Dieu et l'accomplissement de la promesse de la réconciliation dans la rédemption du monde. Il s'agit également de raconter cette histoire en prenant en compte des relations communautaires de Jésus pour comprendre son action, sa communauté avec les pauvres, les malades etc., pour faire ressortir la dimension sociale de celui qui est mort, abandonné de Dieu, comme le frère des pécheurs.

L'attention aux noms variés de la personne divine de Jésus servira aussi à percer le mystère de son rapport à Dieu. Voilà tout ce qui contribuera, estime Moltmann, à « comprendre la personne de Jésus en référence à l'avenir, en référence à la communauté et en référence à Dieu »[837]. Moltmann donne plus d'espace explicite à l'action de l'Esprit qui

---

[835] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 258-259 et J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 292-296. Voir aussi J. MOLTMANN, *L'Absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, p.196-199.

[836] La christologie de *L'homme qui venait de Dieu* peut également être dite pneumatologique. Toutefois Moingt ne fait pas des grands développements de ce thème dans sa christologie, ce qui ne l'empêche pas d'écrire que « le récit nous apprend à *reconnaître* le Christ comme le Fils de Dieu, celui qui agit en tout par la puissance de l'Esprit Saint et qui supporte la souffrance par la même assistance, celui qui rend gloire à Dieu en s'abaissant et que Dieu glorifie en l'élevant » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 703.

[837] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 112.

conduit la trajectoire de Jésus depuis son baptême jusqu'au chemin de l'Esprit vers les peuples et vers Israël, pour déboucher sur une christologie doxologique du Christ cosmique et sur la parousie[838]. À partir de ce qui vient d'être dit, nous comprenons que le chemin emprunté par Moltmann tout en étant historique est aussi eschatologique car, à partir de la résurrection, il oriente vers le Dieu qui vient et le rend présent.

La lecture historique voit l'histoire sur le mode du souvenir et analyse l'événement Jésus du point de vue chronologique : sa naissance, son action, ses souffrances, sa mort, etc. Elle consiste à comprendre la mort de Jésus comme conséquence de sa vie, de sa prédication et de son action. La lecture eschatologique ou théologique interprète l'histoire sur le mode de l'espérance et considère l'avenir du Christ contenu dans sa résurrection comme premier. Elle part de la foi en la résurrection de Jésus pour interpréter sa vie et sa mort en croix. Les deux lectures renvoient l'une à l'autre et s'éclairent mutuellement.

En mettant vis-à-vis nos auteurs, nous constatons que les deux considèrent l'histoire de Jésus de Nazareth comme le nouveau paradigme christologique, mais ne lui posent pas toujours les mêmes questions à la base, ce qui leur fait prendre chacun une orientation différente. La question de Moltmann est davantage contextuelle et fonctionnelle : « es-tu celui qui doit venir ? », tandis que celle de Moingt est plus ontologique et vise l'essence de Jésus : « pour vous qui suis-je ? ». La préoccupation de Moingt, dans cette interprétation qui prend appui sur le récit évangélique dans une lecture de foi comprise comme intelligence de l'histoire du salut, est de savoir comment refonder la foi en Christ de telle sorte que l'histoire du Christ puisse rejoindre l'histoire des hommes. Il est entré dans l'histoire de Jésus en commençant par la résurrection, puis la croix ou la mort de Jésus et la naissance de Jésus comme Verbe qui s'est fait chair. Si ce chemin se justifie techniquement, il ne facilite pas pour autant l'accès aux Évangiles qui suivent le chemin inverse, celui qui part de la naissance.

La réflexion narrative de Moingt est différente de celle de Moltmann, elle met la résurrection en première position, et est une narration qui part à l'inverse du déroulé historique de la vie du Christ pour justifier la quête de sens de l'événement de la résurrection. En effet, Moingt trouve « indispensable, quand l'intelligence de la foi a recueilli l'éclairage qui vient du discours de l'Église, de revenir à l'Évangile comme à la vraie source de la foi pour le relire dans l'axe de sa lisibilité, qui est l'axe de l'histoire et de la vérité du Christ, en suivant la trace dans sa vie de l'événement pascal »[839]. Bien que l'une des intentions de

[838] Voir E. PARMENTIER et M. DENEKEN, *Catholiques et protestants, théologiens du Christ au XX e siècle*, p. 400.
[839] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 706.

l'ouvrage ait été de proposer un récit théologique qui constitue une christologie narrative, nous avons constaté à partir de l'analyse faite qu'il n'a pas répondu totalement à ses propres attentes[840].

Moltmann, par contre, situe la résurrection à l'intérieur d'un processus global qui va des promesses du Messie de l'Ancien Testament pour aboutir à la parousie du Christ cosmique, celui qu'il nomme la personne messianique en devenir. Sa christologie du chemin, pour la distinguer de la christologie métaphysique ancienne et de la christologie historique moderne, est dite eschatologique dont un des objectifs est la réconciliation de l'homme avec la nature[841]. Il ne s'agit plus de poser l'histoire humaine face à une nature sans histoire comme ce fut le cas pour la christologie historique moderne, mais d'intégrer l'histoire humaine dans le cadre constitué par les conditions de la nature. C'est la raison pour laquelle cette christologie portera une grande attention à la corporéité du Christ, point de rencontre existentiel de l'histoire et de la nature en l'homme, et sur ce qu'elle signifie pour la nature terrestre. De toutes les façons, qu'il s'agisse de Moingt ou de Moltmann, tous les deux proposent de suivre l'itinéraire de Jésus Christ, son histoire, pour faire la christologie. Une fibre narrative se trouve dans les deux ouvrages que nous avons étudiés, tous proposent une théologie basée sur une christologie plus proche de la Bible et conforme au sens de l'histoire.

9.2.2. Perspective narrative des christologies de Moingt et Moltmann

Moingt et Moltmann sont convaincus que des sources dont nous disposons, qu'il s'agisse de la prédication des apôtres après la résurrection de Jésus ou de la prédication du Royaume par Jésus, celles-ci attestent que l'essentiel se situe moins dans une relation intégrale des faits de la vie de Jésus que dans la narration. Il s'agit de la transcription de ce que Jésus a accompli dans son rapport à Dieu et qui suscite des interrogations qui restent ouvertes comme : « que dites-vous que je suis, mais pour vous, qui suis-je ? » (Mc 8,29) ou « es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? » (Mt 11,3 ; Lc 7,19). En christologie nous sommes renvoyés à la question de l'identité de Jésus Christ, qui inaugure une relation nouvelle à Dieu sur la base de la prédication du Royaume. Quelle est la portée de cette perspective narrative des christologies dont l'histoire de Jésus de Nazareth constitue le fondement ? Nous estimons qu'à ce stade deux logiques de lecture s'affrontent.

---

[840] Voir B. SESBOÜÉ, *Chronique. De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe*, p. 101.
[841] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 10.

9.2.2.1. Moingt : commencer par la résurrection

La question de Moingt étant : « comment penser et fonder, par la christologie narrative, l'humanité de Dieu en Jésus Christ ? », la tâche qu'il s'est fixée est de vérifier la rumeur par laquelle Jésus est entré dans l'histoire, en remontant à sa source, afin de cerner l'identité de celui dont elle parle. Il a démontré comment « toute l'affaire de Jésus (…) a commencé par une rumeur qui voltigeait autour de lui, mélange d'interrogation, de suspicion et de confiance, et qui prit consistance et ampleur surtout quand elle fut relancée par l'annonce de ceux qui croyaient en lui »[842]. En effet, l'annonce est que Jésus était revenu à la vie par la résurrection : Dieu l'a ressuscité. Il s'agit de comprendre que sa démarche procède différemment de celle de la théologie ancienne, dite du Verbe incarné, qui prenait l'Incarnation pour fondement de son discours sur le Christ.

Étant donné que la prédication des apôtres dans le Nouveau Testament est axée sur l'événement pascal de mort et de résurrection et que l'Évangile pointe en direction de la résurrection, c'est en suivant le même axe qu'ils doivent être lus, c'est-à-dire non dans un ordre chronologique, mais selon la même optique pascale ; non en allant de la naissance de Jésus et du début de son ministère à sa mort et à sa résurrection, mais en commençant par la résurrection. Moingt a voulu montrer comment « l'accès à la foi au Christ se fait par l'annonce de sa résurrection, proclamée au futur comme l'inauguration des dernier temps et certifiée par les témoignages de son retour à la vie »[843]. Il ne s'agit pas en venant au récit de reconduire Jésus dans son histoire, mais de situer le Christ de la foi ou le Christ de la tradition de l'Église par rapport à notre histoire, celle que nous vivons pour découvrir ce qu'il est pour nous en partant des liens de solidarité qui l'attachent à notre histoire humaine.

Qu'avons-nous à croire de Jésus et comment y parvenir ? Moingt a choisi de se situer sur le terrain même de ce que le récit raconte de l'histoire de Jésus. Il s'agit de retenir ce que l'on racontait de lui, mais aussi ce que l'on peut en dire aujourd'hui dans un monde vide de la présence de Dieu. Il faut proposer des réponses qui partent de l'Écriture même. Bien que la résurrection du Christ ait eu lieu dans notre histoire, il s'agit d'un événement qui échappe au contrôle de l'observation historique, tout en permettant de reconnaître Jésus comme Fils de Dieu et de le proclamer Sauveur. Ceux qui sont constitués témoins du Christ annoncent un haut fait de Dieu dans le passé, mais aussi la nouvelle identité de Jésus ressuscité, celle de Juge eschatologique, car la résurrection du Christ signifie l'inauguration des derniers temps

[842] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 23-24.
[843] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.

dans la personne du Christ. Le Christ s'est manifesté aux témoins en qualité de Seigneur et de Juge. La pointe de leur témoignage portera sur « la qualité de Sauveur qui doit être reconnue à la personne de Jésus : il est bien celui qui devait venir ; c'est en ce sens que Jésus renvoyait ses disciples à l'intelligence des Écritures »[844].

Une telle annonce, ne pouvant que retourner le regard vers l'histoire passée du Christ notamment vers sa mort, pour l'interroger, demande que nous répondions à des questions comme : comment Jésus a-t-il vu venir sa mort et quel sens a-t-il pu lui donner ? Quel Dieu a-t-il représenté pour qu'il soit condamné à mort au titre de blasphémateur ? C'est pour tenter de répondre à ces questions et à beaucoup d'autres encore que Moingt a précisé sa démarche, la portée de la perspective narrative de celle-ci. Ainsi a-t-il dit : « nous devrons parcourir les évangiles de part en part, recueillir les paroles de Jésus relatives à sa mort, rassembler les pièces de son procès, interroger son appartenance religieuse, réinterpréter la théologie de la rédemption. En permettant d'approfondir sa pensée de Dieu et le sens de sa mission, cette recherche patiente nous montrera comment Jésus vivait en relation à Dieu, dans une relation toute filiale qui construisait son individualité en personne de Fils de Dieu »[845]. Telle est la tâche qui s'impose à notre auteur afin de livrer son point de vue sur qui est Jésus de Nazareth.

Pour tenir ce cahier des charges, il ne fallait pas s'évader des contraintes du tissu narratif des Évangiles, mais examiner cette relation à Dieu pour voir en quoi elle était constitutive de la personne de Jésus. Dans ce contexte, la passion et la mort de Jésus ont été considérées, par Moingt, comme le déploiement d'un événement trinitaire, c'est-à-dire une transaction qui se produit entre Dieu et Jésus comme entre Père et Fils par la diffusion ou la transmission de l'Esprit Saint ; un échange qui achève dans la mort de Jésus ce qui advenait et se produisait en lui depuis qu'il était au service du Père. Mais guidé par le souci de chercher comment on peut accéder à la foi au Christ en même temps qu'à Dieu en suivant les récits des Évangiles, et étant donné que l'histoire parle en termes de devenir et ne connaît pas d'origine éternelle, il n'a pas exonéré le Christ des limites de l'historicité pour ne pas le retirer de la condition historique commune à tous les hommes. Toutefois, l'appartenance de Jésus à la condition historique commune à tous les hommes n'a pas empêché notre auteur de reconnaître Jésus comme Fils de Dieu depuis le début de sa mission car, a-t-il dit, les textes eux-mêmes le proclament Verbe de Dieu et premier-né de la création.

En choisissant de se laisser guider par ce qui est raconté de l'histoire de Jésus dans les récits évangéliques, Moingt voulait, non pas, « *analyser* le sens littéral des textes, pris un par

[844] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 343.
[845] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15-16.

un ou dans une séquence littéraire, mais à chercher la *portée énonciative* et argumentative d'un ensemble de textes ou, plus souvent, d'un récit et à construire sur cette base un *discours* qui, sans sortir du cadre historique de ces textes, puisse entrer dans les paramètres de (…) [son] propre questionnement théologique ; à chercher ce que ces textes et récits, pris globalement, *autorisent* à dire *aujourd'hui* en réponse aux interrogations de la foi et la raison critique »[846]. Nous constatons que si dans son projet Moingt ne voulait pas faire reposer son argumentation théologique sur une interprétation individuelle ni faire reposer une proposition doctrinale sur un texte isolé, concrètement il ne semble pas y arriver. Certaines de ses conclusions théologiques sont motivées par le seul souci de se départir des formules dogmatiques sur lesquelles repose la théologie du Verbe incarné. Au bout du compte Moingt confesse, lui aussi, le caractère éternel de la filiation divine du Christ mais celle-ci s'accomplit dans l'histoire.

Nous le voyons au moment où, dans les débats d'exégèse concernant le Christ, il adopte parfois certaines interprétations radicales qu'il n'arrive pas toujours à justifier suffisamment. Tel est le cas du thème de la préexistence dont il reconnaît la légitimité comme concept, mais en conteste l'usage qu'il juge abusif, car comportant un risque mythologique. Il suffit, pour s'en convaincre, de regarder l'analyse qu'il fait du Prologue de saint Jean et de l'épître aux Colossiens (Col 1,13-14), textes généralement allégués pour affirmer la notion de préexistence de Jésus Christ. Du Prologue Moingt affirme que rien ne nous est dit de la présence de Jésus en Dieu ni de son origine avant tous les siècles. De l'épître aux Colossiens il conclut que le Christ reconnu au-dessus de tout n'est pas antérieur au commencement de tout ce qui a été créé[847].

Quelques exégèses de détails, disent certains théologiens dont nous partageons la critique, peuvent prêter à la discussion à l'instar du rôle que le Saint Esprit joue dans la conception virginale de Jésus comme un acte procréateur, alors qu'il s'agit d'un acte créateur dans le sens de l'Esprit qui planait sur les eaux de la Genèse (Gn 1,2). En outre, il indique que la conception de Jésus dans le sein de Marie n'a rien à voir avec la suite et le changement d'une existence antérieure, mais concerne le début d'une existence historique, le commencement absolu de cet homme qui est le sujet de la narration évangélique. Poussée jusqu'au bout, cette logique voudrait dire que l'existence de Jésus Christ a purement et simplement commencé à cet instant du temps où il a été conçu.

---

[846] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 17.
[847] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 660 et 662.

En plus, le souci de sortir des théories d'expiation et de substitution qui domine sa sotériologie situe exagérément, de même que nous l'avons observé chez Moltmann, la croix comme un événement qui se passe entre Dieu et Dieu exemptant les hommes, par le fait même de toute responsabilité. Ce qui est paradoxal, c'est le fait que dans l'explication que donne Moingt, on y découvre la persistance d'un relent expiatoire. Comment pouvons-nous comprendre autrement ce qu'il dit, que « la souffrance du dernier envoyé est donc un événement salutaire : elle déclenche un jugement de Dieu, un renversement du cours de l'histoire, à cause d'elle, Dieu fait grâce à l'humanité »[848], si nous rejetons toute idée d'expiation ?

Qu'il se comporte en théologien et non en exégète ni en historien critique devant les récits des Écritures, cela n'empêche pas Moingt de recourir aux travaux de ceux-ci, mais il ne veut ni en dépendre ni rivaliser avec eux. Son analyse se démarque de l'exégèse et de la simple analyse critique car, en théologien, Moingt lit le texte comme une écriture qui annonce le Christ en le racontant. C'est au plan, non de l'analyse, mais de la mise en discours, systématique et spéculative, au plan de la construction d'un objet théologique, que sa lecture des récits évangéliques se situe autrement par rapport aux textes. Dans ses analyses, il accorde une importance primordiale au sens qui se dégage de l'Écriture tout en laissant une place à son interprétation personnelle dans sa mise en œuvre et dans ses orientations principales.

Puisque la primauté est donnée au sens à partir du récit, notre auteur n'a pas voulu, non plus, être tenu a priori par les énoncés dogmatiques. Ceux-ci ne devraient intervenir qu'a posteriori comme des contre-épreuves auxquelles il s'agissait de se confronter. Ainsi, a-t-il écrit à la fin de la première partie de son ouvrage : « … ayant recueilli le discours que l'Église tient sur Jésus, il s'agit maintenant de reverser ce discours dans le récit qui est sa source, pour l'amener à raconter à son tour la Bonne Nouvelle de Jésus comme une histoire susceptible d'intéresser les hommes de notre temps, parce qu'elle est encore la nôtre et qu'elle est toujours à l'œuvre dans l'histoire que nous vivons »[849]. En raison de la liberté d'interprétation que notre auteur s'est accordée, le retour au récit dans la seconde partie de l'ouvrage a été à même de faire surgir un décalage entre les conclusions théologiques de l'analyse narrative et les énoncés dogmatiques, ceci est particulièrement perceptible dans l'*épilogue.*

Pouvons-nous considérer comme particularité de la démarche narrative de Moingt le fait qu'il s'inscrive dans un mouvement de retour au récit évangélique pour un dégagement de sens nouveau dans cette approche personnelle de l'identité du Christ ? Cela est possible, notre

[848] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 416. Voir aussi le même ouvrage à la page 647.
[849] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 289.

auteur a voulu livrer et expliquer sa réponse à la question : qui est Jésus de Nazareth et que le titre de l'ouvrage résume : « l'homme qui venait de Dieu ». Le volume commence par la description de la rumeur autour de Jésus, rumeur regardée comme le point de départ du discours christologique qui va de Justin jusqu'aux lendemains de Chalcédoine, période pendant laquelle a été élaborée la théologie du Verbe incarné.

La déconstruction de cette théologie s'est observée dans les christologies qui, depuis Spinoza jusqu'à Moltmann, ont témoigné d'un attachement nouveau à la figure historique, humaine, de Jésus. La description de ce mouvement a permis à notre auteur de revenir à sa propre reconstruction qui recueille l'héritage de la déconstruction survenue. La démarche de Moingt, qui concentre d'abord son attention sur le mystère de la résurrection, puis sur celui de la passion, et enfin sur le mystère de l'incarnation (et le Verbe s'est fait chair), est signe manifeste de sa volonté délibérée de vouloir justifier à tout prix une doctrine qui s'écarte des professions de foi énoncées aux conciles de Nicée et de Chalcédoine dont il critique la consubstantialité du Fils et la doctrine des deux natures.

Notre auteur qui ne parvient pas à s'exonérer des questions qui ont marqué la constitution de la christologie ancienne, a tenté d'y répondre, mais ses résultats sont parfois différents de ceux auxquels est parvenue la tradition ecclésiale. Il s'avère alors difficile de reconnaître dans l'intégralité de sa démarche la lecture et l'interprétation des Écritures guidées par la foi commune de l'Église. Or l'enjeu théologique de son entreprise, bien qu'en même temps signalé comme difficulté, consistait à rejoindre la foi de l'Église, mais par le chemin de l'histoire qui a mené Jésus à la mort et à la résurrection[850]. Non seulement il considère que la descente du Fils de Dieu sur la terre à Nicée s'est surimprimée dans le récit évangélique et qu'il faudrait retrouver son sens original, mais il refuse également la distance mise par Chalcédoine entre la génération selon la divinité, qui a eu lieu avant les siècles, et la naissance selon l'humanité, en ces derniers jours.

Moingt n'admet pas non plus la notion de préexistence personnelle du Christ, en qui il ne reconnaît qu'une personne humaine estimant que même le prologue de Jean ne se reporte qu'au commencement du temps et « ne fait pas du Logos une hypostase, préexistante, il en fait la personnification du dessein d'amour de Dieu »[851]. Il défend l'idée selon laquelle, c'est en vertu de ce dessein d'amour que l'homme Jésus est devenu Fils de Dieu, en reconnaissant son néant devant Dieu et en acceptant la perte de soi. Il estime qu'on ne naît pas personne, mais qu'on le devient, ce qui n'est pas faux. Le caractère spéculatif de sa démarche se

[850] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 15.
[851] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 700.

manifeste encore lorsqu'il affirme que Dieu et Jésus se constituent mutuellement dans leurs personnes de Père et de Fils, chacun donnant tour à tour à l'autre et recevant de l'autre. En se projetant en Jésus avec la même vérité que Jésus en lui, Dieu devient Père, le Père de cet homme.

Ce qui paraît paradoxal, c'est le fait qu'il n'hésite pas à appeler cet homme Jésus, Fils éternel. Son argument est que Dieu portait éternellement en soi le Verbe comme son propre dessein, et c'est ce dessein qui s'est réalisé dans le Fils. Dans la mesure où il veut mettre de côté la foi dans le Fils de Dieu éternellement engendré par le Père et incarné pour l'œuvre du salut, pour lui substituer la foi en un homme engendré à un moment de l'histoire et élevé par le projet divin à la ressemblance divine, Moingt voit dans le Christ un individu humain qui commence d'exister dans le temps et qui est, dès le premier instant, le propre Fils de Dieu. Pour lui donc, du fait que Jésus prend son existence personnelle à l'appel de la parole, il est à ce titre Fils éternel.

Faut-il reconnaître dans cette doctrine la foi de l'Église même si les concepts Fils de Dieu ou Fils éternel sont appliqués à Jésus ? Ce que l'ouvrage propose est en fait, nous l'avons déjà noté, une interprétation théologique personnelle de l'histoire de Jésus plutôt qu'un récit théologique qui constitue une christologie fondée sur les narrations évangéliques. D'autres zones d'ombre apparaissent également dans l'élaboration de l'œuvre salvatrice dont Moingt a voulu exclure les concepts de sacrifice, de rançon, de substitution et d'expiation selon leur interprétation traditionnelle. En plus, sa déconstruction qui émet des réserves sur la naissance virginale de Jésus et son interprétation du thème de la préexistence dans l'Écriture ne rend pas suffisamment compte de la portée de certains textes dont le faisceau oriente vers l'affirmation de la préexistence absolue du Fils, lui qui est considéré comme présent à tous les temps de l'histoire.

Dans cette christologie, le rôle de régulation que Moingt voulait faire jouer aux formules dogmatiques n'apparaît pas toujours clairement malgré l'engagement pris de suivre la trame des Écritures, de faciliter l'accès au Jésus de l'Évangile à tous ceux qui le désirent en leur ouvrant les Écritures qui parlent de lui, et de réfléchir en croyant et en théologien. Nous constatons, de ce fait, un écart entre l'intention et la réalisation de celle-ci. Or, lui-même écrivait en disant que « le rôle du théologien n'est pas seulement de chercher dans les Écritures les matériaux d'un discours savant ni de les lire de façon savante… »[852]. Moingt semble faire une lecture sélective de l'Évangile en laissant de côté tous les textes susceptibles

[852] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 14.

d'entraver son option d'une christologie narrative qui part d'en bas, de l'histoire de l'homme Jésus et non d'en haut, du Fils éternel de Dieu.

Nous ne pouvons douter que tout l'Évangile pointe en direction de la résurrection, mais l'insistance réitérée sur l'importance du mystère pascal comme fondement de sa christologie, a fait qu'une grande omission s'observe dans son ouvrage. Le ministère du Jésus prépascal est presque oublié, il ne constitue pas, chez lui, une grandeur christologique en tant que telle pendant qu'il occupe une place de choix dans l'Évangile. Autrement dit le ministère prépascal de Jésus n'a pas pu jouer à l'égard de l'événement pascal de mort et de résurrection le rôle de vis-à-vis fondamental et structurant tel qu'on l'observe dans le témoignage évangélique. Les deux grandeurs devraient se répondre selon une solidarité indéchirable qui renverrait l'une à l'autre et réciproquement[853]. Sur ce point la dialectique envisagée par Moltmann, et dont il a déjà été question, permettrait de revaloriser les deux dimensions.

Moingt omet de recourir à l'Ancien Testament qu'il ne cite que très rarement comme s'il n'avait rien à dire sur le Christ, même implicitement[854]. A-t-il oublié que Jésus a souvent renvoyé ses disciples à l'intelligence des Écritures ? Et pourtant notre auteur reconnaît que le témoignage des apôtres sur la résurrection est caractérisé par sa mise en rapport avec celui des prophètes, tous les deux étant du même ordre, s'articulant l'un sur l'autre et se confirmant mutuellement. Il considère, d'une part, que les prophètes annoncent le salut à venir par la victoire que le Christ remporterait sur la mort, et, d'autre part, les apôtres attestent que ce salut est venu à accomplissement dans la résurrection de Jésus. Voilà l'unité entre *L'un et l'autre Testament*[855] que Moingt n'a pas suffisamment explorée choisissant de se focaliser sur les données évangéliques. Sur ce point Moltmann a recouru sans cesse à l'Ancien Testament qu'il a fait de l'histoire des promesses le fondement de la christologie.

Nous pensons qu'il n'est pas exagéré de dire que l'unité de l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament est une donnée de la foi. Sur ce, nous affirmons avec Benoît XVI que « quiconque veut comprendre l'Écriture avec le même esprit qui l'a fait écrire doit considérer le contenu et l'unité de l'Écriture tout entière »[856]. L'insistance sur le lien qui existe entre les deux Testaments est visible aussi chez P. Beauchamp lorsqu'il dit que l'Évangile « acquiert

---

[853] Voir B. SESBOÜÉ, *De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe. Du nouveau en christologie*, p. 101.

[854] Sur l'ensemble de 725 pages qui constituent l'ouvrage de Moingt nous avons constaté que seuls sont cités les textes suivants : Gn 12, 1-4 et 31, 42 ; Ex 24, 5-8 ; Dt 10, 19 et 21, 23 ; 1 R 18, 23-24 ; Ps 109, 3 ; Pr 8, 22 ; Sg 7, 22-24 ; Is 42, 8 ; 49, 1-6 et 53, 4-12 ; Dn 7, 13.

[855] Référence à un titre de Paul Beauchamp, voir P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*, 2 tomes, (Parole de Dieu, 15 et 28), Paris, Seuil, 1976 et 1980, t. 1 : *Essai de lecture*, 1977 ; t. 2 : *Accomplir les Écritures*, 1990.

[856] J. RATZINGER/BENOIT XVI, *Jésus de Nazareth. I. Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, trad. par D. HORNING, et collab., (coll. Champs essai), Paris, éd. Flammarion, 2007, p. 14, Éd. française sous la direction de Fr. DUTHEL.

toute sa luminosité quand il brille sur la montagne de l'Ancien Testament et des Psaumes qui, pour la prière, le résument. Cet Évangile n'est pas déduit du texte plus ancien… Cet Évangile respecte l'ancien texte… Paradoxalement, ce même Évangile illumine l'ancien texte, car il provient de la même origine que lui et l'un et l'autre brillent surtout quand ils se reconnaissent »[857]. Beauchamp est même persuadé qu'un rapport existe entre les Psaumes et l'identité unique du Christ. Telles sont quelques omissions que nous avons jugées utiles de relever. Nous pensons que *L'homme qui venait de Dieu*, en tant que projet de christologie narrative, laisse une large place à une interprétation théologique de l'histoire de Jésus propre à l'auteur[858]. Qu'en est-il de la démarche de Moltmann ?

9.2.2.2. Moltmann : suivre l'ordre chronologique de l'histoire de Jésus

Moltmann a, pour sa part choisi de développer une christologie qui interprète pas à pas les différentes étapes de l'histoire de Jésus en ouvrant largement celle-ci. Ce qui l'intéresse ce n'est pas seulement le temps qui s'écoule entre l'incarnation de Jésus et sa résurrection d'entre les morts, mais, d'un côté, il lie les débuts de Jésus avec l'histoire des promesses de l'Ancien Testament, et, de l'autre côté, la résurrection devient le début d'un nouvel itinéraire qui va jusqu'à la parousie divine. Il suit l'ordre chronologique de l'histoire de Jésus comme c'est le cas dans les narrations évangéliques.

Le projet de sa christologie allie narration et argumentation. Il dit, dès le départ, et cela à la différence de Moingt qui s'est essayé à pratiquer une théologie du récit, qu'« une christologie du chemin de Jésus-Christ doit *raconter* et *argumenter*. Elle doit reprendre à frais nouveaux l'histoire des symboles, des métaphores et des représentations christologiques pour parvenir à des concepts christologiques nouveaux. C'est pourquoi, [dit-il], je n'ai pas pris pour base de cette christologie le dogme de l'Église ancienne, mais – autant que j'ai été en mesure de le faire – je suis retourné par l'histoire et par l'exégèse aux histoires des traditions bibliques pour parvenir grâce à elles, à des interprétations nouvelles du Christ, pertinentes pour aujourd'hui. C'est pourquoi cette christologie est aussi une christologie narrative, qui vise à lier ensemble souvenirs et attentes du Christ »[859] . Ce que Moltmann a proposé, c'est

[857] P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, Paris, éd. du Seuil, 1980, p. 8.
[858] Sur ce sujet, B. Sesboüé écrit : « une des intentions réitérées de l'ouvrage est de proposer 'un *récit théologique*' qui constitue une 'christologie *narrative*'. Il est vrai que le livre comporte deux types de récits, d'abord celui de la tradition du dogme christologique 'racontée', ensuite le récit sur la personne du Christ interrogée à partir de son histoire. 'Le discours théologique ne peut pas se contenter d'être une théologie de la parole, … il doit pareillement devenir narratif, mettre le récit en état de se raconter à nouveau, à ses lecteurs d'aujourd'hui' (p. 403) » ; B. SESBOÜÉ, *Chronique : De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe. Du nouveau en christologie*, dans *RSR*, 82/1 (1994), p. 100-101.
[859] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 9.

une christologie du chemin plus proche de la Bible et conforme au sens de l'histoire[860]. Celle-ci doit-elle être nécessairement narrative ? Moltmann ne le revendique pas aussi fort comme l'a fait Moingt.

Toutefois, la christologie de Moltmann est *aussi* narrative car, non seulement elle se fonde sur l'Écriture, cherche à rendre compte de l'identité du Christ par la voie de l'histoire, à interroger la personne du Christ à partir de son histoire, à garder et à actualiser un souvenir concret, celui de Jésus de Nazareth, mais elle trouve dans les actions et les comportements de Jésus des actions révélatrices de Dieu. Narrative, la christologie du chemin se fonde sur un va-et-vient entre le texte biblique et sa réécriture actuelle. En plus cette christologie du chemin a pour horizon l'eschatologie, elle interprète toujours son chemin dans la perspective de sa fin en vertu de son origine, qui se trouve dans la messianologie juive, dans l'histoire des promesses de l'Ancien Testament[861].

Vu l'horizon plus large de sa christologie Moltmann ne prétend pas simplement faire une christologie narrative, ce qui différencie sa démarche de celle de Moingt, et qui est plus logique quand nous savons que la christologie est une science ouverte. En suivant Moltmann, il est plus facile de vérifier la christologie dans l'histoire et le destin de Jésus, et de tenir ensemble le fait et le sens de manière crédible. Plus encore, de montrer la cohérence entre les donnés bibliques et les affirmations spéculatives de la tradition chrétienne. Dans son projet, Moltmann, à la différence de Moingt qui part de la résurrection vers la naissance, raconte par étapes successives l'histoire de Jésus sans dissocier éléments narratifs et éléments argumentatifs en empruntant le chemin de l'histoire qui a conduit Jésus à la mort et à la résurrection, ce qui est l'ordre véritable du récit évangélique[862].

Quoi qu'il en soit, dans cet essai, Moltmann ne tient pas non plus à la dimension métaphysique d'une christologie d'en haut. C'est pourquoi il le commence d'abord par l'envoi messianique de Jésus, le prophète des pauvres, suivi de la passion apocalyptique de Jésus, le Fils du Père et de la résurrection transfiguratrice de Jésus d'entre les morts. Une attention particulière a été portée sur la réconciliation du cosmos que Jésus a effectuée en tant

---

[860] Ce que Moltmann n'oublie pas, c'est comme disait Kant : « Des concepts sans intuition sont vides ». Il s'agit de comprendre que « l'intuition du concept trinitaire de Dieu est l'histoire du Christ et son achèvement dans la mort à Golgotha. Cependant ajoutait KANT, 'des intuitions sans concepts sont aveugles' : le cadre conceptuel pour comprendre cette histoire du Christ en tant qu'histoire de Dieu est donc la doctrine de la Trinité. Nos concepts de l'absolu, du transcendant ou de Dieu restent *vides* dans la mesure où ils ne sont pas tirés de l'intuition de l'histoire du Christ et de nos propres expériences liées à cette histoire. Mais nos intuitions ayant pour objet l'histoire du Christ restent *aveugles* tant que nous ne comprenons pas cette histoire comme l'histoire de Dieu » ; J. MOLTMANN, *L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, p. 191.

[861] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 17-22.

[862] Nous retrouvons aussi cet itinéraire qui se déroule selon une christologie théologique qui épouse celle des évangiles chez d'autres théologiens comme J. Ratzinger, W. Kasper, W. Pannenberg, L. Boff, pour ne citer que ceux-là.

que Sagesse de la création. Il n'a pas oublié de mentionner aussi le fait que l'achèvement du salut dans la gloire de Dieu et l'accomplissement de la promesse de réconciliation dans la rédemption du monde se trouvent dans l'avenir du Christ en son jugement et son règne lorsque Dieu sera contemplé face à face, la parousie étant le but de la christologie. En raison de ce choix, la résurrection du Christ, événement eschatologique au cœur de la christologie moltmanienne, *novum* christologique, reste une étape dans l'ensemble de l'histoire de Jésus et un point de départ de tout un monde nouveau, qui oriente vers l'avenir de l'homme et de Dieu.

Moltmann a ensuite introduit dans ce projet la prise en compte des relations communautaires de Jésus Christ avec les pauvres, les malades, le peuple, les femmes et Israël. Cette christologie est mise devant le cri des malheureux vers Dieu en partant de la profondeur des souffrances de notre temps. C'est une christologie du chemin qui a fait ressortir sa dimension sociale là où les christologies traditionnelles ont considéré seulement soit la personne divine de Jésus : sa filiation divine soit sa personnalité historique : Jésus considéré comme une personne privée. Jésus n'est bien compris que s'il est envisagé dans toutes ses dimensions de personne eschatologique : homme messianique, de personne théologique : enfant et fils du Père, et de personne sociale : homme qui a des frères et des sœurs. La prise en compte des rapports sociaux de Jésus permettent aussi de pénétrer une partie du mystère de cette personne, vue dans sa dimension collective, représentative.

Enfin, une attention a été portée sur les noms variés de la personne divine de Jésus Christ. C'est à travers des noms comme Esprit, Fils, Logos, Sagesse, *Kyrios* que se traduit son rapport à Dieu. Ce qui est signifié par ces noms ne consiste pas en des hypostases de nature divine, mais bien en des relations trinitaires en Dieu, des rapports de Dieu à lui-même. En eux Jésus se découvre et se trouve, en eux également les croyants expriment le mystère divin du Christ[863].

Mais notre auteur élabore une christologie qui, somme toute, se démarque de celle classique, car s'il remet en valeur l'identité du Christ, ce n'est pas la dimension ontologique qui l'intéresse avant tout. Fondée sur les données bibliques, sa christologie accorde une place significative à l'eschatologie dont témoignent abondamment les écrits du Nouveau Testament. La pensée eschatologique qui caractérise la christologie de Moltmann, bien loin d'amener celui qui croit à s'évader du monde actuel, l'y enfonce résolument. La foi ainsi décrite ne

[863] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 111-112.

déprécie pas la lutte, mais y engage étant donné qu'elle n'opère le renouvellement et la recréation de toute chose qu'au terme d'un passage par la croix.

Moltmann récuse une eschatologie de la gloire tentée de surplomber le mouvement de l'histoire avec ses souffrances et ses combats, pour établir déjà le croyant dans le ciel. Il entend, comme cela se disait déjà de sa *Théologie de l'espérance*, définir une eschatologie de la croix (eschatologia crucis) « qui plonge le chrétien au cœur même de la réalité obscure à transformer »[864]. C'est dans ce sens que cette christologie propose de prendre au sérieux le Jésus de l'histoire afin de répondre à la question de l'homme sur son existence et dépasse une conception de la conscience historique marquée par l'héritage des conflits qui opposèrent le rationalisme des Lumières et la dogmatique ecclésiastique. Sur ce dernier point, cela ne semble pas être le cas pour Moingt qui, fort influencé par la raison critique, n'arrête pas d'opposer christologie d'en haut et christologie d'en bas ou de réduire la christologie narrative à la christologie d'en bas.

Moltmann souligne le fait que l'eschaton de la venue finale du Christ donne à chaque moment présent d'être historique, d'être le passage entre le passé que l'on quitte au moment où l'on s'en souvient et l'avenir que l'on espère comme avenir de Jésus Christ. La christologie du chemin raconte et argumente la trajectoire du Jésus juif dans le Jésus chrétien. Cela veut dire qu'elle ne s'intéresse pas d'abord au rapport entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, mais au chemin qui va du Jésus juif au Jésus chrétien pour découvrir le lien qui unit les deux. Dans cette perspective, le dialogue judéo-chrétien étant tout à fait décisif, la christologie du chemin est profondément marquée par ce dialogue, elle propose d'accentuer la dimension messianique souvent sous-estimée dans les christologies centrées sur le pôle ontologique.

Notre auteur souligne que toute sa christologie enfonce ses racines dans l'Ancien Testament. Il invite à prendre en considération ce qu'il appelle « les catégories juives du donné messianique » pour situer la christologie dans son contexte originaire. Il précise en ces termes sa position théologique : « la christologie chrétienne est une figure déterminée de l'espérance juive du Messie ; elle continue d'être référée aux figures juives de l'espérance du Messie avant elle et à côté d'elle, et elle continue d'en être tributaire »[865]. Voilà ce qui justifie la place importante qu'occupe l'Ancien Testament, l'histoire des promesses du Messie, dans cette christologie eschatologique et trinitaire, tandis que Moingt s'est limité essentiellement à l'histoire immédiate de Jésus contenue dans le Nouveau Testament, en particulier dans

[864] A. FERNET et R. MARLÉ, *Théologies d'aujourd'hui. J. Robinson, J. Ratzinger, H. Cox, H. Zahrnt, J. Moltmann*, p. 245.
[865] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 19.

l'Évangile. Le fait que Moingt soit catholique et Moltmann protestant réformé, ainsi que l'orientation donnée par chacun à sa christologie peuvent probablement avoir déterminé des approches assez différentes de la Bible.

Moltmann manifeste un grand intérêt pour l'Ancien Testament et pour la religion d'Israël qui est selon lui une religion de la promesse. Mais au départ de sa réflexion christologique, il rejette le principe qui dit que l'espérance du Messie de l'Ancien Testament renvoie par elle-même à Jésus de Nazareth comme l'affirmait une certaine théologie fondée sur l'argument des promesses. Notre auteur présuppose que Jésus se serait compris, ainsi que son message, dans les catégories juives de l'attente, celles de l'espérance du Messie. Il affirme que c'est aussi dans les mêmes catégories que les disciples l'ont compris.

Entre Jésus et l'espérance du Messie il existe un lien originel que rien ne peut rompre. C'est convaincu de cela que Moltmann, qui croit qu'il n'existe pas de christologie sans présupposés, a dit que « le présupposé historique de la christologie est la promesse du Messie de l'Ancien Testament et l'espérance juive qui a son fondement dans la Bible hébraïque. Ce n'est qu'en reconnaissant Jésus et son histoire à la lumière des promesses de l'Ancien Testament et de l'histoire de l'espérance de l'Israël actuel, qu'on le comprend de façon authentique »[866]. Voilà comment, tout au début de l'ouvrage, a été définie l'orientation messianique de cette christologie du chemin.

Pour Moltmann si cette christologie du chemin a pour base les promesses du Messie de l'Ancien Testament, elle concerne l'aujourd'hui de l'histoire. Jésus a été identifié avec le Christ en partant de sa capacité de répondre aux attentes d'Israël et de ses contemporains : « es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? » (Voir Mt 11,3). Il a montré qu'actuellement aussi nous ne pouvons nous interroger sur qui est Jésus ni raconter son histoire sans que des questions soient posées sur qui il est pour nous et pour Dieu, sur quel événement universel arrive avec lui, il s'agit de déterminer le rapport de Jésus au salut et à la rédemption de ce qui est créé.

Voilà ce qui nous amène à dire que nous ne pouvons prendre au sérieux le Jésus de l'histoire sans vouloir répondre à la question de l'homme sur son existence et du lien de Jésus avec Dieu. À ce propos Souletie écrit : « on l'a noté avec Moltmann, toute interrogation sur le passé de Jésus de Nazareth en implique une autre sur l'avenir pour tout homme de cet événement du passé que la Résurrection rend toujours actuel… La question de l'identité de Jésus entraîne celle de la manière dont son être révèle celui de tout homme comme

[866] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 17.

radicalement lié au sien. La question est alors le lien qui unit Dieu, Jésus et chaque être singulier »[867]. Moltmann comprend l'histoire comme ce qui advient entre Dieu et l'homme.

Portant maintenant un regard simultané sur les deux théologiens, nous constatons qu'à la différence de la christologie de Moltmann, la christologie de Moingt, essentiellement basée sur l'histoire de Jésus de Nazareth que nous retrouvons dans les Évangiles, exploite peu, avons-nous déjà dit, l'Ancien Testament. Nous le voyons notamment avec le thème « *selon les Écritures* »[868] auquel il réserve un court traitement. Or, le récit « selon les Écritures » a servi de cadre à Jésus pour dévoiler à ses disciples la signification de l'événement pascal de mort et de résurrection (Lc 24,13-48). Mais tout en citant peu les anciennes Écritures, Moingt semble cependant reconnaître leur lien à l'histoire de Jésus. Il affirme que le retour à l'Ancien Testament est logique vu que l'histoire de Jésus s'articule sur celle de son peuple et que la foi des disciples s'est formée sur la base et le modèle de leur foi juive antérieure. Aussi parlant de la résurrection de Jésus, il a dit que pour être crue, elle devait être comprise comme la réalisation de l'espérance et de l'attente d'Israël. En cela il rejoint Moltmann qui a fait des promesses messianiques de l'Ancien Testament un des thèmes majeurs de sa christologie.

Comme Moltmann, qui l'aurait vraisemblablement influencé, bien qu'il ne cite pas une seule fois *Jésus, le messie de Dieu*, Moingt accorde une place significative à l'eschatologie, car une grande connivence existe entre elle et la narrativité. Nous l'avons vu lorsque, parlant de l'accès à la foi, il disait que celui-ci se fait par l'annonce de sa résurrection proclamée au futur comme l'inauguration des derniers temps[869]. L'annonce de la résurrection du Christ était tournée vers le futur, direction dans laquelle elle disait son sens à ses premiers destinataires. Cette annonce, estime Moingt, « avait donc pour sens de proclamer que l'affaire de Jésus n'était pas finie, qu'elle continuait (« il reviendra »), qu'il allait falloir compter avec lui (« il a été établi Juge »), et même qu'elle ne faisait que commencer-pour-nous (« il reviendra », « il vient »), puisque c'est maintenant qu'il remplit effectivement la mission de vie, de résurrection et de restauration universelles pour laquelle il avait été envoyé,

[867] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 50.
[868] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 307.
[869] Moingt dit qu'en Jésus « la résurrection est arrivée 'pour nous', une fois pour toutes ; elle ne nous appartient pas encore, mais elle nous revient en vertu de la disposition divine ; c'est pourquoi le Christ, quand il ressuscite, reçoit la destination à revenir vers nous pour consommer en tous, là où règne la mort, le 'dessein' qui l'a arraché à la mort et devenir effectivement, pour tous ceux qu'il rassemble en son événement étendu aux dimensions du Règne de Dieu, l''initiateur de la vie'. Telle est la signification première de l'annonce de la résurrection de Jésus… Le récit de ce qui est arrivé à Jésus est porteur d'une annonce qui nous concerne tous. Elle est faite au futur parce qu'elle est retournée vers nous… Ce qui est arrivé à Jésus est intelligible parce que universel. Quelque chose a été déclenché par lui, qui intéresse toute l'histoire de l'humanité, qui la met inéluctablement en marche vers son terme, qui lui ouvre un avenir dans le Christ et qui entraine déjà, si nous acceptons d'y être impliqués, à ouvrir notre destinée à l'espérance de cet avenir. Le récit raconte ce qui va nous arriver en Jésus si nous nous laissons envelopper dans son histoire » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 302.

maintenant qu'il peut déployer dans l'histoire l'avenir de vie éternelle que Dieu lui a donné »[870].

Alors que Moingt n'approfondit pas la signification du terme futur auquel il lie la résurrection du Christ et parle simplement de la résurrection comme d'une annonce faite au *futur*, estimant que le présent et l'avenir du Christ présupposent un événement passé, Moltmann dévoile le sens qu'il donne à ce terme « futur ». Il ne se contente pas de signaler cet événement passé, à savoir que Jésus n'est pas resté dans le séjour des morts, mais qu'il en est sorti, Dieu l'a ressuscité, le tombeau a été trouvé vide, il est apparu, il a été vu ; ni de parler d'une attente temporalisée de la parousie du Christ l'identifiant avec le futur temporel. Il distingue, pour parler de la parousie, « avent » et « futur » et considère que la parousie signifie ce qui advient au présent (avent), tandis que « futur » concerne « ce qui produit ou ce qui devient, ce qui sera ». L'instant eschatologique dont parle Moltmann, en référence à la parousie du Christ, doit être pensé autrement plutôt qu'en termes de temporalisation de l'attente de la parousie ou de son éternisation qui ne font pas droit à l'orientation eschatologique de la foi primitive.

La parousie du Christ est la promesse de son avenir et l'annonce de sa venue, ce que ne rendent pas les trois modalités du temps, passé, présent, avenir, auxquelles semble se référer Moingt. Pour lui donc, « les trois modalités du temps, en fait, ne parlent pas de l''avenir', mais du devenir et du passé de l'être. Il y a ce qui était, et ce qui est, et ce qui sera. Mais tout ce qui sera, un jour ne sera plus. Ce qui devient passe, et ce qui n'est pas encore sera un jour ce qui n'est plus. C'est pourquoi le mode du futur ne permet pas de parler d'un avenir qui demeure, mais seulement de réalités passagères à venir »[871]. De toutes les façons les deux théologiens soulignent cette dimension eschatologique de la résurrection du Christ et son caractère représentatif de la résurrection de tous les morts, la perspective narrative de leurs démarches christologiques dispose à cela. Comment sommes-nous appelé à considérer les christologies « narratives » de nos auteurs ? C'est ce que nous allons voir dans la section suivante.

9.2.3. Apports des christologies de Moingt et Moltmann

Dans cette section, présentée sous forme de conclusion au chapitre, nous voulons réfléchir à la question « comment rendre compte de la foi au Christ aujourd'hui ? », car telle

[870] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 339.
[871] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 432.

est en substance la question de nos auteurs. Pour Moingt et Moltmann, il s'agissait, tout en prenant distance par rapport à l'ancienne christologie chrétienne, de vérifier par eux-mêmes l'affirmation de l'enseignement organique de l'Église : la proclamation par les Écritures que Jésus est le Fils de Dieu. En d'autres termes, il ne s'agit pas de fonder ni d'affirmer ce qui a déjà été dit dans la Bible, mais d'expliquer, par le processus de la christologie narrative, comment Jésus devient Fils. Cela peut être possible en prenant au sérieux le Jésus de l'histoire, celui dont parlent les récits bibliques.

En effet, il faut opérer un retour aux récits bibliques et, en suivant la trame de l'Écriture, interpréter le texte en tenant compte du contexte actuel. Il s'agit de tenter de construire des nouvelles christologies à partir de l'histoire de Jésus. Mais le langage biblique étant souvent représentatif de la culture dans laquelle il a vu le jour, il faut lui chercher chaque fois le sens et marier ainsi réflexion christologique et récits bibliques de sorte qu'ils aient du sens pour aujourd'hui. Faut-il pour répondre à cette question retomber dans l'alternative christologie d'en haut/christologie d'en bas ou bien avec la christologie narrative ce conflit peur être surmonté ? Faut-il rejeter l'enseignement de l'Église et sa médiation au profit de l'autorité personnelle du théologien ? Il ne s'agit pas, pour cette démarche, d'écrire une nouvelle histoire de Jésus Christ, mais en progressant à partir de la structure narrative de récits bibliques de tenter de comprendre la personne de Jésus Christ, sa vie et son action.

9.2.3.1. Distinguer sans opposer les anciennes christologies

Concernant l'alternative christologie d'en haut/christologie d'en bas, nous disons qu'il est normal et qu'il convient de distinguer les deux théologies. Toutefois, le point de départ historique prôné par nos auteurs devrait interdire à la christologie une double évasion : celle d'une pure et unilatérale christologie d'en haut et celle d'une christologie tout aussi unilatérale d'en bas. Jésus terrestre se comprenait-il comme d'en bas ou bien comme provenant d'une mission d'en haut, messager et signe du règne de Dieu tout proche, Fils de celui qu'il désignait, d'une manière exclusive, son Père ? Bien qu'il faille établir une distinction entre christologie d'en haut et christologie d'en bas on se souviendra que le point de départ de la christologie est « l'*unique* histoire (*Geschichte*), l'*unique* destin et l'*unique* cheminement qui a mené Jésus-Christ à la croix et à la résurrection.

Une telle christologie comprise comme souvenir de l'histoire et du destin de Jésus, suit un chemin situé au-delà des alternatives qui irritent tant la théologie actuelle »[872]. Sur ce point la démarche de Moltmann visant à introduire les anciennes christologies dans un ensemble plus biblique, parait beaucoup plus féconde qu'elle juge cette alternative comme non fondée[873]. Ce qui importe c'est de relire les anciennes christologies à partir des situations nouvelles. Chaque passage inscrit des traditions dans des horizons plus larges, et assume des perceptions anciennes de la vérité en les traduisant dans des situations nouvelles. À ce propos, un article de Gesché voudrait, au-delà de la distinction entre identité historique de Jésus et son identité dogmatique, c'est-à-dire entre christologie d'en bas et christologie d'en haut, que soit considérée son identité narrative qui éviterait l'enfermement dans une alternative exclusive et peu féconde. Afin de desserrer le binôme Jésus de l'histoire, Christ de la foi, Gesché fait intervenir l'identité narrative ; il voit en elle un concept opératoire qui peut rendre leur sens et leur liberté aux deux autres identités[874].

Avec l'identité narrative se met en place une nouvelle épistémologie de l'identité de Jésus aidant à surmonter la dualité. Ainsi, affirme-t-il, « la narration est en quelque sorte le lieu premier où se prend et se comprend l'identité que nous cherchons… Avant l'identité historique (qu'on ne pourra juger convenablement désormais qu'à partir de l'identité narrative), comme avant l'identité dogmatique (qu'on ne pourra bien saisir que dans son sillage), l'identité narrative constitue en somme l'interface, le lieu où tout se décide. Elle constitue le nœud, l'*analogon* premier de tout déchiffrement de Jésus… Mais, en fait, elle permet de restituer la question historique et la question dogmatique à elles-mêmes et à leurs droits »[875]. L'identité narrative apporte de la consistance tant à l'identité historique qu'à celle dogmatique. Grâce à elle, du fait qu'elle conjoint l'identité dogmatique et l'identité historique du Christ, nous parviendrons à poser que le Christ de la foi est le Jésus de l'histoire et que le Christ sera toujours un Jésus raconté.

Si Moltmann a travaillé dans le sens d'une conciliation possible entre l'en haut divin et l'en bas humain, un peu à la manière de ce que nous venons de décrire chez Gesché, cela n'a pas été le cas avec Moingt qui a continué de prendre ses distances à l'égard des christologies d'en haut, jugées sans réel lien avec l'histoire de Jésus, mais se contentant de commenter les

[872] A. SCHILSON et W. KASPER, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, p. 172-173.
[873] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 67-68 : nous sommes d'accord avec lui lorsqu'il dit qu'« il va de soi qu'aucune christologie actuelle n'est totalement nouvelle. Chacune entretient un dialogue reconnaissant et critique avec les christologies des prédécesseurs et contemporains, et introduit les petites insistances qui sont les siennes dans le grand dialogue sur le mystère messianique de Jésus-Christ ».
[874] Voir A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus*, dans *RTL*, 30 (1998), p. 153-179.
[875] A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus*, dans *RTL*, 30 (1998), p. 349.

définitions conciliaires concernant la divinité du Christ. Parler ainsi des christologies d'en haut ne nous semble pas correspondre à ce qu'elles veulent dire concrètement. Les conciles œcuméniques en tant que réunions des évêques de toute la terre habitée [οἰκουμένη] avec leurs définitions ne doivent-ils pas être considérés comme les vecteurs principaux de la tradition qu'est la doctrine des apôtres, source de tout l'enseignement doctrinal de l'Église ?

Au cours du premier millénaire c'est par la voie de conciles œcuméniques que s'opérait l'élaboration des formules dogmatiques, dans la mesure où « symboliquement, ce rassemblement de 'tous' les évêques réitère la réunion du collège des Apôtres, capable de prendre une décision engageant toute l'Église »[876]. Sans chercher à sacraliser les conciles œcuméniques, nous estimons tout simplement qu'un théologien quelle que soit sa notoriété ne pourrait pas revendiquer le droit de corriger la tradition que les définitions conciliaires transmettent. Cette observation pourrait s'appliquer à Moingt qui, non seulement tend à rejeter la formule dogmatique de Chalcédoine, mais veut y voir la contradiction de la formule d'Éphèse[877].

Nous ne pensons pas qu'il faille absolument continuer à opposer christologie d'en haut et christologie d'en bas prétextant que la christologie d'en haut utilise des concepts dogmatiques obtenus par déduction et non à partir de la seule histoire de Jésus. Dans ce sens, christologie d'en haut et christologie d'en bas peuvent s'éclairer et se compléter l'une l'autre. Toutes les deux sont fondées sur l'Écriture dont l'interprétation peut varier selon que l'on choisit de partir d'en haut ou d'en bas. Rien ne justifie que l'on s'en tienne à une christologie ascendante de type narratif, en l'opposant, comme le fait Moingt, à une christologie descendante, qu'il assimile souvent à une théologie déductive[878]. Les deux peuvent aider tout celui qui tente de pénétrer pour comprendre le mystère de Jésus Christ. Christologie narrative et christologie spéculative poursuivent un même but : la compréhension de Jésus Christ. Une christologie peut être bibliquement fondée et en même temps théoriquement rigoureuse.

---

[876] D. CERBELAUD, *Marie. Un parcours dogmatique*, (coll. CFI, 232), Paris, éd. du Cerf, 2003, p. 211.

[877] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 179 et 215. Critiquant l'attitude de Moingt, J.-H. Nicolas dit : « certes le théologien peut et doit, le cas échéant, reconnaître et faire apparaître le progrès d'une formule par rapport aux précédentes, mais il se trompe s'il interprète ce progrès comme une opposition. Cette erreur est patente dans l'affirmation, en cet ouvrage, d'une opposition irréductible entre Éphèse et Chalcédoine qui ferait 'éclater les contradictions inhérentes à la théorie des deux natures' (…) !... En réalité Chalcédoine assume pleinement les formules d'Éphèse en les mettant à l'abri des fausses interprétations dont elles avaient donné l'occasion » ; J.-H. NICOLAS, *La foi et le questionnement. À propos de l'ouvrage de Joseph Moingt : L'homme qui venait de Dieu*, p. 642.

[878] Voici ce que pense Moltmann sur ce sujet : « 'L'absolu' et l''historique' sont les deux faces de la *différence métaphysique* moderne. La doctrine chrétienne de Dieu ne saurait consentir à cette différence métaphysique, sous peine de devenir soit non chrétienne, soit athée. En parlant de Dieu uniquement par rapport à l''absolu', elle perdrait nécessairement de vue l'historique, et avec lui l'histoire du Christ. En ne considérant d'autre part l'histoire du Christ que sous l'angle historique, elle perdrait nécessairement de vue l'absolu, renonçant en même temps à toute idée de Dieu. Tels sont, à vrai dire, les deux dangers courus par la théologie moderne : d'une part un concept monothéiste de l'absolu, qui n'est lié qu'accidentellement à l'histoire de Jésus, et d'autre part une vision humaniste de Jésus, dépourvue de transcendance et n'ayant plus rien à faire de Dieu » ; J. MOLTMANN, *L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, p. 190.

Les formulations dogmatiques ont leur place dans la réflexion christologique comme régulateurs du langage et de l'action[879]. De ces « durs concepts » à travers lesquels l'Église ancienne a défendu sa foi, D. Bonhoeffer disait qu'ils « sont comme des pierres dont on tire le feu »[880]. Ne désignons-nous pas par dogmatiques les énoncés par lesquels l'Église, au long de son histoire, a solennellement reconnu une expression valide de sa propre foi ? En même temps que guides de la vérité, elles peuvent aussi être source de vie. Pour les élaborer, on a dû puiser dans les Écritures elles-mêmes en tant que source fondamentale de toute réflexion sur le Christ. Elles ont été engendrées par une lecture des textes bibliques à la lumière de la foi au Christ. Leur origine remonte à l'action commune de la communauté des apôtres et de l'Esprit de Dieu (Jn 16, 13), le Seigneur de la vie d'après le Credo.

Que la référence à l'Écriture soit importante dans l'élaboration de la christologie, cela ne veut pas dire que toute christologie doit être développée dans le cadre d'une christologie d'en bas. Nous reconnaissons que toutes les autres formes de christologie concourent à percer le mystère de la personne de Jésus Christ même si elles occuperont toujours une seconde place « par rapport à l'effort (…) pour rendre compte de la foi au Christ à partir des Écritures et de leur réception en Église »[881]. Cela se comprend bien dans la mesure où chaque théologie est tributaire du lieu où elle est apparue, du contexte de son élaboration et des genres littéraires dans lesquels elle s'est exprimée. Ce qui peut, par là-même, inspirer des tentatives analogues dans la riche diversité de nos propres contextes culturels et ecclésiaux. L'enjeu christologique aujourd'hui comme hier est de rendre compte de l'identité reconnue à Jésus comme vrai homme et vrai Dieu.

Admettons que toutes les apories nées de la formule dogmatique de Chalcédoine, « une personne, la personne éternelle du Verbe en deux natures, distinctes et indissociables », rendent inacceptable l'exposé classique de la christologie, selon nos auteurs, rien chez Moingt ni chez Moltmann ne remplace de façon satisfaisante et cohérente la formule classique. Moingt, par exemple, tient lui-même parfois des propos étrangers à la théologie d'en bas dont il se réclame, il fait aussi des emprunts à la théologie d'en haut, dans la mesure où sa narration à partir de l'histoire de Jésus se trouve invisiblement mais constamment régulée par une dogmatique déductive. Tel est le cas, nous l'avons indiqué dans le quatrième chapitre, de la

---

[879] Deux articles sont éclairants sur ce sujet : l'un parle d'un concept de communication de Dieu (Y. LABBÉ, *Le concept théologique*, dans *RSR*, 71/4 (1997), p. 474-490) et l'autre sur la normativité du dogme [P. GIRE, *Le dogme comme langage normatif*, dans *R.S.R.*, 94/1 (2006), p. 15-28].

[880] D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften. III. Theologie, Gemeinde : Verlesungen, Briefe, Gespräche, 1927 bis 1944*, München, éd. Kaiser, 1965, p. 383.

[881] M. FEDOU, *La théologie anténicéenne : quelles ressources pour la christologie ?*, dans INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *De Jésus à Jésus-Christ. II. Christ dans l'histoire*, p. 197.

réflexion sur les rapports entre le Fils, le Père et l'Esprit. Celle-ci est guidée par les résultats de la théologie trinitaire, et parvient à des formulations dont l'origine est très repérable, puisqu'il s'agit du *Filioque*, dont on sait qu'il prend origine, en Occident, d'une théologie descendante et déductive.

Nous pensons, qu'aujourd'hui encore, la théologie d'en haut est capable de rendre compte de la foi de l'Église. Notons toutefois qu'il n'est possible ni à la théologie classique seule ni aux théologies modernes de percer la totalité du mystère insondable de Jésus, Fils de Dieu. Pour ce faire, nous disons qu'une vraie humilité méthodologique s'impose car « nous ne pouvons avoir la présomption de comprendre les développements du cheminement de Jésus, qu'avec seulement un degré de probabilité plus ou moins grande, et sans jamais le saisir avec clarté »[882]. Plutôt que de juger incompatibles entre elles la christologie d'en haut et la christologie d'en bas, il faut voir en elles deux voies d'approche du mystère unique, de la seule existence de la personne de Jésus Christ. Ensemble, elles permettent d'avancer sur cette voie de la découverte de l'affirmation de Nicée-Constantinople. Dans ce cas, il suffira d'appréhender le Christ non seulement pour ce qu'il est en lui-même, mais davantage pour ce qu'il est pour nous, pour notre histoire. La question devient : qui est Jésus Christ pour nous aux liens de solidarité qui l'attachent à l'histoire du monde ?

Devant pareille question rien n'oblige à chercher la réponse dans cette alternative dénoncée comme non productive, il suffit de se tourner vers l'ensemble de l'histoire de Jésus, d'opérer un recentrement et non un rétrécissement de la christologie sur l'histoire de Jésus Christ dont le point focal se trouve dans l'événement pascal. Qu'il s'agisse de la christologie du récit de Moingt ou de celle du chemin de Moltmann, aucune n'est capable de dire tout le mystère du Christ et ne doit, par conséquent devenir une nouvelle scolastique. Continuer de s'interroger sur qui est le Christ demande d'élaborer des christologies qui, dans la diversité des situations actuelles et moyennant l'attention aux questions de notre temps, aient à cœur de recueillir le meilleur héritage de la théologie primitive, celle d'avant Nicée et que les formules conciliaires ont traduite en des concepts propres.

En effet, cette théologie anténicéenne, puisqu'elle entretenait un rapport privilégié avec les Écritures, source de la christologie, rappelle l'importance de la référence à l'Écriture dans l'élaboration même de la christologie. Autrement dit, comme nos auteurs n'ont cessé de le rappeler, la christologie ne peut être développée que sur le fond des Écritures et dans un rapport vivant avec elles, ce qui rend essentiel, pour l'élaboration même de la christologie, la

[882] J. RATZINGER/BENOIT XVI, *Jésus de Nazareth. II. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Paris, éd. ICS Groupe Parole et Silence/éd. du Rocher, 2011, p. 146.

lecture et la méditation des Écritures. Le principal mérite de nos auteurs est à voir plus dans cette insistance sur le retour au récit biblique, dans la prise en compte de la situation actuelle, dans le questionnement qui les accompagne plus que dans les réponses qu'ils tâchent de donner et qui, sur certains points, s'écartent notablement de l'enseignement doctrinal de l'Église comme nous allons le voir.

9.2.3.2. Accepter la médiation de l'Église

Nous considérons utile d'insister sur le fait que, seule l'Église est habilitée à faire de l'Écriture une lecture autorisée, dans l'espoir d'atteindre à travers elle la vérité révélée. C'est donc par la médiation de celle-ci que le théologien va se mettre à l'écoute du récit. Celui-ci s'enracine dans l'ordre du croire, c'est-à-dire que « le récit entend bien rapporter des faits mais des faits qui tiennent leur vérité de Dieu, celle qui fait l'objet de l'annonce : il [le théologien] n'a pas l'intention de les faire tenir pour vrai indépendamment de la vérité qu'il affirme et qui relève de la foi »[883]. Puisqu'il en est ainsi, un théologien ne peut pas se permettre de refuser la médiation de l'Église parce que tel concept utilisé en son temps n'est plus approprié pour dire le mystère de Jésus Christ aujourd'hui. C'est ce piège auquel Moingt et Moltmann n'ont pu totalement échapper en défendant des points de vue qui s'écartent de l'enseignement de l'Église essentiellement en ce qui concerne la doctrine de l'incarnation, la préexistence qu'elle présuppose et le devenir fils de Jésus Christ.

Comment recevoir pareilles théologies tout en restant attaché à l'enseignement de l'Église ? Il ne revient pas à un théologien, quelle que soit son autorité personnelle, de prétendre substituer celle-ci à celle de l'autorité institutionnelle et dire aux croyants ce qu'il faut croire. Ce qu'il devrait faire, c'est de chercher à expliquer dans quel sens il faut entendre le dogme essentiel de la christologie : « Jésus Christ, cet homme né de la vierge Marie, crucifié pour nous sous Ponce Pilate, mort et enseveli, ressuscité le troisième jour selon les Écritures, est le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles », en l'interprétant et en le traduisant en des concepts susceptibles d'avoir du sens pour aujourd'hui[884]. Il s'agit de favoriser pour nos contemporains la croissance d'un rapport vivant avec Jésus. Ceci revient à dire que Moingt et Moltmann devraient comprendre que la démarche d'un théologien s'inscrit dans un processus constamment repris d'inculturation de l'histoire de Jésus de Nazareth,

[883] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 37.
[884] Sur ce sujet Souletie dit que « la lecture contemporaine de l'Écriture permet […] de réinterpréter la tradition théologique en fonction des interrogations nouvelles en tenant compte de la situation qui fut l'occasion de la formulation des énoncés de la tradition » ; J.-L. SOULETIE, *Herméneutique théologique et eschatologie*, dans *RSR*, 87/3 (1999), p. 449.

considérée comme non liée a priori à une culture déterminée, bien que cette histoire n'est cependant donnée nulle part, pas même dans la Bible, en dehors des structures culturelles particulières.

Il s'agit donc, avant tout, d'un processus d'actualisation de l'enseignement fondamental du mystère de notre foi, plutôt que d'autre chose. Cette démarche ne nécessite pas pour autant d'être renvoyé des énoncés de la foi dogmatique de l'Église aux récits évangéliques comme l'a prétendu Moingt. Malgré que nous ne sommes plus tenus aux concepts de Chalcédoine en tant qu'outils d'un temps pour dire le mystère du Christ, nous chercherons nos propres outils pouvant permettre que le même travail se fasse dans l'Église. Il ne s'agit pas de traduire Chalcédoine, mais d'« interpréter le message du Nouveau Testament transmis dans l'Église, en tenant compte de la visée et de la règle de lecture donnée par le concile. Cette règle de lecture qui est une règle de foi, ne nous oblige à rien de plus qu'au témoignage de l'Écriture »[885]. C'est ainsi que, d'après Sesboüé, la vérité de Chalcédoine, à savoir le Christ est Dieu devenu homme et non pas homme devenu Dieu, peut être retenue tout en l'incorporant dans une visée christologique plus complète et plus biblique.

L'écart sciemment entretenu entre l'enseignement classique de l'Église et les résultats auxquels sont parvenus nos auteurs, comme nous l'avons déjà rappelé, tient au fait qu'ils ne se fondent pas sur le même présupposé qu'elle. L'Église parle non du devenir Dieu d'un individu historique, Jésus de Nazareth, mais met en relief l'initiative divine de l'incarnation : le Verbe qui était en Dieu dès le commencement, s'est fait chair et il a habité parmi nous, il est devenu homme. C'est pourquoi Moingt, par exemple, pose le problème de la préexistence. Pour lui donc, étant donné que tout ce que nous savons du Christ vient des narrations évangéliques, rien ne nous permet de savoir ce qui aurait précédé dans l'existence de Jésus sa conception dans le sein de la vierge Marie.

Moingt affirme que la conception par Marie est racontée comme le commencement absolu de cet homme qui est le sujet de la narration évangélique, car l'histoire ne connaît pas d'origine éternelle. Nulle part dans les Écritures, dit-il, nous ne lisons l'affirmation du symbole de Nicée-Constantinople : « né du Père avant tous les siècles, […] engendré, non pas créé, de même nature que le Père »[886]. Il s'appuie pour le dire sur deux textes qu'il trouve significatifs à cet égard : le Prologue johannique (Jn, 1,1) et l'hymne de la lettre aux Colossiens (Col 1,13-14). Moingt insiste et note que même la conception de Jésus dans le sein

[885] B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, p. 68.
[886] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 660. Voir aussi p. 650.

de Marie n'est pas présentée comme la suite et le changement d'une existence antérieure, mais comme le début d'une existence historique.

Toutefois, Moingt ne rejette pas la notion de préexistence. Il croit seulement qu'elle ne dit pas que le Christ existait dans l'éternité de Dieu avant de s'incarner, en tant qu'il est le Fils engendré de sa substance, mais qu'il existait dans l'histoire avant de naître en tant qu'il est le Christ de Dieu, son Messager et son Verbe de tout temps envoyé dans le monde en prélude à son incarnation. D'après lui, ce concept ne dit pas que Jésus disposait d'une existence éternelle avant de prendre une existence dans le temps, mais que celle-ci s'était anticipée dans l'histoire. Il invite à comprendre la préexistence du Christ comme son existence historique étirée en avant d'elle, en deçà de son commencement, dans l'indéfini d'un passé antérieur, en supprimant la limite du commencement inhérent à la naissance charnelle[887].

S'il maintient la notion de préexistence dans sa christologie, Moingt conseille de reprendre l'idée, mais non le mot, de préexistence qui évoque une existence antérieure à l'existence historique de Jésus, alors qu'il est question d'une existence postérieure, mais anticipée. Pour lui donc, l'existence antérieure du Fils de Dieu dans l'histoire n'est jamais qu'une existence à venir. Jésus, l'homme qui venait de Dieu « tenait sa conscience de la mission qui construisait sa personne et qui le poussait vers le futur au-devant de son origine, mais en toute solidarité naturelle avec tous ceux que sa mission lui enjoignait de conduire au même lieu, au lieu de l'humanisation accomplie. […] Aussi sa conscience d'être le Fils de Dieu ne faisait-elle qu'un avec le sentiment d'appartenir à l'histoire humaine et de se devoir à elle, car il venait de Dieu à travers elle »[888].

Nous tirons l'exemple suivant de Moltmann qui n'admet pas non plus la notion de la préexistence éternelle du Christ contrairement à la foi traditionnelle de l'Église. Tandis que l'Église enseigne que Jésus est le Fils de Dieu qui se serait incarné, Moltmann le considère comme cette personne messianique en devenir. Comme nous l'avons noté dans le huitième chapitre, ci-dessus, cette christologie cherche à écarter les concepts métaphysiques traditionnels pour ne reconnaître en Jésus qu'une personne messianique en devenir, mais non le Fils de Dieu fait homme. Voilà pourquoi, à regarder de près le rôle qu'il fait jouer à l'Esprit Saint, il y a lieu de se demander qui est réellement Jésus Christ et que devient Marie sa mère ? Pour Moltmann, toute l'histoire du Christ est une histoire de l'Esprit ; de sa naissance à son élévation, c'est l'Esprit de Dieu qui est avec Jésus. Cela s'explique parce que la christologie a pour point de départ la présence du Christ ressuscité dans l'Esprit.

---

[887] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 695-700.
[888] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 660 et 707.

Moltmann affirme que les Évangiles parlent de la relation initiale de Jésus à l'Esprit dès avant le déploiement du mystère pascal. Ici encore l'écart grandit davantage entre la doctrine de Moltmann et la foi traditionnelle. Il a montré que la personne de Jésus se définit par des relations sociales, des relations de réciprocité avec les pauvres, les malades, les pécheurs et les exclus, ce qui est une dimension importante du Christ. Mais faut-il absolument, pour insister sur ces relations, le faire en exaltant la maternité de l'Esprit Saint, maternité qu'il tend à substituer à celle de Marie ? En voulant transférer à l'Esprit Saint ce que la tradition a attribué à Marie, et en voulant remplacer la naissance virginale par une naissance de l'Esprit, c'est tout le rôle que Marie joue lors de la naissance de Jésus qui est vidé de sa quintessence. Il voit d'ailleurs en elle cette mère que Jésus a repoussée, qui était absente au calvaire et qui est loin de Jésus et de son message.

Il est clair que la naissance virginale ne fonde pas la confession du Christ et qu'elle n'est pas un élément porteur de la foi néotestamentaire en Christ, mais est-ce pour autant qu'il faut dévaluer la place de Marie même si, dans l'histoire de l'Église, on a souvent tenté de transférer sur Marie de traits propres aux hypostases divines ? À ce propos, D. Cerbelaud dit que « la parenté entre Marie et chacune des trois hypostases trinitaires apparaît elle-même triple : de l'ordre de la 'connivence' dans le cas de l'Esprit saint, de l''échange amoureux' dans celui du Fils, et de la 'symétrie de fonctions' dans celui du Père »[889]. Cette citation montre qu'on a parfois attribué à Marie plus n'en fallait.

Faut-il dès lors dépouiller Marie de tous ses attributs comme Moltmann a semblé le faire ? En effet, Moltmann affirme, par exemple, que Marie n'appartenait pas au cercle de ceux et de celles qui étaient disciples de Jésus et qui le suivaient. Il considère que la désolidarisation de Jésus de sa mère et de ses frères (Mc 3,31-35), si scandaleuse, est pour cette raison sans doute historique. Aussi, le fait que Marie, selon les récits de la passion des synoptiques, ne fasse pas partie du groupe des femmes se tenant auprès de la croix de son fils mort « attestent qu'elle est loin de Jésus et de son message. C'est dans la communauté postpascale de Jérusalem seulement (Ac 1,14) qu'apparaissent Marie et les frères de Jésus… Alors que selon les Évangiles Marie de Magdala a joué un rôle central dans le cercle des disciples de Jésus comme aussi pour Jésus lui-même, et qu'elle a été en particulier le témoin

[889] D. CERBELAUD, *Marie, un parcours dogmatique*, p. 131. En effet, Cerbelaud a démontré que le discours concernant Marie s'est constitué par un procédé de transfert de traits propres aux trois personnes de la Trinité. Considérée comme image du Saint-Esprit, on a fait jouer à Marie le rôle paraclétique de l'Esprit (l'avocat, le consolateur). Image du Christ, Marie est présentée comme la nouvelle Ève, médiatrice de toute grâce, la corédemptrice et reçoit d'autres privilèges (son Immaculée conception, son Assomption) (voir He 7,26). Image du Père, une symétrie de fonctions est établie entre Marie et le Père (voir la formule de foi du concile de Chalcédoine ou le Symbole de Nicée-Constantinople) : Jésus, « engendré du Père avant tous les siècles, s'est incarné de l'Esprit et de la vierge Marie » ou encore « Jésus Christ né de Marie et né de Dieu » ; voir D. CERBELAUD, *Marie, un parcours dogmatique*, p. 128-132.

oculaire de sa mort sur la croix et de sa résurrection… on cherchera en vain une importance comparable de Marie dans le Nouveau Testament »[890]. Ce que dit notre auteur n'est pas anodin, mais l'Évangile ne peut, semble-t-il, autoriser pareille lecture qui mettrait Marie en marge de l'histoire de Jésus.

Pour arracher à Marie la place qu'elle tient auprès de son fils, Moltmann a déployé toute son argumentation en insistant sur le fait que la confession de Jésus Fils de Dieu, le Seigneur, tient indépendamment de la naissance virginale dans laquelle elle n'a pas son fondement. Celui-ci se trouve dans le témoignage relatif à la résurrection du Christ. Ayant mis en lumière le fait que tous les récits se rapportant à la naissance de Jésus, chez Matthieu et Luc, sont christocentriques, puisqu'il s'agit de la naissance de l'enfant messianique, il a montré également, influencé par Pannenberg, comment les récits de l'annonce de la naissance virginale sont, du point de vue littéraire, des légendes racontées consciemment sans faire mention ni de témoins ni de traditions historiques. Il parle de ces récits comme d'un mythe étiologique qui vise à confesser Jésus comme le Fils messianique de Dieu et à référer, dès le commencement de sa vie, à l'origine divine de sa personne.

Jésus est, dit-il, né de l'Esprit et nulle part dans le Nouveau Testament l'histoire de la naissance virginale de Jésus n'est associée à l'idée de l'incarnation ou de la préexistence du Fils éternel de Dieu. Chez Matthieu tout comme chez Luc « l'annonce de la naissance doit exprimer le fait que ce n'est pas depuis sa résurrection d'entre les morts seulement, ni depuis son baptême par Jean dans le Jourdain seulement, mais depuis son origine céleste et son commencement terrestre que Jésus est le Fils messianique de Dieu et le Seigneur du royaume messianique. Jésus n'a pas seulement agi dans la puissance du Saint-Esprit, mais il est issu depuis le commencement de la puissance du Très-Haut, le Saint-Esprit. Il n'est pas de moment, ni d'âge où Jésus n'aurait pas encore été rempli du Saint-Esprit »[891].

9.2.3.3. Repartir de l'histoire théologique de Jésus

Nous mettons fin à ce chapitre en disant que les exemples proposés font prendre conscience, tant chez Moingt que chez Moltmann, de la difficulté qu'il y a à lire et à interpréter les Écritures, mais que c'est le chemin privilégié pour dire Jésus. Le théologien doit avoir à cœur de concilier son interprétation comme théologien avec la foi traditionnelle

[890] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 123. Voir aussi un article sur ce sujet : J. MOLTMANN, *Marie dans les Églises*, dans *Concilium*, 188 (1983).
[891] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 124-125.

dans laquelle les croyants se reconnaissent et ce que l'Église professe. Ce que dit R. Marlé peut éclairer la démarche de nos auteurs : « c'est par un recentrement (…) sur la réalité pascale qu'une christologie, édifiée à partir du renouvellement des problématiques qu'imposent les avancées de la critique, peut faire droit à la vérité de Chalcédoine, sans se contenter de la reproduire ou de la commenter »[892].

Il est important de noter que, tout au moins, Moingt et Moltmann ont attiré notre attention sur le fait que l'unique histoire du Christ est le point de départ de la christologie. Mais en disant, comme le fait Moingt, que tout celui qui s'intéresse à Jésus cherchera à entrer directement en contact avec lui en parcourant et en questionnant les Écritures pour que celles-ci se racontent et délivrent leur sens, il y a risque de méconnaissance de la médiation de l'Église, ce qui peut priver la foi de toute garantie.

Moingt évoque la majorité à laquelle sont parvenues beaucoup de chrétiens. En vertu de cela, ils peuvent lire l'Évangile et vouloir rendre raison de leur foi par eux-mêmes et pas seulement par obéissance à un magistère et la théologie a pour rôle de leur expliquer le sens des Écritures. Sans chercher à remettre cette majorité de chrétiens en question, nous craignons, comme le dit J.-H. Nicolas, que « beaucoup de chrétiens exercent le droit de leur majorité, non pas en jugeant par eux-mêmes dans des questions qui dépassent trop leur compétence, mais en se ralliant à un courant théologique et en le suivant inconditionnellement, ce qui ne les libérerait pas de l'obéissance, mais les soumettrait dangereusement à une autorité autoproclamée »[893]. À quoi cela les avancerait-ils si c'est juste pour changer d'autorité ?

Revenir à l'histoire théologique de Jésus, voilà un des aspects sur lesquels les christologies de nos auteurs ont insisté. Il ne devrait pas s'agir de rejeter les expressions antérieures de la foi, mais de sortir d'une christologie unidimensionnelle pour bien se consacrer à l'étude de l'événement Jésus Christ, en prenant en compte son contexte socioculturel[894]. Cet événement temporel est à interpréter dans une logique propre en parcourant entre autres ses traces écrites. Il s'agit de revenir à l'Écriture, de la laisser

---

[892] R. MARLÉ, *Chalcédoine réinterrogé*, dans *RSR*, 65/1 (1977), p. 43.
[893] J.-H. NICOLAS, *La foi et le questionnement*, p. 643, note 4. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 243.
[894] Sur ce sujet Schillebeeckx dit que « les expressions antérieures de la foi, même les dogmes, sont d'une part irrévocables, irréversibles : on ne peut les abroger, car, au sein d'un certain système de référence socioculturel, elles ont effectivement exprimé le mystère de Jésus-Christ et finalement de Dieu même, sous une forme qui le sauvegardera, pour cette époque-là, de façon plus ou moins réussie. Mais il est d'autre part parfaitement possible que, dans leur forme socioculturelle propre, elles *perdent leur valeur* pour les générations ultérieures. Reproduites de façon purement matérielle, elles deviennent même proprement insensées, parce que les générations du passé ont exprimé leurs convictions chrétiennes les plus profondes dans le contexte d'un autre champ sémantique, dans un autre système de communication et dans le cadre d'une autre façon de saisir le réel » ; E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récits de Dieu*, trad. H. CORNELIS-GEVAERT, (coll. CFI, 166), Paris, éd. du Cerf, 1992. p. 83.

s'exprimer afin de retrouver une christologie fondée sur ses sources propres sans être tenu par les formulations dogmatiques. Le choix de nos auteurs se justifie par le fait qu'ils reconnaissent qu'un rapport constitutif existe entre christologie et récit où elle se donne à lire.

L'identité de Jésus, question centrale de christologie, étant inséparable de l'itinéraire qui la révèle, oblige, estiment-ils, à relire les récits qui en témoignent en vue d'élaborer une christologie nouvelle respectueuse de l'histoire de Jésus. Il s'agit, dans une approche narrative, de suivre l'itinéraire de Jésus pour en cueillir la christologie et en dégager les interprétations qu'il propose en rapport aux questions soulevées dans l'aujourd'hui de la vie chrétienne. Moingt et Moltmann font des lectures actualisées de l'Écriture, étant donné que ce que les évangélistes ont entrepris de faire en leur temps garde un caractère emblématique. Leur lecture et relecture suscitent chaque fois des « réécritures » d'une christologie capable de répondre aux désirs d'autres temps et d'autres cultures.

Le retour aux récits s'avère nécessaire dans la mesure où ceux-ci visent à fournir des grilles de lecture qui permettraient à l'identité véritable de Jésus de pouvoir se manifester, être comprise et être crue. Voilà pourquoi Moingt et Moltmann font du retour à l'histoire de Jésus Christ un point essentiel ou plutôt le fondement de leurs essais de christologie. Ils invitent à (re)lire ce récit pour aider la foi à mieux connaître le Christ en qui elle croit, et le chemin du sens n'est pour elle jamais fini. En proposant de revenir à l'histoire du Christ, ils veulent faire comprendre que nous ne pouvons reconnaître Jésus que progressivement en parcourant son itinéraire afin de reconstruire des christologies respectueuses de l'histoire de cet homme qui est Fils de Dieu.

Une christologie qui retourne à sa source doit éviter de se noyer dans des alternatives : christologie descendante ou ascendante, de Marc ou de Jean, métaphysique ou historique, de la préexistence ou de la proexistence, mais elle doit tirer son sens de la légitimité aussi bien que des limites de chaque proposition. La christologie du chemin de Moltmann a été très attentive à cette dimension. Mais tout comme celle de Moingt, bien qu'accordant une grande place à la liberté de l'auteur dans l'interprétation de récits bibliques, elle devrait veiller à « la nécessaire proximité avec le sens de la foi en l'Église, de la communion avec les successeurs des apôtres et surtout […] (vivre) une proximité attentive et amoureuse du Mystère qui nous fonde, nous gratifie et nous attend »[895]. L'Évangile est toujours à voir comme une proclamation faite par l'Église.

---

[895] O. G. DE CARDEDAL, *Les nouveaux chantiers de la christologie*, dans INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *De Jésus à Jésus-Christ. II. Christ dans l'histoire. Actes du colloque de Paris 24-25 mars 2011*, (coll. Jésus et Jésus-Christ), Paris, éd. Mame-Desclée, 2011, p. 42.

D'ailleurs Moingt l'a très bien dit lorsqu'il parlait de la charge de refonder la foi au Christ Fils éternel de Dieu dans l'histoire de Jésus et de la réorienter dans l'histoire des hommes. La question : « comment s'acquitter de cette charge ? » lui avait permis de bien préciser sa démarche. Il ne s'agit pas de rejeter purement et simplement l'ancienne christologie ni remettre en cause la foi qui s'exprime dans celle-ci. Pour lui, donc, « la théologie de l'union hypostatique et de la distinction des deux natures doit garder pour notre réflexion sa valeur de référence qui interdit de compromettre la double et pleine appartenance du Christ et à Dieu et à l'humanité »[896]. Il ya donc dans les anciennes définitions comme des traces du passage de la révélation à travers l'histoire humaine. Mais Moingt et Moltmann demandent de ne pas isoler ces définitions ni de les absolutiser, ils ont bien raison, car nous risquons d'en faire des idoles. Il est nécessaire de repérer ces traces afin d'aligner les démarches christologiques actuelles dans la même direction.

Ce retour à l'Écriture signifie tout simplement repartir de l'histoire de Jésus afin de l'annoncer comme le Crucifié ressuscité. Cette affirmation a d'ailleurs été le point de départ de la prédication apostolique et de la foi : Jésus est « cet homme que vous avez mis à mort, et que Dieu a ressuscité », dit Pierre (Ac 2). Jésus n'aurait pas été annoncé si après sa mort il n'était pas revenu à la vie. Voilà pourquoi dépasser les christologies traditionnelles d'en haut et d'en bas ne veut pas dire rupture ou rejet à opérer par rapport à elles ; Moingt comme Moltmann en sont bien conscients. Mais Moingt, en particulier, n'y a pas suffisamment fait droit dans le concret lors de l'élaboration de sa christologie du récit. En mettant l'histoire racontée de Jésus au point de départ de la christologie « narrative », nos auteurs espéraient ouvrir le cadre conceptuel de la théologie classique en l'inscrivant dans une longue histoire du discours chrétien, propre à procurer une intelligence de la foi pour aujourd'hui. L'Évangile est bien la source de cette histoire, il nous donne à connaître celui en qui notre foi s'enracine et vit. Quelle image de Jésus l'Évangile renvoie-t-il à notre histoire ? Telle est la question que nous allons examiner dans le dixième chapitre.

[896] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 285.

Chapitre 10. De quel Jésus les Écritures parlent-elles ?

« Pour vous qui suis-je ? », « Es-tu celui qui doit venir ? », telles sont les questions abordées par Moingt et Moltmann et qui sont toutes orientées vers la recherche de l'identité de Jésus. Pour répondre à ces questions, c'est ce que nous avons cherché à comprendre dans les chapitres précédents, les deux théologiens ont choisi de retourner au récit, c'est-à-dire à ce qui est raconté de Jésus. Il s'agissait de partir de ce qui est raconté de Jésus pour voir ce qui peut en être dit, raconté aujourd'hui. En s'attachant ainsi au récit, le projet consistait à penser et à dire la personne du Christ en racontant l'histoire de Jésus avec Dieu[897]. Ce sont donc deux projets de christologie narrative que nous avons étudiés en voyant comment ils se sont situés sur le terrain même de ce qui est raconté de l'histoire de Jésus.

Dans leur approche personnelle de l'identité du Christ, Moingt et Moltmann se sont inscrits dans un mouvement de retour au récit biblique pour un dégagement de sens nouveau, étant tous deux convaincus qu'une christologie peut sortir de ce qui est raconté de l'histoire de Jésus. En les suivant sur ce chemin, ils nous ont fait prendre conscience du fait que l'enfant Jésus de Nazareth n'a pas pleinement révélé sa divinité dès son âge le plus tendre. C'est tout au long de sa vie, par toutes ses paroles, ses actions et, surtout par sa passion et sa résurrection, que Jésus s'est progressivement révélé aux disciples, qui ont reconnu en lui le Fils de Dieu, le Christ, le Seigneur et le Sauveur universel. Quelle est la signification propre de Jésus, c'est-à-dire qu'en est-il concrètement de cet homme (Lc 2,52) ?

Étant donné que les affirmations christologiques du Nouveau Testament sont habituellement formulées comme des énoncés sur les actions et desseins de Dieu, qu'il s'agisse de la naissance de Jésus, de la désignation de sa mort comme rédemptrice, de l'action de le ressusciter de la mort et de l'élever à la gloire céleste, de sa désignation comme celui à qui toutes choses sont soumises, la signification de Jésus est habituellement exprimée en faisant mention de Dieu, elle est directement liée à la qualité de sa relation à Dieu. Car, en effet, un énoncé christologique est en même temps et tout autant une profonde affirmation théologique. Cela est bien visible quand on désigne Jésus comme Fils de Dieu (Rm 1,3-4 ; 1Th 1,9-10), l'image de Dieu qui reflète la gloire de Dieu (2Co 3,18 ; 4,4-6 ; He 1,3), Parole divine qui contient la révélation définitive de Dieu (Jn 1,1-18).

Afin de mieux identifier le Jésus dont nous parlent les récits, confronter les réflexions de nos deux théologiens sur la signification de celui-ci et sur la manière de l'aborder, s'avère

[897] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 18.

particulièrement utile. Ce n'est que par après que nous parlerons de la vie publique de Jésus, des manifestations du ressuscité, de la présence du divin et de l'humain en Jésus, de la dualité complémentaire des christologies et de l'horizon eschatologique des christologies de Moingt et Moltmann. Tel est le plan que nous suivrons dans ce chapitre.

10.1. Confrontation des christologies autour de quelques points clés

La problématique à laquelle se sont intéressées les christologies de Moingt et de Moltmann est bien celle de dire l'identité de Jésus en prenant comme point de départ l'histoire de l'homme Jésus de Nazareth telle qu'elle est racontée dans les récits. En effet, leur démarche consistait à comprendre comment l'homme Jésus de Nazareth a été reconnu vrai Dieu et vrai homme et confessé Fils de Dieu, Christ et Seigneur. Nos auteurs voulaient comprendre ce discours et, en fin de compte, en montrer la pertinence dans un monde de plus en plus sécularisé[898]. Comment ont-ils procédé ?

10.1.1. Différence du point de vue méthodologique

En choisissant de mener leurs recherches, entre autres par la voie de la christologie narrative, ils étaient tous conscients de la difficulté que la théorie d'une christologie de forme narrative n'était pas encore constituée. Cela ne les a pourtant pas empêchés de s'y essayer car, ce qui est le plus important, pour eux, dans cette démarche narrative, c'est de tenter une approche personnelle de l'identité de Jésus en s'inscrivant dans un mouvement de retour au récit biblique pour un dégagement de sens nouveau. Dans une situation où il manque encore un cadrage précis, nos théologiens ont mis à profit leur liberté d'interprétation du récit.

Ce qui pour Moingt revenait avant tout à recueillir le discours que l'Église tient sur Jésus et après le reverser « dans le récit qui est sa source, pour l'amener à raconter à son tour la Bonne nouvelle de Jésus, comme une histoire susceptible d'intéresser les hommes de notre temps, parce qu'elle est encore la nôtre et qu'elle est toujours à l'œuvre dans l'histoire que nous vivons »[899]. Tout l'enjeu de la démarche est là, ce qui est en même temps une difficulté majeure, car il lui fallait rejoindre la foi de l'Église en suivant le chemin de l'histoire qui a conduit Jésus à la mort et à la résurrection. Cet itinéraire n'est pas partout respecté, étant

[898] Le monde sécularisé renvoi au retrait de Dieu, source d'une responsabilisation de l'homme à la manière de ce qu'on peut lire dans la parabole des talents (Mt 25,14-30).
[899] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 289.

donné que l'histoire de Jésus qu'il raconte est lue dans l'optique pascale, est axée sur l'événement pascal de mort et de résurrection, donc en sens inverse de l'ordre chronologique qui part de la naissance de Jésus. Chez Moingt, la résurrection agit de manière rétrospective sur la mort de Jésus et sur toute sa vie historique.

Pour sa part, soucieux de parvenir à des concepts christologiques nouveaux, Moltmann a choisi, dans sa christologie du chemin de Jésus, de reprendre à frais nouveaux l'histoire des symboles, des métaphores et des représentations christologiques en retournant « par l'histoire et par l'exégèse aux histoires des traditions bibliques pour parvenir, grâce à elles, à des interprétations nouvelles du Christ, pertinentes pour aujourd'hui. C'est pourquoi cette christologie est aussi une christologie narrative, qui vise à lier ensemble souvenirs et attentes du Christ »[900]. Ici l'histoire du Christ est lue et racontée en allant de sa naissance à sa mort et à sa résurrection en passant par le temps de son ministère.

Moltmann a suivi l'ordre chronologique, qui est celui-là même des évangiles. Cette démarche chronologique nous a paru plus logique. Tout en donnant à l'événement pascal la place centrale qui est la sienne, elle offre la possibilité de suivre pas à pas l'histoire de Jésus en laissant à l'intrigue du récit le temps de se dénouer de manière progressive. Elle permet, à partir de la vie de Jésus, par exemple, de comprendre comment et pourquoi Jésus a été conduit à la mort. Elle est invitation à écouter le récit qui parle de Jésus au quotidien. Le récit montre comment le ministère public de Jésus a fait naître le conflit qui l'a opposé à ceux qui ont décidé sa mort. Ce conflit est allé grandissant jusqu'à ce que Jésus soit accusé de blasphémateur.

10.1.2. Un point de départ commun à Moingt et Moltmann

De ce qui précède, il ressort que nos deux théologiens se sont engagés dans des christologies qui visent à rendre crédible la confession de foi chrétienne, c'est-à-dire à montrer que l'histoire de Jésus de Nazareth n'est pas une histoire simplement ancienne, figée et dépassée, mais que son message de salut nous concerne tous. La christologie, comme d'ailleurs toute la théologie, est un travail qui se fait dans l'aujourd'hui du temps et des cultures en prenant en compte les problèmes concrets qui se posent à nos sociétés et à notre terre. C'est pour cette raison que l'histoire de Jésus doit encore être relue et racontée à

[900] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 9.

nouveau dans le cadre d'une christologie narrative[901]. Celle-ci fait une part belle à la christologie d'en bas, ce qui a conduit nos auteurs à relire l'histoire de Jésus comme celle d'une personne humaine que les témoins ont, après coup, reconnu Christ et Fils de Dieu.

Le devenir de Jésus est un élément important sur lequel Moingt et Moltmann ont insisté. À partir du moment où Jésus est considéré comme une personne en devenir, c'est la perception même de Dieu qui change. Désormais, ce n'est plus l'immutabilité de Dieu qui compte, mais son avenir et son devenir. Par exemple, nous avons vu combien pour Moltmann l'identité de Jésus est une identité ouverte dans son histoire. Il a compris la personne de Jésus comme une personne messianique en devenir, autrement dit, Jésus n'est pas Dieu mais il est le messie de Dieu et l'enfant de Dieu. Moltmann n'admet pas que Jésus soit le Fils de Dieu qui se serait incarné. Pour lui, la relation réciproque, entre Dieu qui devient Abba et Jésus qui devient enfant, est constitutive pour les deux. Il insiste sur le fait que « dans leur réciprocité, la condition d'Abba qui est celle de Dieu et la condition d'enfant qui est celle de Jésus sont en quelque sorte des rôles dans lesquels l'un et l'autre grandissent ensemble dans leur histoire, depuis le baptême jusqu'à la mort sur la croix »[902]. Que Jésus soit le Messie mais non le Fils de Dieu fait homme ou que Dieu devienne Père par sa relation avec l'homme Jésus, nous nous trouvons devant des réflexions qui s'écartent notablement de la foi traditionnelle.

En raison de ce devenir caractéristique de l'histoire, Moingt affirme, lui aussi, que le Christ, à moins de le retirer de la condition historique commune à tous les hommes, ne peut être exonéré des limites de l'historicité. En effet, il considère comme légendaire le récit qui raconte la descente du Fils de Dieu sur terre. Pour lui la conception virginale n'est pas invoquée pour fonder la foi que Jésus est né Fils de Dieu, mais que l'intention des évangiles « est de raconter ce qui est racontable : la naissance d'un homme qui a commencé d'exister, tel qu'il a vécu, en Fils de Dieu »[903]. Il s'agit de comprendre que Jésus commence une vie qui ne doit pas être considérée comme la suite et le changement d'une existence antérieure, mais comme une vie qui est le début d'une existence historique. C'est en accueillant le message de la résurrection, dit-il, que Jésus est cru comme le Fils de Dieu en tant qu'il est le premier entré dans son Royaume et qu'il y en ouvre l'accès. Voilà comment, dit-il, le récit nous apprend à reconnaître le Christ comme Fils de Dieu.

---

[901] Nous réalisons que dire Jésus, c'est d'abord écouter ; il s'agit d'une triple écoute du récit qui parle de lui au quotidien, de l'autre avec son attente et ce qu'il dit de son expérience, de notre propre expérience. Dire Dieu commence par laisser sa Parole pétrir nos paroles et nourrir nos expériences.
[902] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 206.
[903] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 650.

Dans ce contexte, la première partie de sa christologie a étudié comment Jésus de Nazareth, un individu historique « est devenu le sujet d'une proclamation de foi et d'un discours savant, d'une institution doctrinale qui s'est formée et développée au cours des siècles, et comment son identité a été construite et définie dans ce discours en qualité de Fils de Dieu devenu homme »[904]. Moingt s'écarte lui aussi de la foi traditionnelle. Ce qu'il propose, nous l'avons dit, n'est qu'un aspect de ce que la narrativité évangélique donne à lire. Le théologien peut faciliter l'accès au Jésus de l'Évangile à ceux qui le désirent s'il s'ouvre lui-même à toutes les dimensions du récit.

Cette situation fait que le rapport entretenu par ces christologies avec la foi traditionnelle reste ambigu. D'une part, il y a reconnaissance, comme le fait Moingt, qu'un théologien ne porte pas un témoignage de foi personnelle, mais prétend avant tout dire la foi commune de l'Église, c'est-à-dire une foi « reçue de la tradition, une tradition consignée dans des documents authentiques, interprétée au cours des siècles par la théologie »[905], d'autre part, dans le concret, il n'en a pas été ainsi, à en juger par les maints écarts signalés dans notre travail. Ni Moingt ni Moltmann, personne ne s'est réellement soucié de remettre, dans sa condition historique objective, la christologie d'en haut que la tradition christologique de l'Église avait retenue de manière presqu'exclusive. Or, il aurait été intéressant pour cela de retenir la part de vérité de la définition du concile de Chalcédoine pour l'intégrer par après dans une visée christologique à la fois plus complète et plus biblique avant de la critiquer.

Plutôt que de se situer dans cette tradition et d'inscrire son propos dans le discours théologique dont il prendrait la suite et auquel il apporterait sa contribution, Moingt a radicalisé la christologie d'en bas et, du coup, a opposé christologie d'en haut et christologie d'en bas, Tradition et Écriture, etc. Sur ce point nous avons trouvé plus nuancée la position de Moltmann qui, même s'il n'a pas pris pour base de sa christologie eschatologique le dogme de l'Église ancienne, renonce à l'écarter d'office. Moltmann a affirmé que la foi chrétienne qui serait limitée au Jésus historique en renonçant à la christologie haute perdrait à la fois la foi chrétienne en la résurrection et la foi chrétienne en Dieu. Sa christologie a été commandée par une visée : « le passage de la christologie métaphysique ancienne à la christologie historique moderne, et le passage (…), de la christologie historique moderne à une christologie postmoderne qui inscrit de façon écologique l'histoire humaine dans le cadre de la nature »[906].

[904] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 11.
[905] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 12.
[906] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 10.

Ces passages ne sont pas des ruptures, car il s'agit d'inscrire les traditions anciennes dans des horizons plus larges et de les traduire dans des situations nouvelles.

Que la christologie narrative fasse toute sa place à la christologie d'en bas, elle ne légitime pas pour autant cette dernière au détriment de la christologie d'en haut. Il y a des forces et des faiblesses dans chacune des approches comme nous avons déjà eu à le dire. Ces deux manières de penser Jésus Christ ont pour dénominateurs communs l'Écriture et la doctrine. Christologie d'en haut et christologie d'en bas sont toutes les deux établies dans la doctrine promulguée par Chalcédoine qui affirme que Jésus est vrai Dieu et vrai homme en une personne. Autrement dit, la christologie nous enseigne que Jésus Christ réunit toutes les qualités de Dieu et tous les traits de l'être humain, il suffit d'écouter ce que disent les récits.

10.1.3. Quelle Écriture pour Moingt et Moltmann ?

Le rapport à l'Écriture varie selon qu'il s'agit de Moingt ou de Moltmann. En ce qui le concerne, Moingt s'est concentré sur l'histoire de Jésus telle qu'elle est donnée dans le récit évangélique et plus largement dans le Nouveau Testament. L'histoire de Jésus est étudiée dans un cadre bien précis de ce qui s'est passé entre l'annonce de sa naissance et la promesse de son retour quand survient sa résurrection. Point n'est besoin, pour lui, de sortir de ce cadre pour aller chercher ce qui a lieu en-deçà ou au-delà de cette période bien déterminée.

Par son refus de descendre en deçà de l'annonce de la naissance de Jésus, Moingt n'a eu que trop peu recours à l'Ancien Testament même si, pour lui aussi, ce qui est arrivé à Jésus l'a été « selon les Écritures ». La résurrection a occupé tellement de place dans sa christologie que le ministère du Jésus pré-pascal, aussi important dans la diction de son identité, n'a été que très peu abordée. C'est dans ce sens que nous avons parlé d'une lecture partiale de l'Écriture, dont la motivation consistait à défendre un point de vue bien précis : la nécessité de fonder toute sa christologie sur le Christ ressuscité. Moingt s'est ainsi privé de tout l'éclairage que la vie d'avant pâques aurait pu apporter à la compréhension de Jésus.

L'élément clé qu'il a retenu pour lire l'histoire de Jésus est l'événement pascal de mort et de résurrection. Il fait du récit évangélique une lecture qui part de l'autre bout, de la résurrection, pour aller vers sa naissance.

Aussi étonnant qu'il puisse paraître, le choix d'entrer dans l'histoire de Jésus à partir de ce qui en est la fin, Moingt le trouve justifiée[907]. Il s'est inscrit dans la logique de ce qui a motivé l'écriture de l'histoire de Jésus : trouver une explication à la rumeur qui annonce que Jésus, le Crucifié est vivant, Dieu l'a ressuscité, que son tombeau est ouvert et vide et que des témoins affirment l'avoir rencontré vivant. C'est donc grâce à la résurrection de Jésus que les disciples sont parvenus à se convaincre de l'intervention de Dieu dans la vie, l'enseignement, l'action et la prétention d'autorité de Jésus.

La résurrection, puisqu'elle pose et rejoint la question de l'être-Christ de Jésus sans recourir à d'autres présupposés que le fait chrétien, est apte à fournir l'entrée en christologie. Le souci de Moingt est de montrer comment l'histoire théologique de Jésus est essentiellement celle du mystère pascal de sa mort et de sa résurrection. C'est dans ce mystère qu'il a cherché la vérité de l'identité de Jésus et de son origine, c'est lui qui fixe le sens de la mort de Jésus. Afin de dire comment la foi à la réalité de cet événement nous est accessible aujourd'hui, la résurrection a été abordée, dit Moingt, sous sa face qui interpelle directement en tant qu'événement passé, mais proclamé porteur d'un événement à venir : de Jésus ressuscité, le récit annonce qu'il reviendra. Puisqu'on ne peut pas parler de la résurrection de Jésus Christ sans qu'on ne soit renvoyé à sa mort, cette dernière, éclairée par la totalité de son ministère historique qui le conduit à la Croix et par les prédications des apôtres, « est considérée comme le centre de l'histoire de Jésus, le lieu décisif de sa relation à Dieu, la Croix pourra se manifester comme l'événement dans lequel Dieu se révèle Père en engendrant son Fils par la communication de l'Esprit »[908].

La sotériologie de *L'homme qui venait de Dieu,* soucieuse de sortir des théories abusives de l'expiation et de la substitution, a montré comment le Christ a assumé une solidarité avec le poids immense de la souffrance de l'humanité. C'est bien comme cela que Moltmann a aussi élaborée la sotériologie de *Jésus, le messie de Dieu*. Liée à la sotériologie, la christologie messianique est aussi, dans ce sens, une christologie théopratique qui se soucie de la véritable misère de l'homme tout en gardant les yeux fixés sur l'horizon eschatologique du salut du tout. Non seulement Jésus a souffert et est mort pour nous, pour que nous soyons libérés de nos péchés, et qu'en communion avec lui nous trouvions Dieu, la deuxième face de

---

[907] Moingt renvoie pour cela à Joseph Doré qui « observe d'abord que ce choix est imposé par l'évolution récente de la christologie, qui a redécouvert la place fondamentale du mystère pascal dans l'enseignement du Nouveau Testament sur le Christ, en tant qu'il constitue l'''être-Christ' de Jésus (…). Il fait ensuite remarquer que dans la décision de foi joue une dialectique du 'fait chrétien », qui est l'auto-implication du sens de l'existence, de l''être-homme', dans l'assentiment à la résurrection de Jésus (…), car c'est l'appel à exister dans le futur, en avant de soi, qui nous porte à adhérer à l'avenir de Jésus et à le reconnaître Christ, porteur du sens de la vie et de l'histoire… » ; J. DORÉ, *La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique*, dans *RSR* (1977), cité par J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 293.

[908] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 292.

la passion et de la mort de Jésus consiste « dans la solidarité collective du Christ apocalyptique avec les souffrances d'Israël, les souffrances des hommes et les souffrances de tous les êtres vivants. Le pardon des péchés et la libération des structures impies de la violence sont les fruits des souffrances d'un côté. L'autre côté est 'l'essuiement de toutes les larmes de leurs yeux' »[909].

Le malaise que nous ont laissé ces sotériologies réside dans le fait que les deux théologiens situent exagérément la croix du Christ comme un événement qui se passe entre Dieu et Dieu. Mais alors que Moingt considère la croix du Christ comme le centre de l'histoire de Jésus et le lieu décisif de sa relation à Dieu, Moltmann a vu en elle le lieu d'abandon de Jésus par Dieu. Le cri d'abandon, venu des profondeurs, avec lequel Jésus est mort a ouvert le procès de théodicée : « où est Dieu … ? », et n'a trouvé de réponse que dans sa résurrection d'entre les morts. Toutefois, en dépit de l'abandon manifesté dans le cri de Jésus, Moltmann considère qu'en vertu de l'inhabitation mutuelle, la périchorèse, du Père et du Fils (2 Co 5,19), les souffrances du Christ sont divines. Par elles, Dieu devient solidaire des hommes et de toutes ses créatures ; par elles, Dieu s'engage de façon représentative pour nous et nous sauve ; par elles, naît la création nouvelle de toutes choses[910].

Pour revenir à la manière dont Moltmann se situe face à l'Écriture, le théologien réformé sort du cadre strict du Nouveau Testament. Il a affirmé que « le présupposé historique de la christologie est la promesse du Messie de l'Ancien Testament et l'espérance juive qui a son fondement dans la Bible hébraïque. Ce n'est qu'en reconnaissant Jésus et son histoire à la lumière des promesses de l'Ancien Testament et de l'histoire de l'espérance de l'Israël actuel, qu'on le comprend de façon authentique »[911]. Pour lui, christologie veut dire messianologie et le Christ est le Messie d'Israël. L'histoire de Jésus chez Moltmann rentre dans le cadre global de l'histoire de Dieu avec son peuple. C'est dans cette perspective beaucoup plus large qu'il a relu toute la mission de Jésus depuis sa conception du Saint Esprit jusqu'à sa passion et sa résurrection.

La messianologie de l'Ancien Testament est vue comme la racine de la christologie, raison pour laquelle aucune christologie ne doit abandonner l'espérance du Messie ni tenter de liquider celle-ci. Moltmann considère que « Jésus s'est compris lui-même, ainsi que son message, dans les catégories de l'attente qui étaient celles de cette espérance du Messie, et qu'il a été compris par les siens dans ces catégories… »[912]. Pour lui, Jésus est uni à

[909] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 293.
[910] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 256.
[911] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 17.
[912] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 18.

l'espérance du Messie de l'Ancien Testament d'un lien originel et celui-ci ne peut être rompu.

En vertu de ce lien, Moltmann commence sa christologie du chemin par un chapitre sur le donné messianique avant de venir à l'histoire du Christ en tant que telle, celle qui part de sa naissance et de son baptême par l'Esprit jusqu'au Golgotha. Cette christologie, à la différence de celle de Moingt, respecte l'ordre chronologique de l'histoire de Jésus tel qu'on peut le lire dans les évangiles. En suivant l'ordre chronologique, la christologie du chemin laisse l'intrigue se dénouer au fur et à mesure. Il s'agit de laisser se dévoiler progressivement le mystère qui concerne la relation propre de l'homme Jésus à Dieu. Toute connaissance du Christ demeurant provisoire, elle est à voir comme une promesse qui tend vers la contemplation face à face à la parousie. C'est bien comme cela qu'on peut penser et dire la personne du Christ en racontant l'histoire de Jésus avec Dieu. Nous avons, à ce propos, adopté le point de vue de Moltmann, il intègre l'histoire de Jésus dans celle des promesses entre Dieu et son peuple à savoir l'unique histoire du salut.

Dans ce processus, même si Moltmann insiste sur la résurrection du crucifié, qui est un événement incomparable dans l'histoire, sans analogie historique, celle-ci ne constitue pas, comme chez Moingt, l'élément décisif autour duquel se lit toute l'histoire de Jésus, mais demeure une étape dans l'histoire de cet homme, elle-même intégrée dans l'histoire des promesses de l'Ancien Testament. Une orientation théologique importante marque la pensée de Moltmann à savoir : le développement de la promesse dans l'histoire et les dimensions cosmiques de l'histoire du salut.

La christologie de *Jésus, le messie de Dieu* est orientée dans le sens d'une eschatologie de l'histoire dont le fondement est l'événement pascal. Elle situe dans cet événement l'ouverture de l'histoire à l'avenir de la promesse divine. Elle fait redécouvrir les liens constitutifs entre christologie et eschatologie par le retour à leur racine commune qui est la messianologie de l'Ancien Testament. La résurrection de Jésus a valeur eschatologique, elle ouvre des nouvelles perspectives, elle concerne les humains et tout le créé. Elle est un processus, le commencement d'un monde nouveau, tourné vers la parousie du Christ. Cette résurrection est représentative de celle générale de tous les morts dont elle attend confirmation. En raison du caractère universel de sa résurrection, les souffrances de Jésus sont universelles dans leur ampleur, elles s'étendent jusqu'à la fin apocalyptique de ce monde de la mort et constituent les douleurs de l'enfantement du monde nouveau dans lequel les larmes seront essuyés parce qu'il n'y aura plus de mort (voir Ap 21,1-5).

Que le Christ ressuscite comme prémices de tous les morts et qu'il ouvre des perspectives pour l'avenir, c'est ce que Moingt dit aussi. Il parle de la résurrection en termes d'annonce faite au pluriel et au futur. Non seulement cette résurrection a une valeur rétrospective, c'est-à-dire permet de comprendre toute la vie de Jésus de sa mort à sa naissance, mais elle ouvre des nouvelles perspectives, car son annonce est faite au futur et au pluriel. Aussitôt après sa mort, une étrange nouvelle s'est répandue annonçant que Jésus allait revenir. C'est ainsi qu'« a commencé la prédication apostolique, en annonçant le retour de Jésus ; elle n'a pas eu besoin pour cela, comme on l'en a soupçonnée de se détourner de la prédication du Royaume, qu'il prêchait, pour 'se retourner' vers sa personne, car elle annonçait Jésus au futur, et dans l'accomplissement de sa fonction messianique, et son retour se confondait, pour elle comme pour lui, avec la venue du Royaume… (Mc 9,1 ; 8,38) »[913]. La dimension future de la résurrection du Christ est bien visible, il s'agit d'une mission, d'une charge à accomplir, celle de conduire à son terme la mission que Dieu lui a confiée en l'envoyant dans le monde.

Le futur de l'annonce de la résurrection, a dit Moingt, nous concerne dans le sens où cette résurrection de Jésus contient un « pour nous » qui s'accomplira dans l'avenir selon le dessein de Dieu (Ac 2,39 ; 13,32 ; 23,6). La résurrection a été annoncée au futur et au pluriel comme événement de portée historique et mondiale. Son intelligibilité se situe aussi dans l'intérêt universel qu'il suscite : elle est arrivée « pour nous ». Elle est « le signe avant-coureur et le commencement de la résurrection générale, l'imminence de la fin des temps et de la venue du règne de Dieu »[914]. C'est comme cela que Paul l'a aussi comprise considérant qu'un lien organique existe entre la résurrection du Christ et celle générale de tous les morts qu'elle présuppose (Col 1,18-20). Que retenir de ce Jésus ?

10.1.4. Que dire de l'identité narrative de Jésus ?

Un autre élément qui a retenu notre attention est la radicalisation, par Moingt, de la christologie d'en bas au détriment de la christologie d'en haut. Celle-ci tient au fait que pour lui, le récit de l'histoire de Jésus le montre simplement comme un homme mais nous apprend à le reconnaître comme Christ et Fils de Dieu. Il a estimé que la distinction de deux natures ne servait à rien et que le récit lu dans l'axe de la narrativité suffisait pour le reconnaître vrai Dieu et vrai homme. Nous avons trouvé insuffisante cette lecture des données de la tradition,

[913] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 297.
[914] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 301.

car Moingt a semblé oublier que cette distinction constituait une réponse aux problèmes précis qui se posaient à une époque donnée. Moingt aurait dû, pensons-nous, remettre la tradition dans sa condition historique objective qui est le passé plutôt que de la considérer comme non nécessaire.

Nous avons montré, dans ce sens, que si l'identité réciproque du vrai Dieu et du vrai homme, selon la mission à la fois éternelle et historique reçue de Dieu par le Christ évite l'alternative à laquelle acule la théorie des deux natures, elle évite également d'opposer christologie d'en haut et christologie d'en bas. Toutes les deux concourent à l'expression de cette même identité en mettant l'accent sur l'un ou l'autre aspect de celle-ci. Autrement dit, le récit peut se laisser lire en partant tant de l'homme Jésus que de la deuxième personne de la Trinité. Les limites de l'histoire que les textes racontent et qu'on veillera à ne pas dépasser, autorisent pareille lecture. Les textes qui parlent de la préexistence du Christ et ceux qui le présentent comme un homme ne connaissant pas d'origine éternelle sont soumis au même traitement dans le cadre d'une christologie narrative.

L'effort de Moingt est fort louable, il a permis de revaloriser la perspective narrative dans l'interprétation des récits évangéliques en christologie, mais nous avons signalé qu'il n'était pas nécessaire de recourir à ces propositions alambiquées, comme il a pu le faire, pour finalement arriver aux mêmes conclusions des conciles. Moingt a dit que l'intention de Chalcédoine, comme d'Éphèse est de renvoyer le croyant à l'Évangile, à l'existence historique du Christ, qui doit être confessé indivisible en tant qu'il s'agit de l'être-avec-nous de Dieu[915]. S'il en est ainsi, il nous paraît paradoxal d'affirmer de façon unilatérale que « l'interprétation des récits évangéliques permet de dire que Jésus avait conscience d'être un individu humain appelé à exister face à Dieu dans une relation filiale absolument singulière, conscience d'être un Fils pour Dieu dans son individualité humaine et de façon unique »[916]. Cette lecture nous a paru fort limitée pour quelqu'un qui s'était engagé à raconter l'histoire de Jésus en croyant et en théologien, c'est-à-dire à lire l'Évangile en Église tout en restant critique et inventif[917].

Le désir de proposer un récit théologique qui constitue une christologie narrative a parfois conduit Moingt à certaines interprétations radicales, tel est le cas de son interprétation du thème de la préexistence. Il doit s'être lui-même rendu compte, de la difficulté de pratiquer

[915] Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 705-706.
[916] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 704.
[917] En effet, Moingt dit que « le théologien ne lit pas l'Évangile comme une 'écriture' rédigée par un individu, mais comme une proclamation faite par l'Église, qui annonce le Christ en le racontant, qui le raconte en l'annonçant ; une proclamation faite dans les communautés apostoliques mais adressées au monde à venir, une lecture qui est inséparablement remémoration et témoignage… il (…) lit ce récit en croyant » ; J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 291.

de bout en bout une christologie narrative sans l'apport du discours spéculatif. Nous avons fait nôtre l'observation qui dit que *L'homme qui venait de Dieu* propose une interprétation théologique de l'histoire de Jésus dont le « souci n'est pas de mettre en valeur la prégnance des récits évangéliques comme récits. Il ne prend pas en compte leur intention, leur séquence et leur articulation, leurs effets de sens et leur logique. Les récits font place à celui de l'auteur, de teneur hautement spéculative, qui les utilise selon leur contenu (…), mais non selon leur forme »[918]. Sur ce point nous avons trouvé Moltmann plus nuancé, car il a reconnu, dès le départ, qu'une christologie doit argumenter et raconter. En plus, d'après ce dernier, renoncer à la prétendue christologie haute de Paul et de Jean, qui est celle de l'Église ancienne, ne signifie rien d'autre que la perte de la foi chrétienne en la résurrection et en Dieu.

L'invitation à retourner au témoignage de l'Écriture, une approche neuve de la sotériologie, la dualité complémentaire de la christologie d'en haut et de la christologie d'en bas, l'insistance sur le rapport entre christologie et eschatologie, ainsi qu'une prise en compte de l'horizon contemporain sont quelques-uns des traits mis en lumière par les christologies de Moingt et Moltmann comme nous le verrons par la suite de manière plus détaillée. Le retour à l'Écriture, non seulement permet l'exercice de la vérification de conformité ou non des réinterprétations de la tradition par rapport au corpus évangélique, mais il comporte la nécessité de revenir à l'histoire vécue des hommes. En effet, une christologie responsable se soucie de répondre aux interrogations des lecteurs d'aujourd'hui, de leur raconter « l'affaire de Jésus comme la Bonne Nouvelle qui est l'affaire de tous les hommes, raconter l'histoire qui se noue entre Dieu et eux en restituant sa personne à notre histoire sans l'arracher à celle de Dieu »[919].

Dans cette articulation entre christologie et éthique se trouve l'actualité de la christologie narrative. La perspective narrative des récits évangéliques nous fait découvrir dans ceux-ci une identité narrative de Jésus, qui ne se réduit ni à l'identité dogmatique ni non plus à l'identité historique. Cette identité narrative est simplement celle d'un Jésus qui, avant pâques, prêche la proximité du Royaume de Dieu et, après pâques, est annoncé comme Christ, Seigneur et Fils de Dieu. En cela il est vrai homme et vrai Dieu. C'est à ce niveau qu'une christologie responsable évite la difficulté de diviser la conscience de Jésus en deux ou d'absorber sa conscience humaine dans sa conscience divine, ni celle de croire que Jésus est d'abord un homme avant d'être Fils de Dieu et Dieu. Répondre à la question sur l'identité de

[918] B. SESBOÜÉ, *De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe. Du nouveau en christologie*, p. 101.
[919] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 289.

Jésus, question au cœur même de l'Évangile, demande de dire Jésus en rapport avec sa prédication du Royaume et l'horizon eschatologique.

L'interrogation sur l'identité de Jésus : « qui suis-je au dire des gens ? Pour vous qui suis-je ? » (Voir Mc 3,33 ; 6,3.14-16 ; 8,27-29 ; 11,28), est provoquée par l'ambiguïté de sa personnalité et de sa renommée. L'attente du Messie qui, à l'époque, était liée à l'espoir d'une libération politique et d'une restauration nationale, a conduit bien des gens, ses disciples aussi, à voir en lui, malgré son souci manifeste de ne pas compromettre sa mission spirituelle avec des revendications d'ordre politique, les traits d'un Messie libérateur, celui qui délivrerait Israël (Lc 24,21) ou qui rétablirait le royaume pour Israël (Ac 1,6). À cette question sur l'identité ou sur l'origine de Jésus, les évangélistes répondent par le nom de « Fils de Dieu », qui est le titre messianique de celui qui est envoyé par Dieu pour rassembler, sauver son peuple et pour inaugurer son règne. Bien qu'étant de nature religieuse, l'interrogation porte sur l'origine et la finalité de la mission de Jésus. Il fallait déterminer si cette mission venait de Dieu ou si elle n'était qu'humaine.

Les évangélistes ont présenté Jésus de telle sorte que c'est à « la fin » de révéler le sens, de rendre compte du commencement et de lever le voile de l'avenir sur l'aventure de Jésus. C'est pourquoi Jésus pose la question mais s'interdit d'y répondre, si ce n'est au tout dernier moment de son existence, lors de l'interrogatoire par le grand prêtre (Mc 11,27-33)[920]. La réponse que Jésus donne à la fin renvoie du présent au futur : « es-tu le Christ, le Fils du Béni ? – Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venir parmi les nuées du ciel » (Mc 14,61-62). Bien qu'affirmative, la réponse de Jésus n'est pas moins différée, Jésus prend le titre eschatologique de « Fils de l'homme », reportant le dévoilement de son identité à la révélation du Royaume de Dieu.

C'est donc en se référant au futur que Jésus répond à la question : je suis qui vous verrez, je suis ce qui sera alors manifesté dans la gloire de Dieu, je suis ce que fera de moi la venue de son Règne. La conséquence de tout ça, c'est que la connaissance que nous avons de Jésus est provisoire et non définitive en attendant la fin. Parvenu au bord de la mort, affirme Moingt, Jésus « dévoile son origine en s'attribuant un avenir : il est celui qui vient de l'au-delà de l'histoire »[921]. Durant sa vie terrestre, une passion habitait Jésus, seule comptait pour lui la prédication de la proximité du Royaume de Dieu comme nous allons le voir ci-dessous.

---

[920] Mc 11,27-33 : « … Par quelle autorité fais-tu cela ? Ou qui t'a donné cette autorité pour le faire ? Jésus leur répondit : 'je ne vous poserai qu'une question…. Le baptême de Jean venait-il du Ciel ou des hommes ? Répondez-moi'… Alors ils font à Jésus cette réponse : 'nous ne savons pas.' Et Jésus leur dit : 'Moi non plus je ne vous dis pas par quelle autorité je fais cela' ».

[921] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 56.

10.2. Jésus Christ et la proximité du Royaume de Dieu

La christologie narrative s'inscrit dans un mouvement dont le dénominateur commun se trouve dans le souci général de retourner à l'Écriture, remontant ainsi bien en amont des grandes définitions christologiques de l'Église ancienne. Ce qui nous est donné à voir dans l'Évangile, ce n'est essentiellement ni ce Dieu descendu du ciel de la christologie descendante ni cet homme devenu Fils de Dieu de la christologie ascendante, mais Jésus Christ, né d'une femme, ayant vécu comme tout le monde à l'exception du péché, ayant souffert la passion, est mort, ressuscité, monté aux cieux et dont le retour est annoncé. Ce Jésus-là, ceux qui l'ont vu vivre et faire des miracles, ceux qui l'ont entendu enseigner, ceux qui l'ont vu mourir et ont fait l'expérience de sa résurrection l'ont reconnu pleinement homme et pleinement Dieu.

Nous retournons au témoignage de l'Écriture dans le souci de vérifier la confession de foi christologique, Jésus est le Christ, dans l'histoire et le destin de Jésus. Les évangélistes mettent en avant un portrait théologique de Jésus dont le cœur est à situer non dans la distinction entre christologie d'en haut et christologie d'en bas, car l'homme Jésus de Nazareth est le même qui est Fils de Dieu. Ce dont il est question dans les évangiles, c'est, d'une part, Jésus prêchant la proximité du royaume de Dieu et, d'autre part, Jésus qui, après Pâques, est prêché comme Christ et Seigneur. Le retour à l'Écriture auquel ont appelé nos auteurs induit une attitude nouvelle à l'égard des définitions dogmatiques, celles-ci n'étant plus considérées comme des textes fondateurs, mais comme des textes régulateurs. En effet, les définitions dogmatiques ne peuvent pas se substituer à l'Écriture et prétendre dire qui est Jésus indépendamment d'elle. L'Écriture est le paradigme de la christologie et le fondement des définitions dogmatiques.

Le retour à l'Écriture permet de faire une christologie plus proche des sources et conforme au sens de l'histoire. Par le retour à l'Écriture, l'événement de Jésus est appréhendé « directement de l'intérieur de l'acte de foi qui en fait le récit, qui se constitue comme foi de l'Église en transmettant ce récit, et qui est partie intégrante et constitutive de l'historicité de cet événement, car Jésus ne serait pas entré dans l'histoire comme celui qui interpelle le destin de chaque homme sans le récit croyant qui raconte son événement sous l'horizon de la fin des temps »[922]. Le retour à l'Écriture aide à tenir ensemble le fait et le sens de manière crédible, et à montrer la cohérence entre les données de l'Écriture et les affirmations spéculatives de la

[922] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 257.

tradition chrétienne. Ce qui compte dans cette démarche, c'est de proclamer l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes à travers l'événement Jésus, son histoire et son destin.

Dans ce sens, l'élaboration de la christologie narrative repose sur la corrélation d'un double témoignage : celui du Jésus pré-pascal et celui de la résurrection, car il s'agit de parler de la personne du Christ, homme inscrit dans l'histoire de l'humanité et annoncé comme ressuscité, Christ et Seigneur. C'est en prenant en compte le lien nécessaire de l'un à l'autre qu'est construit l'arche d'une christologie qui va au-delà de l'alternative christologie d'en haut, christologie d'en bas. Ce qui compte, c'est de reconnaître que Jésus, le prédicateur de la proximité du royaume est non seulement ce fils du charpentier, mais aussi la deuxième personne de la Trinité.

L'important est d'œuvrer pour une christologie où le retour au témoignage de l'Écriture, fondement de toute théologie, favorise la dualité complémentaire de la christologie d'en bas et de la christologie d'en haut et où seul compte Jésus confessé comme Christ, Fils de Dieu et Seigneur. Tel n'a pas été toujours le cas chez Moingt où le retour à l'Écriture, tout en permettant l'exercice de vérification des définitions dogmatiques, a fait plus de place à la christologie d'en bas. Même Moltmann qui a invité à l'intégration des christologies anciennes d'en haut et d'en bas dans sa christologie n'a pas davantage insisté sur cette dimension de l'avant et l'après Pâques. Et pourtant c'est bien là que se trouve la clé la mieux appropriée pour répondre à la question de Jésus : « mais pour vous, qui suis-je ? »

10.2.1. Le règne de Dieu dans la prédication de Jésus

Nous affirmons qu'une lecture attentive des récits évangéliques donne accès à d'importants éléments pour la diction de l'identité de Jésus. L'Évangile que prêche Jésus est réaliste et non pas idéaliste, il s'agit du salut qui se fait jour. Tout l'Évangile qu'il annonçait, c'était la Bonne Nouvelle de la venue du Royaume de Dieu et l'invitation à se disposer comme il se doit à y entrer. La dimension essentielle de cet Évangile, c'est qu'il s'agit du « commencement, sous le mode de la parole, de l'épiphanie du Dieu qui vient. Lorsque le temps messianique et annoncé, il entre aussi déjà en vigueur. L'Évangile n'est donc pas la description utopique d'un avenir lointain, mais l'inauguration de cet avenir dans la parole qui promet et qui libère. De ce fait la parole qui promet et qui requiert a la puissance de Dieu qui vient et l'autorité de son avenir »[923].

[923] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 143 ; voir aussi J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 58.

Selon l'Évangile, non seulement le royaume de Dieu est proche, mais il est déjà présent comme royaume qui vient dans la libération de ceux qui sont entravés, dans la guérison des malades, etc. en attendant que soient effectives la victoire sur le pouvoir de la mort et l'expérience de la vie éternelle. Pour l'Évangile de Jésus, le royaume de Dieu est déjà présent dans les pauvres et les petits, en eux se décide le salut ou le malheur, la vie ou la perte éternelle des hommes (voir Mt 25,31-46). Les évangiles font une place importante à la prédication du Royaume, la prétention filiale de Jésus, son accueil des pécheurs, ses paraboles et ses miracles. Ils « présentent l'histoire de Jésus à la lumière de son envoi messianique, qui est inauguré par son baptême. Sa mission inclut sa prédication et son action, son action et sa passion, sa vie et sa mort. L'annonce du règne de Dieu qui est proche est une partie de sa mission vue dans son ensemble »[924]. Il ressort de là que c'est de manière indirecte que Jésus occupe une place centrale, mais que c'est l'approche du règne de Dieu qui est mis au centre.

Moingt a aussi vu cela : que Jésus soit mis au centre, il n'en est pas lui-même responsable. Les évangiles montrent comment Jésus « ne se met pas en avant, il ne parle que de Dieu, il ne s'interpose pas entre Dieu et les hommes, il n'a d'autre souci que de retourner ses auditeurs vers Dieu – c'est tout le sens de son appel à la 'conversion' »[925]. Dans cette christologie dite indirecte, la préoccupation de l'approche du règne de Dieu s'effectue par la médiation de signes et de paroles-paraboles. Il s'agit d'une passion dont Jésus ne se départira pas car elle constitue incontestablement l'axe fondamental de sa vie[926].

Si les évangiles mettent chacun en avant leur portrait théologique du Christ, tous concordent sur le cœur du message de Jésus et de son action[927]. Ils sont unanimes et mettent au centre l'annonce que le royaume de Dieu est proche (Mc 1,15 ; Mt 4,17 ; Mt 10,7 ; Lc 10,9.11). Que cette royauté divine devenue plus proche résume la prédication de Jésus, « nous n'avons pas là un thème du message de Jésus, un parmi d'autres, le plus neuf ou le plus accrocheur, mais le thème-source de sa parole et de ses gestes. Preuve en sont les paraboles : elles sont paraboles du Royaume. Preuve en sont les miracles : *si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, dit Jésus, alors la Royauté de Dieu vient de vous atteindre* (Lc 11,20). Preuve en sont l'interprétation que fait Jésus de la Loi et ses fréquentations, dont le non-conformisme, (…), est causé directement par le Royaume proche »[928].

---

[924] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 141-142.
[925] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 56.
[926] Les réflexions sur la christologie pré-pascale doivent beaucoup à José REDING, *Traversées. Recherches de sens et évangélisation dans une société morcelée*, Bruxelles, éd. Vie Ouvrière, 1992. Nous sommes, en plus, redevables dans ce développement de la synthèse christologique de Bernard Sesboüé intitulée *Les « trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)* qui traite du mouvement de recherche sur le Christ dans la seconde moitié du XX^{e} siècle.
[927] Voir J. MOLTMANN, *L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, p. 192.
[928] D. MARGUERAT, *L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, p. 21-22.

À la source de la parole et de l'action de Jésus on trouve une perception aiguë de la proximité du règne de Dieu. Il affirme qu'avec lui la Parole de Dieu prend corps, qu'elle se réalise concrètement. De fait, quand le Baptiste enverra des disciples lui demander : « es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? », Jésus lui dira : « les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Lc 7,22). Jésus est resté constant dans sa réponse, il le dira aussi aux juifs qui sont venus l'interroger (Jn 10, 24-26)[929].

Que signifie cette proximité du règne de Dieu si ce n'est « qu'il est devenu à ce point proche que déjà on peut voir les signes des temps messianiques… Il est devenu à ce point proche qu'on peut déjà prier Dieu en l'appelant 'Abba', Père bon. Il est devenu à ce point proche que l'interprétation messianique de la Torah par le Sermon sur la montagne devient nécessaire, et qu'il est possible de l'accomplir à la suite du Christ »[930]. Mais des promesses, il en est question dans les évangiles où non seulement la prédication de Jésus a des incidences sur le présent : « aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture » (Lc 4,21), mais concerne l'annonce de la proximité du Royaume, l'annonce de l'avenir de Dieu. À ce sujet, l'Évangile dit : « … le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle » (Mc 1,15). Nous constatons que l'eschatologie s'invite déjà dans la prédication de Jésus et est incontournable.

Cette venue du Royaume de Dieu consiste en l'avènement d'une nouvelle qualité de proximité des hommes entre eux, des hommes avec la nature et des hommes avec Dieu. Une telle proximité qui s'étend à la nature est assez présente dans la christologie de Moltmann. Il s'agit d'une double proximité que Jésus semble trouver avec intensité auprès de Dieu et des pauvres, des enfants, de ceux et celles que les scribes et les pharisiens nomment pécheurs. C'est donc en l'avènement d'une nouvelle qualité de proximité des hommes entre eux (Mt 7,12 ; 18,5 ; 10,40-42) et des hommes avec Dieu que consiste l'avènement du Royaume. Du témoignage des évangiles il apparaît que l'existence de Jésus fut totalement tournée vers les autres et vers Dieu de sorte qu'il s'est toujours compris en partant de ceux-ci[931]. Il était ouvert à tous et ne faisait de discrimination à l'égard de personne (Mc 2,15-17 ; Mt 5,43). Sa mort a

[929] Comme Jean-Baptiste, les juifs ont eux aussi demandé à Jésus : « les Juifs firent cercle autour de lui et lui dirent : 'Jusqu'à quand vas-tu nous faire languir ? Si tu es le Christ, dis-le nous clairement'. Jésus leur répondit : 'Je vous l'ai dit, mais vous ne croyez pas. Les œuvres que je fais au nom de mon Père me rendent témoignage ; mais vous ne croyez pas…' » (Jn 10,24-26).
[930] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 144.
[931] C'est bien cette problématique qu'Adolphe Gesché examine dans un article portant sur l'identité narrative de Jésus. Il affirme que l'identité de Jésus lui venait par les autres mais que lui-même n'avait qu'une formule pour se présenter à l'identification, c'est le « Me voici » qui est une sorte de silence « qui laisse aux autres, à qui il la confie, la parole qui identifie » ; A. GESCHÉ, *Pour une identité de Jésus*, dans *RTL*, 30 (2000), p. 337. Cette formule est fréquemment utilisée dans l'Ancien Testament comme identification devant Dieu (Ex 3,4.13 ; 4,1 ; 1 S 3,4-8 ; Is 6,8) ou comme une formule par laquelle Dieu lui-même se présente (Is 52,6 ; Is 58,9).

été conséquence de sa fidélité à la mission libératrice lui confiée par le Père et de sa fidélité aux hommes, qu'il a aimés jusqu'à la fin (Jn 13,17)[932]. Vide de lui-même, Jésus pouvait être rempli par les autres, il les recevait et les écoutait tels qu'ils se présentaient ; son existence a toujours été une existence-pour-les-autres.

En traversant les évangiles, nous remarquons que lorsque Jésus est mis au centre il se dérobe et tourne l'attention de ses auditeurs vers d'autres centres que lui-même à savoir les exclus et son Père. Le combat de Jésus, ce fut « l'instauration pour tous de cette nouvelle 'proximité'. Bonne nouvelle pour les pauvres et joie pour Dieu »[933]. Avant Pâques, Jésus a mis au centre le Royaume. Autrement dit, il a mis au centre des préoccupations l'approche de Dieu comme Père de tous les hommes et l'approche de l'autre homme comme frère. Tel est le double décentrement dont parlent les évangiles et qui fait l'essence du Royaume. Jésus pré-pascal oriente vers une qualité de proximité qui fait de l'autre un prochain et de Dieu un Père. C'est pour cette nouvelle proximité que Jésus s'est mobilisé et engagé jusqu'à la mort inventant des signes et paroles-paraboles de l'avènement du règne. Tout pour lui était subordonné à l'avènement de cette proximité, qu'il s'agisse de la loi ou des traditions.

Ce que disent les évangiles, c'est la narration de l'offre concrète, par Jésus, de cette double proximité. Nous remarquons qu'au cœur de sa vie publique, Jésus reste passionné par la mission à laquelle il s'était pour ainsi dire identifié, il vit un double décentrement radical comme le dit souvent José Reding. Le premier décentrement s'observe du côté de ses frères, il manifeste de l'indignation devant le sort réservé aux malades, aux pauvres, aux exclus, aux petits à tel point qu'il dira : « dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40). Le second décentrement est du côté de son Père à qui il réfère toute son action, toute sa mission[934]. En effet, Jésus se présente comme étant venu dans ce monde non pour lui-même, mais pour accomplir la volonté de celui qui l'a envoyé, à qui il est uni de façon particulière. À Gethsémani, même quand son âme est triste à en mourir, Jésus dira : « Abba (Père) ! Tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe ; cependant, pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! » (Mc 14,36). Tel est Jésus qui, à peine douze ans, rappelle à ses parents : « ne saviez-vous pas que je me dois aux affaires de mon Père ? » (Lc 2,49).

À l'égard de Dieu, Jésus a entretenu une relation de très grande intimité de telle sorte que le langage dans lequel il a nommé Dieu rappelle la confiance totale qu'il met en lui. Il a

[932] Voir P. SCHOONENBERG, *Il est le Dieu des hommes*, p. 87.
[933] J. REDING, *Traversées. Recherches de sens et évangélisation dans une société morcelée*, p. 83.
[934] Voir J. REDING, *Traversées. Recherches de sens et évangélisation dans une société morcelée*, p. 83-85.

lui-même le sentiment d'être le Fils de ce Dieu (Mt 11,27 ; Mc 12,6) à partir de qui il se comprend et à qui il est absolument ouvert. Moingt a raison de dire que Jésus « avait une façon singulière… de se situer lui-même face à Dieu, en se mettant à part des autres, et de les orienter vers Dieu sans leur donner pour repères les limites du religieux, les privilèges de l'alliance, les interdits du culte, le bien-connu des traditions, de telle sorte qu'ils se sentaient provoqués à prendre leurs repères par rapport à lui, à son enseignement et à ses exemples, à sa personne et à sa propre relation à Dieu »[935]. Jésus a fait de l'obéissance à la volonté de son Père un élément essentiel de sa mission. C'est dans ce sens que doivent être comprises des paroles comme celles-ci : « Je ne puis rien faire de moi-même… Ce n'est pas ma volonté que je cherche, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (Jn 5,30), ou ces autres qui marquent la profondeur de l'intimité entre les deux : « moi et le Père nous sommes un » (Jn 10,30).

Jésus était vide de lui-même et rempli de la réalité de Dieu le Père qu'il se réalisait en lui, non pas en étant rien, mais en étant tout pour Dieu et pour les autres. Jésus était en Dieu de telle manière qu'il s'est identifié avec lui, qu'il s'est senti, de fait, son Fils. Se rendre vide pour Jésus « signifie créer un espace intérieur pouvant être rempli par la réalité d'un autre… Aussi Jésus a-t-il été l'homme par excellence – ecce homo – car son humanité a été conquise… par le don de son moi aux autres et pour les autres, spécialement à Dieu ; et cela au point de s'identifier aux autres et à Dieu. De la manière d'être de Jésus, de son-être-pour-les-autres, nous apprenons quels sont l'être et l'existence véritable de l'homme »[936]. L'insistance sur le « pour nous » dans les christologies de Moingt et Moltmann est signe qu'ils ont bien perçu le message des récits évangéliques.

De la lecture des évangiles, il ressort que Jésus a été ouverture totale, un nœud de relation allant vers le monde, vers les autres et vers Dieu. Cette ouverture s'est révélée tant pendant le temps de son existence terrestre, où il est passé en faisant le bien (Ac 10,38), qu'à la résurrection où il a manifesté toute la profondeur de communion et d'ouverture. Ceci veut dire que si le Jésus pré-pascal était prisonnier des coordonnées de l'espace et du temps, des limites de son corps charnel, avec la résurrection est sorti « l'homme nouveau… pour lequel le corps n'est plus une limite, mais une présence cosmique totale et une communion avec la totalité du réel. Le Christ ressuscité remplit la réalité tout entière et réalise ainsi au suprême degré son être avec-les-autres et pour les autres »[937]. L'ouverture totale et universelle que

[935] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 56.
[936] L. BOFF, *Jésus-Christ libérateur*, p. 196.
[937] L. BOFF, *Jésus-Christ libérateur*, p. 198.

Jésus acquiert à la résurrection s'étend à toute la réalité cosmique, humaine et divine, c'est elle qui a permis à Paul de dire que Jésus ressuscité « est tout en tous » (Col 3,11).

Ce Jésus dont nous affirmons qu'il est total décentrement parle rarement de lui, mais de Dieu, de la proximité de son règne et des autres : les hommes. Jésus « inaugurait et manifestait en lui-même un nouveau lien réciproque entre Dieu et l'homme, une religion nouvelle, et c'est cela même qui amenait à s'interroger sur l'identité de sa relation à Dieu, identité constitutive de sa personnalité »[938]. Tout se passe comme si Jésus se recevait des autres hommes et de Dieu, comme s'il advenait à sa mission par la grâce des autres chargés de l'identifier : « pour vous qui suis-je ? », et de l'authentifier. Autrement dit, « c'est bien ainsi que l'identité de Jésus nous est présentée dans l'Évangile, où elle demeure comme suspendue à notre réponse à son 'Me voici', suspendue à notre narration »[939]. C'est aux autres et par eux que Jésus a laissé raconter son identité.

La vie de Jésus est un passage permanent aux autres et à Dieu : « avant la fête de la Pâque, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » (Jn 13,1). Dans les évangiles, nous lisons une certaine unité entre le double décentrement caractéristique de la mission de Jésus et le double commandement de l'amour. En effet, chaque fois que Jésus se dérobe en refusant de se mettre au centre, il y met ceux vers qui tout l'amour doit aller : Dieu et les autres. Donc, à cette double proximité correspond le double commandement d'amour : aimer Dieu de toute son âme et de toutes ses forces, aimer son prochain comme soi-même.

Si Jésus était passionné par l'approche du règne de Dieu, par la mise au centre de la venue du Royaume, sa prédication portait la trace d'une autorité sans pareille nullement comparable à celle des scribes et des pharisiens : « et l'on était frappé de son enseignement, car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme les scribes » (Mc 1,22-27 ; voir Mc 2,10 ; 3,15). Cette autorité était unique en son genre et a posé question : « par quelle autorité fais-tu cela ? Qui t'a donné autorité pour le faire ? » (Mc 11,28). Mais cette autorité de Jésus n'allait pas à l'encontre de la logique du double décentrement qui structure toute la christologie pré-pascale. La préoccupation de Jésus n'a pas consisté à démontrer son autorité ou celle de Dieu son Père, mais à mettre, avec autorité, la préoccupation de l'approche du règne de Dieu au centre de toutes les relations interpersonnelles et de la vie sociale de son temps. Jésus n'envisageait pas d'alternative pour l'avènement du Royaume, l'établissement d'une nouvelle relation de proximité entre Dieu et l'homme et des hommes entre eux, voilà

[938] J. MOINGT. *L'homme qui venait de Dieu*, p. 56.
[939] A. GESCHÉ, *Pour une identité de Jésus*, dans *RTL*, 30 (2000), p. 342.

pourquoi il devait s'effectuer avec force et autorité autour de la personne de Jésus et de son action.

Cette nouvelle proximité prenait pied dans l'histoire par la médiation de Jésus dont la vie est essentiel décentrement vers les autres, nouvelle proximité de justice pour tous à commencer par les exclus de la société, et vers Dieu, celui qu'il désigne par le nom d'Abba. Les synoptiques de même que Jean invitent à entrer dans cette perspective : « si je me rends témoignage, mon témoignage ne vaut pas. Un autre me rend témoignage et il vaut, je le sais, le témoignage qu'il me rend » (Jn 5, 31-32). Chaque fois qu'elle est évoquée, l'autorité de Jésus n'est pas liée à une puissance de maîtrise, mais à l'ouverture de nouveaux possibles. Tel est le cas de la rencontre avec l'aveugle de naissance autorisé à devenir sujet, à décliner son identité devant les pharisiens qui l'interrogent (Jn 9,9).

L'autorité sans pareille de Jésus se traduit concrètement dans un « avec toi » adressé à Dieu par Jésus et dans « un avec vous » adressé aux hommes. Jésus appelle les autres à articuler foi et engagement (Mt 25,31s. ; Jn 2,3-11). Voilà ce que la christologie pré-pascale dit du cœur de la prédication et de l'activité de Jésus. Le retour à l'Évangile, auquel invite la christologie narrative, nous met en présence d'un Jésus pré-pascal agissant et se dirigeant vers sa passion-résurrection. Ce Jésus, nous venons de le voir, vit totalement décentré préoccupé par l'annonce de la proximité du Royaume. Il invite les hommes à œuvrer pour l'avènement de ce Royaume. Autre attitude est celle du Jésus post-pascal dont nous allons parler dans la section suivante.

10.2.2. Jésus Christ comme objet de la prédication apostolique

Dans la christologie pré-pascale nous avons vu comment Jésus était passionné par l'approche du règne de Dieu, par la mise au centre de la venue du Royaume. Après Pâques le thème de la venue du Royaume s'estompe et disparaît rapidement. Avec la prédication apostolique, Jésus est en quelque sorte mis au centre dans les évangiles. Autrement dit, après Pâques, prenant le relais de Jésus les disciples vont faire de ce dernier le centre de la prédication chrétienne post-pascale. À partir de la résurrection, les récits évangéliques tournent le regard en direction de Jésus et de l'alliance singulière qui est sa relation personnelle à Dieu. La question essentielle de Dieu et de son royaume a été ramenée à la question de Jésus à qui sont attribués des titres de gloire qu'il n'acceptait que tacitement de son vivant : Fils de Dieu, Christ, etc. Après Pâques, le prédicateur est devenu le sujet de la prédication, c'est lui qui est annoncé.

Si les christologies pré-pascales dites indirectes sont caractérisées par la réticence, l'extrême réserve pour tous les titres, dans les christologies pascales, cette réserve semble avoir disparu. Mais même ici la prédication apostolique post-pascale « a dû, sans tarder, faire mémoire de l'œuvre de Jésus, se souvenir de sa préoccupation de n'être pas au centre. L'Évangile fait écho à cela par le thème du secret messianique notamment. Selon l'Évangile, il n'y a une légitimité à mettre Jésus au centre que si l'on se souvient en même temps de sa passion du Royaume qui est essentiel décentrement »[940]. En dépit de ce changement de centre, la prédication apostolique avec ses accents christocentriques a tenu à respecter le mouvement d'ensemble du Nouveau Testament. Voilà pourquoi celui que les disciples proclament Christ est bien Jésus, le Crucifié, l'homme dont ils avaient été les compagnons.

Comment interpréter ce déplacement de centre ? Comment comprendre que Jésus qui a prêché le Royaume soit prêché par l'Église comme Christ ? C'est l'Esprit, présidant à l'interprétation de foi, qui le mettra au centre par la médiation de la confession de foi des disciples après Pâques. Avant Pâques, poussé par l'Esprit Saint, Jésus « met au centre des préoccupations l'approche de Dieu comme Père pour tous les hommes et l'approche de l'autre homme comme frère. Double décentrement qui fait l'essentiel du Royaume. Après Pâques, poussé par l'Esprit, ce sont les disciples et le Père qui mettront Jésus au centre. Ce faisant, ils sont mis, à leur tour, dans le décentrement radical »[941].

C'est de cette façon que Jésus, jusque-là essentiel décentrement, a été mis au centre de la prédication des disciples qui reconnaissent en lui le vrai Dieu et l'homme véritable. Il y a en lui une unité entre la divinité et l'humanité qui n'est pas à penser, comme le dit déjà le concile de Chalcédoine, ni sur le mode de la fusion ni sur le mode de la séparation. De ce Jésus post-pascal, les disciples affirment qu'il s'est montré sans qu'il ne soit plus soumis aux lois communes de la condition humaine. Nous sommes ainsi poussés à nous poser la question sur l'effectivité de ces manifestations ?

10.3. Des manifestations du Ressuscité chez Moingt et Moltmann

Les évangiles affirment que Jésus s'est montré aux siens après l'événement de la résurrection. Moingt et Moltmann insistent sur la dimension d'annonce qui caractérise la résurrection de Jésus : annonce faite au pluriel et orientée eschatologiquement, sur le langage symbolique que représentent les récits des apparitions et du tombeau vide pour signifier la

[940] J. REDING, *Traversées. Recherches de sens et évangélisation dans une société morcelée*, p. 84.
[941] J. REDING, *Traversées. Recherches de sens et évangélisation dans une société morcelée*, p. 65.

résurrection du Christ et sur le rapport étroit qui lie la résurrection et la Pentecôte. Si tout cela peut aider à comprendre la résurrection de Jésus, toutefois, un malentendu, en rapport avec la matérialité de la résurrection, persiste car elle ne peut faire l'objet d'un récit formel. En plus, rien ne garantit que la découverte du tombeau vide suffise, comme l'a prétendu Moingt, sans en référer aux apparitions, pour donner foi à la résurrection de Jésus. Ce sont ces points que nous allons tenter d'appréhender dans cette section.

Il est vrai que la foi ne cherche pas à s'encombrer de preuves historiques, il est aussi vrai que la résurrection de Jésus n'a pas consisté dans la réanimation de son cadavre, mais cela ne légitime pas pour autant, estimons-nous, que soit gommée toute matérialité des manifestations corporelles dont parle le Nouveau Testament. En serait-il autrement pour nos auteurs qui ont tous cherché à faire des christologies de l'histoire fondées sur l'Écriture ? Moingt et Moltmann ont-ils voulu lire les récits tels qu'ils se présentent afin de livrer leur sens avant de penser à les interpréter théologiquement ?

Le Nouveau Testament dit du Christ ressuscité qu'« il s'est montré, il a fait route avec, il a mangé, il a pris parole… ». Nous considérons que la corporéité du Ressuscité, comme une donnée essentielle des récits néotestamentaires, ne met pas seulement en lumière l'importance de la parole et de la communication, de « l'être avec » et en relation avec les autres, mais peut signifier plus. Car étant donné la nouvelle condition de glorifié dans laquelle se trouve Jésus ressuscité, celle-ci n'interdit pas qu'il se soit corporellement montré à ses disciples. Nous pensons qu'il n'y a pas de contradiction si l'on vient à affirmer, d'une part, que Jésus s'est montré et que, d'autre part, cette manifestation a une signification hautement symbolique dans le sens de ce que disent nos auteurs.

Que les récits des apparitions privilégient le dire et le croire bien plus que le voir, c'est-à-dire que ces récits mettent en lumière l'importance de la parole et de la communication de l'être-avec et en relation à d'autres, ne devrait pas détourner notre attention sur la matérialité de ces apparitions. Avant de chercher à déterminer le sens de ces apparitions, le Nouveau Testament affirme clairement que Jésus ressuscité s'est montré à quelques témoins privilégiés. Pourquoi Jésus ne se ferait-il pas reconnaître en se plaçant sous les yeux des disciples et pourquoi vouloir limiter sa liberté de manifestation ? Nous lisons dans le Nouveau Testament que les apparitions de Jésus ressuscité étaient des apparitions corporelles, autrement personne n'aurait pu l'identifier par la trace des clous et Jésus n'aurait pu rompre le pain devant ses disciples s'il n'avait été doté des capacités physiques pour le faire. Ne pas reconnaître la réalité des apparitions, risque de faire croire que Jésus n'aurait apparu aux disciples et aux femmes que comme un « fantôme », or cela n'a pas été le cas.

C'est par les expériences visuelles, auditives, tactiles même, que les différentes rencontres ont conduit les disciples « à reconnaître que, contre toute attente de leur part, Jésus revenait vers eux d'au-delà de sa mort – bref : qu'il avait été ressuscité, qu'il avait re-surgi d'entre les morts. Les Apôtres précisent cependant que ces rencontres avaient des caractères tout à fait inédits par rapport à celles d'avant le Golgotha : dès qu'ils veulent toucher Jésus pour le saisir, aussitôt même qu'ils le reconnaissent, il se dérobe, il 'disparaît à leurs yeux' »[942]. Grâce à ces expériences vécues d'apparition, les disciples en sont venus à croire et à annoncer la résurrection de Jésus, le confessant comme Fils de Dieu et Dieu. Le destin de cet homme ne pouvant être clos avec sa mort, Dieu le ressuscite et lui donne son Esprit. Il est le même qui se fait reconnaître par les siens comme Jésus de Nazareth le Crucifié, mais il est aussi autre, il apparaît revêtu de la gloire de Dieu. Cet homme qui a franchi la mort se trouve libéré de toute limite, son corps ressuscité n'est plus soumis aux lois communes de la condition humaine.

Si Jésus ressuscité peut parler à ses disciples, leur rappeler ses anciennes paroles, et aussi celles qui avaient été dites à son sujet dans le passé, celles notamment qui préfiguraient sa passion, et qui lui constituaient par avance un personnage historique, un corps, nous pensons qu'il était aussi capable de se montrer à eux. Que Jésus se fasse identifier par ses disciples comme le Crucifié ressuscité sous un corps de paroles, qu'il leur fasse sentir sa présence en leur confiant sa parole, cela ne rend pas obsolète le fait qu'il se soit montré, car même le Jésus prépascal a dû aussi se faire identifier par un corps de paroles. L'épisode de la marche de Jésus sur les eaux en est un signe : « ceux-ci, le voyant marcher sur la mer, crurent que c'était un fantôme et poussèrent des cris, car tous l'avaient vu et avaient été troublés. Mais lui aussitôt leur parla et leur dit : 'rassurez-vous, c'est moi, n'ayez pas peur.' Puis il monta auprès d'eux dans la barque et le vent tomba » (Mc 6,49-51).

La découverte de ce qu'était Jésus, par ses disciples, ne s'est faite que progressivement, Moingt et Moltmann l'ont d'ailleurs reconnu, et c'est dans ce sens qu'à plusieurs reprises, dans les Évangiles, Jésus leur a reproché leur incrédulité. Nos auteurs ont bien fait de focaliser l'attention du lecteur sur l'essentiel, à savoir le sens théologique, la signification de la résurrection de Jésus, mais cela n'interdit pas de réfléchir sur la matérialité des apparitions avant que son ascension ne vienne mettre un point final à ces manifestations.

Ceci étant dit, nous considérons que Moingt et Moltmann ont eu des raisons d'insister sur le fait que Jésus ressuscite dans la communauté que sa parole rassemble, reforme et

[942] J. DORÉ, *Jésus-Christ*, p. 46-47.

ramène à la vie[943]. Moingt, en particulier, considère que Jésus ressuscite corporellement dans la communauté par l'acte même de donner à ce corps d'exister comme corps et d'être à lui et pour lui, jusqu'à s'identifier à lui dans la totalité de son existence, passée, présente et à venir. Il s'appuie pour le dire sur l'expérience de Saul à qui, sur la route de Damas, le Ressuscité avait dit : « Je suis Jésus que tu persécutes » (Ac 9,5). La résurrection de Jésus devient un processus historique qui s'achève dans son corps total, l'Église. Il dit « que le Christ ressuscite 'corporellement' en ce sens qu'il *exprime*, tout au long de sa vie, son existence historique, corporelle et sociale dans sa parole et qu'il *exprime* cette parole, au moment de mourir, à la fois en Dieu, qui lui redonne vie, et dans l'Église, à qui elle donne vie et en qui elle reprend corps du fait d'être articulée réellement au corps social de l'Église, comme la tête l'est au corps organique selon la métaphore de Paul : 'Il [Dieu] l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église' (Ép 1,22 ; Col 1,18) »[944].

Un lien est mis entre la parole et le corps du Christ ressuscité à travers lequel Jésus existe en lui donnant corps et vie par sa parole. Affirmer cela ne contredit pas le fait que Jésus soit ressuscité avec son corps et nous ne pensons pas que c'est seulement par l'acte même de donner à ce corps d'exister comme corps que le Christ ressuscite corporellement. Les disciples ont été confrontés à la corporéité du Ressuscité, ils affirment avoir vu celui qui était vraiment sorti vivant, avec son corps, du tombeau. A-t-on jamais trouvé dissimulé quelque part le corps sans vie de Jésus depuis que sa résurrection a été annoncée malgré la supercherie des chefs juifs (Mt 28,11-15) ?

La position de Moltmann n'est pas très différente de celle que défend Moingt, car lui aussi considère les apparitions du Christ comme des visions d'une lumière surnaturelle. Mais s'il n'y avait pas eu, dans l'histoire des disciples, l'expérience d'une irruption ou manifestation du Christ ressuscité, leur foi n'aurait-elle pas définitivement pris fin à la suite de la croix et de l'ensevelissement de Jésus ? Les évangiles montrent qu'après l'échec de la mission de Jésus auprès de ses compatriotes, son procès officiel, sa mise à mort, leur espérance ruinée, l'incrédulité a gagné l'esprit de ses disciples dont Thomas est l'exemple type (Mt 28,17), mais que celle-ci n'était que de courte durée, car les disciples sont vite devenus des témoins de Jésus ressuscité après qu'ils aient affirmé l'avoir rencontré vivant. Quelle que soit la manière dont Jésus s'est manifestée, nous affirmons que c'est parce qu'il

[943] Moingt emprunte l'idée du corps du Christ à saint Paul et partage cette façon de voir avec d'autres théologiens comme X. Léon-Dufour pour qui « le corps de Jésus-Christ est l'univers assumé et transfiguré en lui. Selon le mot de saint Paul, le Christ s'exprime désormais par son corps 'ecclésial' » ; X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, p. 305.
[944] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 388.

« retrouve ses traits coutumiers pour qu'on le reconnaisse dans son identité, fût-ce par le geste de la 'fraction du pain' (Lc 24,31.35), par l'appel personnel adressé à Marie de Magdala (Jn 20,16) ou par l'ostension des cicatrices de la Passion (Jn 20,20.27) »[945] que les disciples ont eu foi en la résurrection de Jésus.

Le deuxième point sur lequel nous voudrions apporter quelques éclaircissements concerne le rapport qui existe entre le tombeau vide et les apparitions, c'est à Moingt que nous nous adressons, car il n'accorde pas une importance particulière aux récits d'apparitions. Lorsque nous parlions de l'épisode du tombeau vide nous avions montré combien, pour Moingt, cet épisode suffisait, avec ses renvois à l'Évangile, pour déboucher sur la foi en la résurrection, même sans les récits des apparitions. Mais comme il n'y avait pas de témoins au moment de la sortie du Christ du tombeau, le fait que Jésus le Crucifié se montre vivant à ses disciples, milite, nous semble-t-il, en faveur de cette résurrection et dit pourquoi le tombeau a été trouvé ouvert et vide. Ainsi, pour notre part, nous estimons que le tombeau vide, considéré en tant que tel, n'atteste que de façon ambigüe ce qui est arrivé à Jésus bien que ce fait soit constaté par les juifs et par les chrétiens. Prise aussi indépendamment du tombeau vide, l'apparition de Jésus aux disciples risque de ne pas déployer tout son sens. Jésus a été reconnu par les siens, dit le Nouveau Testament, à la marque des clous et à la fraction du pain. Si, d'une part, le tombeau est trouvé vide et si, d'autre part, Jésus s'est montré vivant aux siens, avec son corps, c'est qu'il est vraiment ressuscité.

L'histoire de Jésus étant une, il n'y a pas d'intérêt à séparer la compréhension des deux récits, celui du tombeau vide et celui des apparitions de Jésus tant que ceux qui rapportent ces faits ne visent rien d'autre que de provoquer une adhésion de foi en la résurrection chez ceux qui les lisent. Il nous semble judicieux de dire que le tombeau vide renvoie aux apparitions, et ces dernières expliquent le tombeau vide. Ce n'est donc pas pour rien que la foi chrétienne primitive en la résurrection était, d'une part, fondée sur les apparitions du Christ et, d'autre part, animée par l'expérience de l'Esprit de Dieu. Qu'il y ait eu une apparition ou plus d'une, cela ne change rien à la valeur des apparitions ni au fait que Jésus se soit réellement montré.

Moltmann, quant à lui, est intéressé par la nouveauté qu'apporte l'annonce de la résurrection de Jésus et non la découverte du tombeau vide. Il croit aussi que l'annonce de la résurrection du Christ est vécue dans l'expérience de l'Esprit qui donne vie. La résurrection est annoncée comme événement qui ouvre à l'avenir en instaurant une histoire, elle est le

[945] P. GRELOT, *Dieu, le Père de Jésus Christ*, (coll. Jésus et Jésus-Christ, 60), Tournai/Paris, éd. Desclée/Groupe Mame, 1994, p. 26.

fondement et la promesse de la vie au milieu de l'histoire de la mort. C'est, pense-t-il, cette corrélation que veut exprimer Paul lorsqu'il dit : « si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8,11). La résurrection du Christ, comprise comme ouvrant l'histoire dans l'Esprit et dans l'espérance de la résurrection des morts, est un processus qui « a son fondement dans le Christ, sa dynamique est celle de l'Esprit, et son avenir est celui de la création corporelle nouvelle de toutes choses. Par 'résurrection' on n'entend pas un *factum*, mais un *fieri* : le passage de la mort à la vie »[946].

Mais si la résurrection de Jésus conduira, à terme, à la création corporelle nouvelle de toutes choses, il nous revient dès maintenant d'accorder totale confiance aux récits évangéliques, ils disent que Jésus ressuscité s'est montré avec son corps. Nous ne pouvons donc pas affirmer que c'est seulement dans l'Esprit qu'était faite l'expérience de la présence du Christ vivant. Même si croire en la résurrection du Christ ne signifie pas affirmer un fait, mais être saisi par l'Esprit qui donne la vie, il n'y a aucune raison de se comporter comme si ce fait n'avait jamais existé. Soucieux des conséquences de la résurrection du Christ dans l'aujourd'hui de la vie, Moltmann emploie la formule : « vie donnée aux corps mortels » pour indiquer que la résurrection est la puissance qui fait renaître cette vie, qui la fait devenir autre. Comprise comme étant un processus, dans l'Esprit, la résurrection n'est pas qu'attendue, elle est aussi déjà expérimentée, elle ne porte pas sur un autre monde, mais sur la rédemption de ce monde. Elle n'est pas à voir seulement comme une qualification rétrospective de la mort du Christ qui fait d'elle un événement de salut, mais elle est, bien plus encore : l'anticipation de la vie éternelle pour ceux qui meurent.

Tout en admettant que le Christ ressuscite comme prémices de ceux qui sont morts, par contre, nous ne voyons pas en quoi la résurrection de Jésus reste tributaire de la résurrection universelle des morts, c'est-à-dire attend d'être confirmée par celle de tous les morts comme le dit Moltmann. La résurrection de Jésus est un événement qui a déjà eu lieu et qui est attesté par des témoins, elle n'est pas soumise à la résurrection de tous les morts. C'est la situation inverse qui serait envisageable, car Jésus est ressuscité comme prémices, le premier-né d'entre les morts et comme dit Paul, « si le Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vide, vide aussi votre foi » (1Co 15,14) ou encore « Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8,11). La résurrection de Jésus est représentative de celle finale de tous

[946] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 334.

les morts. L'événement, l'Esprit et l'avenir de la résurrection sont tous les trois liés dans la compréhension de la résurrection comme processus ; ils rappellent les trois questions de Kant, à savoir : que puis-je savoir ? (question théorique), que dois-je faire ? (question pratique) et que suis-je en droit d'espérer ? (question eschatologique).

Moltmann voit dans ce symbole eschatologique de la résurrection des morts une catégorie d'interprétation à même de rendre compte des expériences contradictoires que les disciples ont eues de Jésus : sa mort et sa résurrection. Quant à la manière dont cette résurrection se vérifie en Jésus, rien ne peut en être dit, car le fait brut de la résurrection n'a pas eu de témoins. En plus, bien que le tombeau trouvé ouvert et vide soit attesté par tous, cet épisode ne lève pas l'ambiguïté sur ce qui est arrivé à Jésus, car il ne dit rien sur celui qui a vidé ce tombeau ni comment cela s'est-il passé. Si pour Moingt le récit du tombeau vide pouvait suffire à fonder la foi en la résurrection de Jésus, Moltmann affirme, par contre que « l'annonce de la résurrection de Jésus d'entre les morts n'est pas une interprétation du tombeau vide. Le fait du tombeau vide n'a été transmis que comme un signe extérieur de la 'résurrection de Jésus'. C'est elle qui doit interpréter les expériences de la manifestation de Jésus dont il a été question »[947].

Nous trouvons plus défendable le point de vue de Moltmann, car la découverte du tombeau vide considérée indépendamment des apparitions n'explique pas la résurrection. Néanmoins, chez Moltmann tout comme chez Moingt, la résurrection n'est pas à comprendre comme un phénomène relevant de la physiologie des cellules. Ce qui est vrai car le nouveau corps de Jésus est un corps glorifié. Ne pouvant être considérée comme un retour à la vie mortelle par une réanimation naturelle, la résurrection n'est pas une donnée naturelle que la science historique pourrait reconstruire à l'aide de preuves objectives. Sa place n'est pas dans la série des données naturelles de la vie, à laquelle appartiennent son enseignement, ses miracles, sa passion et sa mort. La résurrection de Jésus, telle que présentée dans les récits évangéliques, est à lire plus au plan de la foi plutôt qu'à celui des argumentations historiques.

Prise en lien de continuité avec sa passion et sa mort, la résurrection du Christ est un événement de l'histoire de Jésus repérable par le tombeau laissé vide et par les apparitions du ressuscité. Sa caractéristique principale, c'est qu'il s'agit d'un événement dont la détermination est eschatologique, c'est-à-dire que Jésus ressuscite « dans la vie éternelle de la création nouvelle et de la transformation de son corps naturel, mortel, en un corps pénétré par l'Esprit de la gloire de Dieu »[948]. La capacité d'analogie qui apparaît dans les métaphores

[947] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 308-309.
[948] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 345.

utilisées, comme ‘se réveiller, se lever, renaître, transformation’ pour parler de la résurrection de Jésus, vise une modification qualitative de la vie mortelle elle-même.

C’est vrai, comme le pense Moltmann, et Moingt l’a dit aussi, quand Jésus s’est montré vivant après sa mort, ce n’était pas de la même manière que durant son ministère avant Pâques. Ressuscité, il a revêtu un corps glorieux, peut se montrer sans que personne ne l’attende ni ne le demande et il peut se dérober en disparaissant aux yeux des disciples. À ceux-ci il est demandé, non pas de voir, mais de comprendre que Jésus ressuscité était de nouveau avec eux, serait toujours avec eux, mais d’une façon nouvelle. Car si les apparitions du Christ rappelaient le type de rencontres que les disciples avaient eues avec Jésus au temps de sa vie terrestre, désormais ils se contenteront de croire sans avoir vu. C’est bien de cela qu’ils ont témoigné obéissant à l’envoi par Jésus : « allez donc, de toutes les nations faites des disciples… Et moi je suis avec vous pour toujours, jusqu’à la fin du monde » (Mt 28,20).

Mais même sans être un fait brut constatable par la science empirique, la résurrection de Jésus n’est-elle pas un événement survenu dans l’expérience historique de ses disciples ? C’est bien dans ce sens-là, osons-nous croire, qu’il faut comprendre le Nouveau Testament lorsqu’il dit que Jésus s’est montré, s’est manifesté après sa résurrection. Notons qu’une étonnante dialectique se lit dans ce qui survient entre reconnaissance et non reconnaissance, entre « identité et altérité, entre corporéité réelle et liberté vis-à-vis des liens du corps… Les deux choses sont vraies : il [Jésus] est le même - un homme en chair et en os – et il est aussi le Nouveau, celui qui est entré dans un type d’existence différent »[949]. Bien sûr que Jésus ressuscite avec son corps, mais il s’agit d’un corps glorifié.

Ce qui compte, c’est que ceux qui l’ont rencontré le reconnaissent comme Christ. La résurrection de Jésus est révélatrice de quelque chose qui concerne la Trinité divine, l’intervention de Dieu dans notre histoire. Cet homme crucifié et ressuscité mérite d’être confessé comme Fils de Dieu et Dieu. La résurrection est un acte qui accomplit Jésus comme Fils de Dieu en tant qu’homme. Jésus glorifié est confessé vrai Dieu et vrai homme unissant en lui les caractéristiques de Dieu et les qualités de l’homme. L’identité de Jésus est un peu plus dévoilée et accomplie avec la résurrection, elle se dit à travers le rapport concret entre l’être-homme et l’être-Dieu en lui comme nous le verrons ci-dessous. Le ressuscité en qui les témoins ont reconnu les qualités du vrai Dieu est bien l’homme qui a été leur compagnon sur la route conduisant à Jérusalem.

[949] J. RATZINGER/BENOIT XVI, *Jésus de Nazareth. II. De l’entrée à Jérusalem à la Résurrection*, p. 301.

10.4. Du divin et de l'humain en Jésus

Comment parler de l'unité de Dieu et de l'homme en Jésus ? Quelles images de Jésus nous renvoient les récits ? Pour parler de Jésus Christ de façon pertinente, nos deux théologiens Moingt et Moltmann demandaient de retourner aux récits évangéliques. Ceux-ci disent, nous l'avons déjà montré, qu'avant Pâques, l'image de Jésus est celle d'un être totalement décentré. En effet, poussé par l'Esprit de Dieu, Jésus met au centre de son enseignement les préoccupations de l'approche de Dieu faisant de celui-ci le Père de tous les hommes et l'approche de l'autre homme comme frère. En cette période, chaque fois que Jésus est mis au centre, il esquive en renvoyant à d'autres centres particulièrement à l'approche du Royaume de Dieu. Ce Royaume est une certaine qualité de proximité des hommes entre eux et des hommes avec Dieu. Le sens du combat qu'a mené Jésus réside dans l'instauration pour tous de cette nouvelle proximité. L'identification de Jésus est à comprendre à partir de ce décentrement (Mt 25,35-40). Il ne s'agit pas d'entrevoir les rapports des hommes entre eux et avec Dieu d'une manière souvent plus sacrale et hiérarchisée, mais de renvoyer vers ces deux autres centres que lui-même à savoir le prochain, les exclus et Dieu.

Après Pâques, prenant le relais de Jésus, les disciples mettent Jésus au centre en le prêchant comme Christ. Mais même ici, comme nous l'avons déjà indiqué par ailleurs, cette prédication a vite fait mémoire de l'œuvre de Jésus en se souvenant de sa préoccupation de n'être pas au centre. Le mouvement d'ensemble de l'Évangile montre qu'il n'y a de légitimité à mettre Jésus au centre que si l'on se souvient en même temps de sa passion pour l'instauration du Royaume de Dieu, signe de cet essentiel décentrement. N'est-ce pas là une voie que trace l'Évangile, pour l'élaboration d'un discours crédible sur Jésus et son Père, dans un monde sécularisé et une culture où l'évidence de Dieu n'est plus largement partagée ? En suivant ce chemin, la christologie ne sera pas qu'un discours plus réflexif qui est comme la reprise interprétative de l'expérience croyante dans un langage spéculatif, mais avant tout un discours de confession de foi qui se fait langage de narration en vue de communiquer une expérience de foi enracinée dans et débouchant sur une action de grâce[950].

Vide de lui-même, mais rempli de la réalité de l'autre, oserions-nous dire, Jésus s'est compris en partant des autres à qui il est absolument ouvert, c'est pourquoi nous disons que

[950] Moltmann est conscient de cette proximité, il dit que « la christologie doxologique et cette christologie eschatologique se complètent l'une l'autre et se renforcent mutuellement. Mais toute action de grâce présuppose une expérience positive, et toute louange se fonde sur une expérience vécue. C'est pourquoi la christologie doxologique serait suspendue en l'air, si elle ne s'enracinait pas dans les expériences d'hommes qui vont sur le chemin de Jésus-Christ » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 8.

son existence a toujours été une existence-pour-les-autres. À cause de cela, pour comprendre et éclairer le mystère de Jésus de Nazareth qui a fasciné ses disciples au point qu'ils l'ont appelé Fils de Dieu et Christ, nous ne partirons donc pas de l'analyse abstraite de son humanité ou de sa divinité bien qu'il soit vrai d'affirmer avec Chalcédoine qu'il y a en Jésus-Christ, Fils de Dieu, une unité entre la divinité et l'humanité qui n'est à penser ni sur le mode de la fusion ni sur le mode de la séparation. Du témoignage des évangiles il ressort que toute l'existence de Jésus a été totalement tournée vers les autres : les hommes et Dieu. C'est à eux qu'il appartiendrait de donner à Jésus sa véritable identité.

Dieu trouve en Jésus sa vraie manifestation[951]. Jésus a cultivé une relation de très grande intimité avec Dieu qu'il s'est dit son Fils. Une grande proximité existe entre eux de telle sorte que Jésus appelle ce Dieu Abba, Père. Si tel est Jésus pour Dieu, les hommes ne lui donneraient sa véritable identité qu'en la reproduisant en eux, en édifiant leur rapport à Dieu sur le modèle du sien. Il faut pour cela que les hommes acceptent de donner à Jésus une « place dans leur existence jusqu'à ce qu'il revienne dans la gloire de Dieu »[952]. Les disciples firent cela en donnant à Jésus le nom de Fils de Dieu que le dogme chrétien avait entendu en un sens métaphysique de Fils de Dieu par nature et par génération éternelle. Dire de Jésus qu'il est vraiment homme et vraiment Dieu, cela rappelle essentiellement qu'en lui Dieu et l'homme constituent une unité. Face à Jésus, nous devrions nous trouver devant Dieu et devant l'homme d'une manière immédiate. Inutile donc de se focaliser sur ce qui, en lui, a précédé entre l'humain et le divin, cela peut conduire à radicaliser soit la christologie d'en haut soit la christologie d'en bas.

À la résurrection, c'est toute la profondeur de communion et d'ouverture de Jésus qui a été manifestée. Si Jésus terrestre a été prisonnier des conditions du temps et de l'espace, par la résurrection a émergé l'homme nouveau uni à la totalité du réel. Le Ressuscité remplit la réalité tout entière et réalise au plus haut degré son être avec les autres et pour les autres. De la sorte, l'incarnation de Jésus est à comprendre non seulement comme un acte ponctuel, limité à sa conception dans le sein de Marie, mais de manière dynamique comme un processus (Lc 2,52). Elle commence avec Jésus de Nazareth, participant de nos limites et de nos fragilités, et se poursuit dans la résurrection où s'est manifestée dans toute sa clarté et transparence, ce qui était jusque-là voilé et caché en Jésus de Nazareth.

---

[951] Dieu et Jésus se constituent mutuellement, Jésus est la révélation de Dieu (Jn 14,9) et les deux se désignent par le même nom : « je Suis » voir Ex 3,14 et Jn 8,58).

[952] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 57.

La résurrection a inauguré l'ouverture totale et universelle de Jésus à toute la réalité cosmique, humaine et divine, le Christ qui est tout et en tout (Col 3,13). Venant ainsi puiser à la source évangélique, revalorisant l'histoire racontée de Jésus comme lieu théologique, une véritable christologie narrative peut légitimement conduire à dire qui est Jésus Christ. Il ne s'agira pas de le penser nécessairement dans le cadre d'une christologie d'en bas et d'une christologie d'en haut, mais de le concevoir en deux temps : à partir de l'avant et de l'après Pâques.

Dans un premier temps Jésus est apparu à ses contemporains comme un homme soumis aux lois communes de la condition humaine ; sa vie prenait sens dans un projet qui l'animait vis-à-vis de Dieu et des hommes ; il a affronté son destin, a connu la contradiction, a souffert et est mort comme tout homme. Au sein de cette condition commune, Jésus est apparu singulier dans sa manière de vivre et de mourir. Il a donné le témoignage d'une désappropriation absolue de lui-même, au point de faire l'objet d'une mort injuste afin de demeurer fidèle à ce qu'il considérait comme sa mission (Jn 6,38). Mais cette singularité couvrait un secret qui allait se dévoiler progressivement, celui du mystère concernant la relation propre de cet homme à Dieu. Ici se posait la question plus profonde sur son identité car si d'un côté il portait le poids commun de l'existence humaine, de l'autre côté, en tous ses actes, il était conduit par l'Esprit de Dieu, sa parole et son action engageaient une prétention unique d'autorité et il posait des signes messianiques. Par son inhabitation, l'Esprit s'est lié au destin de Jésus. À la différence des prophètes, Jésus s'est donné comme la voix de Dieu dont la cohérence tenait dans l'unité entre ce qu'il disait et ce qu'il faisait. Ses paroles et ses actes sont ceux de Dieu lui-même

Tout ce que Jésus a fait et dit était porté par cette relation qui l'unissait à Dieu dont il se disait le Fils. Autrement dit, Jésus, au regard de Dieu, prétendait être le Fils en un sens absolument original. C'est dans la prière et une obéissance de tous les instants, constitutives de son existence, que s'est exprimée cette relation filiale. Nous avons appris que le caractère absolu de cette obéissance s'est révélé dans la mort de Jésus sur la croix où il est non seulement rejeté des hommes, mais abandonné par Dieu. Nous croyons que « cette manière de mourir, en un don d'amour qui va 'jusqu'au bout' et dans un retour de toute son existence à Dieu, est une manière de dire son identité vis-à-vis du Père, il est *le fils* »[953]. Partenaire humain de Dieu, Jésus est son fils ; toute son existence d'homme est le voile qui révèle, elle est portée par cette profondeur unique qui appartient à son identité liant le divin à l'humain.

[953] B. SESBOÜÉ, *Les « trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)* (Donner raison, 34), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 46-47.

Physiquement, rien ne distingue Jésus de tous les humains, en plus tout en se présentant comme le chemin qui conduit vers le Père, il affirme paradoxalement qu'il est dans le Père et le Père est en lui (voir Jn 14,5-11)[954]. Le corps de Jésus a constitué pour beaucoup un obstacle pour qu'ils puissent voir Dieu en lui.

Dans un second temps nous avons découvert que le destin de cet homme n'est pas clos avec sa mort : Dieu a ressuscité Jésus et lui a donné l'Esprit-Saint promis (Ac 2,32-33). Ressuscité, il peut être dit à la fois le même et autre. Il est le même dont l'Écriture dit qu'il s'est fait reconnaître par les siens à qui il a donné toutes les preuves de son identité, celle de Jésus de Nazareth. C'est en un double sens que doit s'entendre cette preuve de l'identité : Jésus ressuscité est la même personne et est aussi celui qu'il prétendait être. Non seulement la résurrection confirme, mais révèle à la fois, de manière définitive, ce qui était en jeu dans les jours de sa chair. Son existence était portée par la profondeur même de Dieu à qui il était uni comme fils. La résurrection a une valeur rétroactive, elle permet de relire l'histoire et le destin de Jésus, en dit le sens, en donne la signature divine et en constitue la consécration.

Jésus est aussi autre : levant largement le voile, la résurrection le fait apparaître revêtu de la gloire même de Dieu. Les disciples font de lui une expérience nouvelle qui donne lieu à un langage exprimant en clair cette identité pleinement manifestée. En ressuscitant, Jésus « rejoint Dieu en avant et pour toujours du côté de la fin de notre histoire qu'il anticipe et accomplit en sa propre humanité. Il siège à la droite, c'est-à-dire qu'il est reconnu par Dieu comme son égal et 'établi selon l'Esprit-Saint, Fils de Dieu avec puissance' (Rm 1,4). C'est lui qui répand l'Esprit de la fin des temps comme son bien propre »[955]. Jésus est confessé comme un sujet proprement divin. En lui Dieu a montré et donné son Fils. Ce qui s'est révélé en langage d'homme dans la transparence d'une existence humaine est désormais dévoilé dans le langage de Dieu, par les signes de la transcendance eschatologique[956].

Il convient toutefois de noter que ce Fils de Dieu demeure à travers le changement un homme qui a franchi la mort et se trouve libéré de toute limite ; son corps ressuscité a gardé définitivement en vie tout ce qui avait fait le poids de son existence charnelle. Les rencontres du ressuscité avec ses disciples rappelaient, à ceux-ci, le type de rencontres qu'ils avaient déjà eues avec Jésus au temps de sa vie terrestre parmi eux. Jésus revenait vers eux d'au-delà de sa

[954] Dans ce passage de l'Écriture Philippe a aussi demandé à Jésus de leur montrer le Père.
[955] B. SESBOÜÉ, *Les « trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)*, p. 47. Voici comment Moltmann interprète cette relation : « l'Esprit procède du Père et repose sur Jésus, si bien qu'il sort de Jésus et vient sur les hommes. L'Esprit de Dieu devient par-là l'Esprit de Jésus-Christ. Il se donne totalement à la personne de Jésus pour se communiquer par Jésus à d'autres hommes… L'histoire de l'Esprit de Dieu sauveur, créateur et prophétique est liée inséparablement à l'histoire de Jésus-Christ. C'est l'histoire de la relation réciproque entre l'Esprit et Jésus, entre Jésus et l'Esprit. C'est cela que signifie le baptême de Jésus pour le Saint-Esprit » ; J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 140-141.
[956] Voir B. SESBOÜÉ, *Les « trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)*, p. 47.

mort dans des rencontres au caractère inédit par rapport à celles d'avant Pâques : dès qu'ils voulaient toucher Jésus pour le saisir, celui-ci se dérobait, disparaissait à leurs yeux.

En Jésus glorifié, la résurrection est un acte qui crée du nouveau, elle l'accomplit comme Fils de Dieu en tant qu'homme. Ce qui veut dire qu'être Fils de Dieu en tant qu'homme ne peut manifestement être que l'objet d'un devenir qui parcourt toutes les étapes du devenir homme de la naissance à la victoire sur la mort. Jésus grandissait en sagesse et en intelligence et, soumis aux lois communes de la condition humaine, il a grandi, a éprouvé la faim, la soif, la fatigue, la tristesse, la joie, l'amour, la colère, et a partagé la solidarité de son peuple. L'articulation dynamique du « même » et de l'« autre », de l'avant Pâques et de l'après Pâques, nous conduit à un dire Jésus respectueux des récits évangéliques. Jésus est le crucifié devenu ressuscité. Entre l'avant et l'après il y a une différence et celle-ci concerne le rapport concret entre l'être-homme et l'être-Dieu en Jésus.

Cette distinction entre le même et l'autre, entre l'avant et l'après se posait dans l'unité de l'être-Fils à travers « la différence entre l'avant de Dieu qui se révèle dans l'homme à travers le langage de la faiblesse, et l'après de l'homme glorifié en Dieu à travers le langage de la puissance. Il fallait que la condition humaine eût d'abord toute sa place pour exprimer l'être-Fils de Jésus (au prix de la kénose divine)… Mais il fallait ensuite que cette existence filiale fût sanctionnée par la gloire de la divinité, afin que l'être-Fils de Jésus ne soit pas compris comme la seule transcendance accomplie d'un destin d'homme. Il fallait que la différence absolue de Dieu soit manifestée et qu'il soit montré sans équivoque que l'événement de Jésus était le fruit d'une initiative libre et gratuite de Dieu »[957].

C'est en passant par ces étapes que l'identité de Jésus a été pleinement dévoilée. Ces étapes appartiennent à l'être de Jésus, elles le réalisent et, à travers elles, il est un seul et même Fils de Dieu. La profondeur ultime de Jésus est son être-Fils, ceci est vrai dans la mesure où non seulement en l'homme Jésus Dieu s'est donné un Fils, mais il nous a aussi donné son Fils. Que le Christ soit ainsi allé jusqu'au bout de l'homme, c'est « parce qu'il venait du fond et du tréfonds de Dieu, du fond et du tréfonds de celui qui est le principe dernier de l'homme »[958].

Tout en affirmant que le terme de Fils trouve son contenu à travers la relation tissée entre Jésus et son Père dans l'événement de vie, de mort et de résurrection, il n'en reste pas moins vrai que le nom de Fils est un nom d'origine. Puisque l'origine de quelqu'un intéresse son identité, nous disons que le caractère absolu de la révélation de la filiation de Jésus amène

[957] B. SESBOÜÉ, *Les « trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)*, p. 48.
[958] P.-J. LABARRIÈRE, *L'homme et l'Absolu*, dans *Archives de philosophie*, 36 (1973), p. 585.

à poser au commencement ce qui est pleinement manifesté au terme[959]. En Jésus, la vérité de l'homme et la vérité de Dieu ne constituent pas deux vérités séparées, mais une seule vérité filiale assumant en elle-même la différence entre Dieu et l'homme. Jésus en tant que seul et même Fils est la vérité une du rapport de l'homme à Dieu et vice-versa. À partir de cette vérité une, révélée dans l'existence filiale du Christ, nous comprendrons Dieu et l'homme. L'être du Christ est la vérité de l'homme et la vérité de Dieu, ce qui veut dire que l'existence humaine de Jésus révèle la vérité de l'homme, mais cette vérité n'est parfaite en lui que parce qu'elle est portée dans sa profondeur par la vérité de Dieu qui est pleinement manifestée dans la glorification de Jésus ressuscité et comprise comme étant de toujours à toujours.

En s'engageant sur ce chemin, il est possible de reconnaître la vérité de la christologie descendante du concile de Chalcédoine ainsi que celle de la christologie ascendante tout en les intégrant dans une visée christologique plus complète et plus biblique qui nous éviterait de les opposer. Le Jésus des récits évangéliques est à la fois vrai Dieu est vrai homme. La christologie descendante fait apparaître en premier le côté divin de Jésus tandis que la christologie ascendante son côté humain. Il revient à la christologie narrative de rendre compte de la médiation accomplie par le Christ, vrai Dieu et vrai homme, et sortir de la tentation de remplacer l'unilatéralisme d'une christologie par celui d'une autre, comme la christologie de Moingt le laissait penser.

Sur ce point, Moltmann est on ne peut plus clair, il affirme que renoncer à la christologie haute a pour conséquences la perte de la foi chrétienne en la résurrection et la foi chrétienne en Dieu en ce qu'elle a de plus propre[960]. On ne saurait séparer ces deux christologies dans une opposition du « ou bien…, ou bien… ». La christologie narrative permet de rester ouvert à la perspective de la christologie d'en bas sans pour autant tourner le dos aux données de la christologie d'en haut, elle met en lumière leur articulation et leur nécessaire complémentarité[961].

Les récits évangéliques fournissent des éléments d'où peuvent sortir des christologies d'en haut et d'en bas, mais orientent essentiellement vers une christologie narrative, une christologie particulièrement décentrée en vue d'une proximité du règne de Dieu. En privilégiant le retour au témoignage de l'Écriture, la christologie narrative permet de remettre

[959] La présentation de Jésus comme l'envoyé du Père, Fils éternel devenu homme, Verbe fait chair chez Jean et Paul, est à comprendre dans ce sens (voir Col 1,15-16 ; Jn 1,1-3 ; Ep 1,4). La doctrine de l'incarnation du Verbe dit jusqu'au bout ce qui se joue au regard de Dieu dans l'existence humaine de Jésus de Nazareth, son Fils.
[960] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 11.
[961] Gesché distingue lui aussi ces trois identités : historique, dogmatique et narrative de Jésus, mais affirme que c'est à la narration que l'Évangile tout entier confie l'identité de Jésus. Voir A. GESCHÉ, *Chap. II. Le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi*, dans *Dieu pour penser VI. Le Christ*, Paris, Cerf, 2001, p. 55-127.

au centre la considération du mystère pascal dans sa totalité de mort et de résurrection : Jésus qui est mort pour nous est aussi ressuscité pour notre justification (Rm 4,25). La question de son identité s'élargit à celle du lien qui unit Dieu, Jésus et chaque être singulier. Jésus occupe, disent les évangiles, « par rapport à toute l'humanité, et finalement par rapport à tout ce qui est, une position, absolument unique. Mais celle-ci a de fait sa source dans la position, absolument unique aussi, qu'il tient par rapport à Dieu même »[962]. Jésus est un tout complexe vu son rapport à Dieu et à l'homme comme nous venons de le dire. Prendre au sérieux l'histoire racontée de Jésus ne demande pas seulement de s'arrêter à la distinction entre christologie d'en haut et christologie d'en bas, mais de voir comment leur corrélation contribue à faire un pas de plus dans l'identification de Jésus.

10.5. La dualité complémentaire des christologies d'en haut et d'en bas

Voilà ce qui nous a conduit à considérer que christologie d'en haut et christologie d'en bas poursuivent le même objectif, mais chacune emprunte un chemin qui lui est propre. Elles sont deux manières de penser l'identité de Jésus Christ, toutes appuyées sur l'Écriture et la doctrine ; elles nous enseignent que Jésus Christ réunit tous les traits de Dieu et toutes les qualités de l'être humain. Certes, la formule de Chalcédoine exprime le paradoxe qui était au cœur de la foi chrétienne en Jésus Christ, la présence de deux natures en une personne, qui a suscité les deux christologies d'en haut et d'en bas. Les deux méthodes ont un lien avec la doctrine promulguée par ce concile, qui affirme que Jésus Christ est vrai Dieu et vrai homme en une personne. Christologie d'en haut et christologie d'en bas ne le nient pas, sauf que la première voit en Jésus le Fils de Dieu préexistant tandis que la seconde le comprend à partir de son humanité. Nous considérons que les deux approches sont légitimes et qu'il y a en elles des forces et des faiblesses.

Le cahier des charges de la christologie narrative demande d'intégrer les résultats des christologies d'en haut et d'en bas. Il attire notre attention sur le fait qu'il n'est plus possible de rendre compte de l'identité de Jésus de manière statique sans en référer à son historicité existentielle, sans respecter les temps et les moments de son itinéraire. Le retour au témoignage de l'Écriture fait droit aux requêtes d'une christologie narrative. C'est bien dans ce sens que s'inscrit la proposition de Moltmann de dépasser toutes les christologies anciennes, de se servir d'elles pour aller de l'avant, vers une christologie eschatologique.

[962] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 50.

Dans ce domaine ce ne sont pas des vues unilatérales d'en haut ou d'en bas qui aideront à y voir clair, mais bien leur articulation. Tout discours sur Jésus dépend de l'interprétation de l'événement total de Jésus, lui-même situé dans la totalité de l'histoire du salut. Ceci nous permet de dire que l'identité de Jésus n'est en définitive que le sens de son événement, le sens étant inséparable du fait. Car ce qui se révèle en Jésus se réalise aussi à travers la durée totale de son événement, dans la mesure où il appartient à la condition humaine de se réaliser dans le temps et que tout homme devient ce qu'il est[963].

La christologie d'en haut s'inspire du prologue de Jean (Jn 1,14) et de certains écrits de Paul. Elle considère que le Logos divin est devenu pleinement homme en un seul individu, Jésus Christ. Elle tend à lire le Nouveau Testament exclusivement en se laissant éclairer par le prologue de Jean et par les épîtres de la captivité de Paul passant sous silence la diversité du témoignage de l'Église primitive concernant la complexité de l'identité du Christ. L'un des mérites de cette christologie est qu'elle perçoit Jésus Christ au sein du mystère du Dieu trinitaire, met en lumière sa divinité et le caractère unique de l'incarnation. Le risque qu'elle court est que, à cause de sa perspective et de ses catégories descendantes, elle n'en dise pas assez à propos de la pleine humanité de Jésus Christ, ce qui conduirait au docétisme.

Quant à la christologie d'en bas, celle-ci prend au sérieux l'humanité de Jésus de Nazareth qui, « aux jours de sa chair, a présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et a été exaucé en raison de sa piété » (He 5,7). Elle souligne la solidarité du Christ avec les hommes et leur montre que Jésus a été éprouvé en tout, d'une manière semblable à l'exception du péché (He 4,15). Elle respecte le rapport à l'histoire, redécouvre la démarche originelle par laquelle les premiers disciples en sont venus, progressivement avant Pâques et, de manière décisive, devant l'expérience de la résurrection de Jésus, à reconnaître en lui le Christ et le Fils de Dieu.

Un autre mérite de cette deuxième approche est qu'elle garde une valeur intrinsèque pour la pédagogie de l'annonce du Christ aujourd'hui à partir des données évangéliques. Invitant à penser en termes historiques, la christologie d'en bas se concentre sur la figure humaine de Jésus de Nazareth sans négliger son appartenance à Dieu, il est Christ et Fils de Dieu. Le risque demeure, toutefois, de vouloir ramener le mystère de Dieu qui se révèle en Jésus de Nazareth au mystère de l'homme oubliant que la fin du destin de Jésus renvoie à un

[963] La notion de personne et son devenir présente dans la christologie de Moingt prend toute son importance. Elle nous rappelle que Jésus en tant qu'homme ne peut manifestement être que l'objet d'un devenir qui parcourt toutes les étapes du devenir homme de la naissance à la victoire sur la mort.

nécessaire commencement. Si cette christologie se radicalise de façon unilatérale, elle peut évoluer vers l'adoptianisme et même vers l'ébionisme.

En prenant en compte toutes ces remarques et en suivant de près ce que disent les récits évangéliques, nous en sommes arrivé à démontrer que Jésus est l'homme qui est Dieu et le Dieu qui est homme. L'homme Jésus de Nazareth, le Christ est le révélateur de Dieu, en lui Dieu déploie l'activité salutaire dans l'histoire. La personne du Christ est à comprendre dans son entité d'homme et de Fils de Dieu. Le chemin de la christologie narrative tente de dire cela et ne nous oblige pas, pour mieux comprendre la divinité et l'humanité de Jésus, à partir de l'analyse soit de sa nature humaine soit de sa nature divine, mais de suivre la trame de récits évangéliques. En effet, l'Évangile qui est une relecture de ce qu'a dit, fait et été Jésus « donne bel et bien à Jésus une identité narrative, celle-là même que nous lui racontons »[964].

Mieux comprendre Jésus, l'homme de Nazareth, le Christ et le Fils de Dieu ne demande pas de radicaliser l'opposition entre christologie d'en haut et christologie d'en bas, car les deux peuvent se compléter sur le chemin de la recherche de l'identité de Jésus. La démarche de la christologie narrative se situe en dehors de l'alternative d'en haut ou d'en bas. Elle devrait les intégrer toutes étant donné qu'il s'agit d'une façon de faire et de comprendre le Christ qui se situe dans une écoute constante de la narration originelle de l'événement Jésus de Nazareth pour aussi la retransmettre de façon narrative[965]. Christologie d'en haut et christologie d'en bas s'enracinent toutes les deux sur des événements de la vie de Jésus de Nazareth et sur le récit transmis par la communauté.

Que Jésus soit Fils de Dieu, cela ne présuppose pas nécessairement l'hypothèse d'une adoption de Jésus comme fils par la résurrection. En effet, l'Écriture ne prétend pas démontrer que Jésus serait devenu Fils de Dieu à Pâques. L'être Fils pour Jésus ne veut pas dire qu'il serait devenu en sa résurrection ce qu'il n'était pas auparavant. Jésus ressuscité n'est pas un homme divinisé, sa résurrection ne crée pas, mais révèle sa véritable identité : sa véritable filiation divine, qui ne peut se définir comme le simple descendant de David. Sur ce sujet, la réponse du Nouveau Testament est sans ambigüité : « il ne s'agit pas d'une adoption. Dieu ne s'est pas donné un fils en Jésus. Il nous a donné son Fils, ce qui est tout autre chose »[966]. Si certains textes de l'Écriture peuvent nous déconcerter parce qu'ils semblent dire que Jésus est devenu Seigneur et Fils de Dieu le jour de Pâques (Ac 2,36 ; Ac 13, 32-33 ; Rm 1,3-4),

[964] A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative de Jésus*, dans *Revue théologique de Louvain*, 30 (1999), p. 168.
[965] C'est « une théologie experte (…) dans l'analyse des narrations salvifiques et de leur reproposition actuelle, en s'efforçant de maintenir vive la mémoire narrative de la communauté ecclésiale » ; C. ROCCHETTA, *Théologie narrative*, dans *Dictionnaire de théologie fondamentale*, p. 137.
[966] B. SESBOÜÉ, *Croire*, p. 356.

d'autres, par contre, disent qu'il était déjà le Fils au temps de son ministère public et même dès sa naissance en vertu de l'action de l'Esprit Saint (Lc 1,35 ; Jn 1,1.14 ; Ga 4,4-6).

En raison même du fait que certains textes du récit affirment comme première la divinité de Jésus et d'autres son humanité, cela n'incite pas à supposer que les premiers disciples auraient pu considérer Jésus comme un homme qui serait devenu Dieu, dans une sorte d'apothéose car cette pensée serait incompatible avec leur foi dans le Dieu unique et transcendant. Jésus ne peut pas avoir été pour eux un homme divinisé tant au début qu'à la fin de sa vie. Le fait que Jésus soit révélé, établi comme le propre Fils de Dieu à la croix et à la résurrection nous pousse à prendre en compte ses dimensions nouvelles de vrai Dieu et vrai homme, c'est-à-dire à reconnaître en lui l'homme qui était Dieu et le Dieu qui était homme. La résurrection de Jésus n'a pas divinisé un homme, mais a fait apparaître de lui ce qui était voilé, a dévoilé ce qui l'exprimait vraiment[967]. Tel est le mouvement de la pédagogie de la révélation. La résurrection ne produit pas la divinité de Jésus, mais la « produit » au jour, sous son vrai jour, c'est-à-dire permet de comprendre ce qu'est l'identité du Christ, un homme qui réalise, dans le temps, son identité divine. Il est difficile d'avancer dans la connaissance de l'identité de Jésus sans passer par cette articulation des christologies anciennes.

La notion de christologie d'en bas ne signifie pas que Jésus est seulement un homme modèle ouvert à Dieu. Par conséquent il sera difficilement compréhensible qu'une christologie d'en bas puisse éclore sans une vue d'en haut et exclure la Trinité et la préexistence. La christologie d'en bas ne se constitue pas sans en appeler à quelque chose d'en haut comme perspective. De même, la prise de distance à l'égard du Jésus raconté des récits évangéliques ne signifie pas que la christologie d'en haut rejetterait la confession du Christ post-pascal. Les deux tendances sont appelées à se conjuguer pour permettre du nouveau en christologie. Nous disons que la figure de Jésus ne se limite pas de prime abord à sa nature humaine, étant donné que sa relation particulière à Dieu ne va nullement être déniée, mais plutôt se fonde à nouveau sur la filiation divine de Jésus. Autrement dit, le fondement de la filiation divine de Jésus ne sera pas cherché en dehors de la vie humaine de Jésus, mais dans son existence et son action humaine historiquement tangibles.

La particularité du Jésus terrestre réside dans sa mission spécifique et celle-ci se manifeste d'une manière inouïe dans sa critique de la Loi, ses prises de position sur le sabbat et les prescriptions de pureté. Il passe outre aux termes de la Torah et de l'autorité de Moïse, il a vécu dans la certitude immédiate de connaître et d'annoncer la volonté de Dieu. Voilà

[967] Voir N. PROVENCHER, *Les orientations des christologies contemporaines*, dans *Vie oblate*, 55/3 (1996), p. 5-6.

pourquoi il n'a pas mis sa personne au centre de sa proclamation. Sa personne ne faisant qu'un avec sa mission, Jésus se tient d'une manière unique au côté de Dieu. La relation entre les deux se caractérise essentiellement par le fait que, devant Dieu, Jésus s'éprouve comme Fils. Cette filiation est vécue de manière existentielle et est considérée comme le fondement de toute réflexion sur une relation particulière du Fils avec Dieu le Père. La foi chrétienne comprend « l'*Abba* de Jésus comme l'expression d'une proximité toute particulière avec Dieu, comme celle d'un enfant qui jouit d'une intimité immédiate et d'une familiarité étroite avec son Père. Seul Jésus a ce rapport unique. Jamais Jésus ne dit 'notre Père'… Cela nous renseigne sur la conscience que Jésus avait de lui-même »[968].

Jésus a un rapport incomparable avec Dieu ; leur connaissance mutuelle et leur amour réciproque pénètrent son existence ; il vit du Père et pour lui ; il n'est rien d'autre que Fils. Réciproquement, le Père a chargé Jésus de ses droits et l'a institué son plein héritier. C'est pourquoi Jésus est en un sens unique le Fils. Dans son être et son œuvre Jésus est du côté de Dieu et l'articule, en lui c'est Dieu lui-même qui se tourne vers le monde (Col 1,15-20). La signification de Jésus s'étend au-delà et en-deçà des limites de sa vie, elle est universelle et s'étend au début tout comme à la fin de l'histoire. Sa signification a une dimension eschatologique, car Jésus est le juge des vivants et des morts.

L'histoire des hommes avec Dieu en Jésus n'est pas encore achevée et la connaissance que nous avons de lui n'est que provisoire en attendant de le voir tel qu'il est (voir 1Jn 3,2) dans la consommation eschatologique. Cela veut dire que « le Fils n'accomplira pleinement son obéissance envers le Père qu'au moment où il aura tout mis sous ses pieds, ayant détruit toute domination, toute autorité, toute puissance, et finalement la mort, et où il remettra au Père la royauté qu'il lui avait confiée – 'afin que Dieu soit tout en tous' (1 Co 15,26-28.) »[969]. Interrogé par le grand prêtre, nous l'avons déjà dit, Jésus répond en renvoyant du présent au futur : « es-tu le Christ, le Fils du Béni ? – Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venir parmi les nuées du ciel » (Mc 14,61-62). La remise finale de la royauté du Fils au Père signera la fin de l'histoire de la libération du monde et est en même temps un événement intratrinitaire car « le sens eschatologique de l'envoi messianique du Christ et de l'Esprit réside dans la glorification de Dieu et dans la libération du monde : par la libération et la guérison de la création, Dieu est glorifié, car il ne veut pas être glorifié sans sa

[968] K. LEHMANN, *« Moi et le Père nous sommes un. » Un état de la Christologie aujourd'hui.* Conférence académique au colloque « Christ dans l'histoire » du Theologicum-Faculté de Théologie et de Sciences religieuses de l'Institut Catholique de Paris le 24 mars 2011, à Paris, dans *Transversalités*, 121 (Janvier-mars 2012), p. 199.
[969] J. MOLTMANN, *L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, p. 202.

création libérée »[970]. Cette dimension de la fin est aussi visible dans l'ouverture vers laquelle oriente la christologie narrative.

10.6. La présence de l'horizon eschatologique chez Moltmann et Moingt

Lorsque nous abordons la question eschatologique dans le Nouveau Testament, nous découvrons qu'il est plus question de l'avenir de Dieu en Jésus. Moltmann aussi bien que Moingt ont parlé de la venue de Dieu, de l'avenir de Dieu vers lequel orientait le discours de Jésus sur la proximité du Royaume. Rendre compte de l'identité de Jésus par la voie de l'histoire demande qu'une attention particulière soit prêtée à l'horizon eschatologique de sa prédication. La prise en compte de l'horizon eschatologique présent dans les récits évangéliques est importante pour celui qui veut avancer plus dans la connaissance de Jésus. Comment nos auteurs intègrent-ils cette dimension eschatologique dans leurs réflexions sur le Christ et comment comprendre qu'en lui tout est renouvelé ?

10.6.1. Christologie et eschatologie

Chez Moltmann, l'intérêt ne sera plus porté à ce qui lie Jésus de l'histoire au Christ de la foi, mais au chemin qui va du Jésus juif au Jésus chrétien. La christologie du chemin de Moltmann garde la trace du dialogue judéo-chrétien et propose d'accentuer la dimension messianique plus que ne l'a fait la christologie centrée sur le pôle ontologique. Étant donné la grande connivence entre l'eschatologie et la narrativité, la présence de l'eschatologie dans le cours de l'histoire se raconte aussi.

La christologie du chemin ou christologie en devenir est une christologie qui chemine dans l'histoire et interprète le chemin parcouru par Jésus dans la perspective de l'eschatologie. Jésus est, de ce fait, le messie historique du Dieu eschatologique. C'est bien pour cela que Moltmann a présenté sa christologie comme une christologie de la foi et non de la vision, une christologie qui prend au sérieux l'histoire comme lieu de la possibilité eschatologique. Voilà ce qui permet de comprendre le présent, notre existence comme autre chose que la présence réitérée du même (voir 2Co 5,17). Notre vie actuelle entre passé et futur est le lieu de l'initiative, selon l'expression de P. Ricoeur, « c'est-à-dire le temps où le poids de l'histoire déjà faite est déposé, suspendu, interrompu, et où le rêve de l'histoire encore à faire est

[970] J. MOLTMANN, *L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, p. 199.

transposé en décision responsable »[971]. Un autre lieu de ce devenir ou de ce mouvement est que cette christologie aboutit à une éthique, à une christopraxie, elle l'implique.

Comment prendre au sérieux le Jésus de l'histoire, celui que racontent les récits, comme y invite la christologie narrative, si on sous-estime l'horizon eschatologique de la vie et du message de Jésus, si on n'accorde pas une place significative à l'eschatologie dont le Nouveau Testament témoigne abondamment ? Moltmann est bien conscient de la place que ce thème occupe dans l'Écriture. Sa christologie est essentiellement eschatologique au point que la dimension actuelle de la résurrection risque d'être oubliée. En effet, notre auteur revalorise l'eschatologie, l'insère dans le langage de la promesse et fait d'elle le pivot de sa théologie politique. C'est pourquoi le salut est envisagé par lui « en terme de libération dans l'histoire et la société plutôt qu'en terme de rédemption du péché… Ce qu'il faut souligner, c'est précisément que l'eschaton de la venue finale du Christ donne à chaque moment présent d'être historique, c'est-à-dire d'être le passage entre le passé que l'on quitte au moment où l'on s'en souvient et l'avenir que l'on espère comme avenir de Jésus-Christ »[972].

L'invitation à dépasser les conflits qui opposèrent christologie d'en haut et christologie d'en bas consistait à tourner notre regard vers l'avenir du Christ et de son Dieu. Cette christologie est ouverte sur l'avenir et sur un eschaton dynamisant, principe d'espérance et d'engagement historique. Même si Moltmann a tellement insisté sur la dimension eschatologique de la prédication de Jésus, sur l'horizon eschatologique du salut du tout, sa christologie messianique est à comprendre comme une christologie intrinsèquement liée à la sotériologie et aussi une christologie théopratique qui se soucie de la véritable misère de l'homme.

Telle est la perspective dans laquelle toute la mission de Jésus a été relue depuis qu'il a été « conçu de l'Esprit », jusqu'à sa passion et sa résurrection. C'est aussi dans cette perspective qu'est comprise la résurrection de Jésus dont il souligne le caractère corporel et la dimension processuelle. Moins vue comme événement du passé, la résurrection est passage inauguré de la mort à la vie, la parousie en sera l'accomplissement dernier. C'est là que le Christ Pantocrator sera manifesté dans sa totale soumission au Père, régnant alors lui-même sur la terre comme au ciel. La résurrection du Christ est un processus qui « a son fondement dans le Christ, sa dynamique est celle de l'Esprit, et son avenir est celui de la création corporelle nouvelle de toutes choses »[973].

---

[971] P. RICOEUR, *Temps et récit, III*., p. 301.
[972] J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 47-48.
[973] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 334.

La venue du royaume qu'annonce Jésus est une « irruption dans l'histoire de la fin de l'histoire ». La foi porte sur une promesse, à savoir que « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (1Jn 3,2). Dans la mesure où notre histoire inscrit la réalisation de cette promesse dans le temps, notre monde est perçu « comme la réalité historique dans laquelle l'homme est appelé à devenir sujet d'histoire dans la perspective eschatologique de la promesse »[974]. Ceci permet de comprendre pourquoi Moltmann invite à articuler eschatologie et histoire, cette dernière étant considérée comme ce qui advient entre Dieu et l'homme. Ce n'est donc pas sans raison qu'il a demandé de prendre au sérieux le Jésus de l'histoire s'insurgeant contre ceux qui ont fait du Jésus de l'histoire la moitié du Christ et du ressuscité l'autre moitié. Ce qui compte pour lui c'est l'articulation entre la perspective historique et la lecture eschatologique de l'existence de Jésus en vue d'une christologie vraiment trinitaire.

Même si le Crucifié (l'historique) est relié au Ressuscité (l'eschatologique), la résurrection de Jésus est qualifiée d'événement eschatologique qui ne peut être historique au sens où l'a été la crucifixion. La résurrection a son langage propre, langage de la promesse et de l'espérance fondée, elle est l'irruption de la fin de l'histoire dans notre monde, elle est une véritable nouveauté dans l'histoire qui n'est pas seulement attendue, espérée, mais qui est aussi déjà expérimentée. Elle advient tous les jours et, « en tant que commencement de l'anéantissement de la mort et de la manifestation de la vie éternelle, la résurrection du Christ d'entre les morts est la 'réalité qui change tout', et de ce fait elle est en elle-même la révélation de Dieu »[975].

Bref, nous avons affirmé à la suite de Moltmann que le chemin de Jésus trouve son origine dans la messianologie juive à travers les thèmes de la promesse du Messie de l'Ancien Testament et l'espérance juive qui prend son fondement dans la Bible. Ici, avec ce passage du Jésus juif au Jésus chrétien et vice versa, la christologie s'inscrit dans l'histoire eschatologique du Christ et celle-ci dans l'histoire de Dieu. C'est dans le prolongement de ce qu'il avait déjà dit dans la *Théologie de l'espérance* que Moltmann interprète l'événement Jésus-Christ à partir de l'herméneutique vétérotestamentaire de la promesse. Telle est l'optique dans laquelle a été développée la mission historique du Christ, cette mission se précise dans le cadre de l'espérance messianique historique, dans les souffrances du Christ par rapport à l'horizon de l'attente apocalyptique de la fin et dans la résurrection du Christ à la lumière de la vision eschatologique de la création nouvelle de toutes choses. Jésus Christ est

[974] J.-L. SOULETIE, *Une christologie en perspective eschatologique : Jürgen Moltmann*, dans *Irénikon*, LXX (1997), p. 46.
[975] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 334.

le fondement de la création, l'actualisation du Dieu qui vient dont le chemin se comprend en référence à l'avenir, à la communauté et à Dieu.

Dans l'Écriture, l'histoire du Christ est histoire de l'Esprit avec lui. Non seulement le point de départ de la christologie est la présence du Christ ressuscité dans l'Esprit, mais depuis sa naissance jusqu'à son élévation, l'Esprit de Dieu est avec Jésus ; il s'agit d'une christologie trinitaire, une christologie du Dieu eschatologique et historique pour laquelle la continuité de Dieu s'actualise dans l'histoire du Messie. Moltmann a bien compris que s'interroger sur l'identité du Christ, implique de se demander sur qui il est pour nous et pour Dieu, il s'agit de comprendre que toute interrogation sur le passé de Jésus implique une interrogation sur l'avenir pour tout homme de cet événement du passé que la résurrection ne cesse de rendre actuel.

C'est de cette façon que la question de l'identité de Jésus entraîne celle de la manière dont son être révèle, croyons-nous, celui de tout homme comme radicalement lié au sien. La dimension eschatologique de la christologie rend possible une diction de l'identité de Jésus qui est significative pour aujourd'hui, c'est-à-dire qui vient combler les espérances de nos contemporains. Chez Moltmann, qui propose d'accentuer la dimension messianique, comme d'ailleurs chez Moingt, une grande connivence existe entre l'eschatologie et la narrativité, car la présence de l'eschatologie dans le cours de l'histoire se raconte.

La dimension eschatologique de la christologie de Moingt saute aux yeux. Le rapport au temps et à l'histoire est central dans cette christologie ; les paradigmes essentiels de la diction de l'identité de Jésus reviennent fréquemment et sont ceux du devenir et de l'avenir. Comme pour Moltmann, un rapport est établi entre la résurrection et la façon de parler de la dimension eschatologique de la vie même de Jésus. La christologie de Moingt place le message pascal en son centre, la résurrection est annoncée comme inauguration des derniers temps. L'annonce de la résurrection retourne le passé en avenir et est un événement eschatologique, signe avant-coureur et commencement de la résurrection générale. C'est l'accès au sens qui rend le fait accessible en lui-même car « la résurrection de Jésus s'effectue en disant son sens : en renvoyant au futur… [L'annonce de la résurrection proclame] qu'il est devenu ce qu'il avait à être (ce qu'il avait de quoi être) mais ne pouvait être qu'en traversant la mort ; il est ressuscité pour être (pour faire) ce qu'il était prédestiné à être (à faire) moyennant sa victoire sur la mort : l'avenir de la vie du monde »[976].

[976] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 297 et 299.

Selon les attentes du milieu, la résurrection de Jésus, en tant qu'événement eschatologique et commencement de la résurrection générale, est un événement accompli pour nous et est de portée historique mondiale. Cette résurrection de Jésus se justifie par un recours aux Écritures qui lui donne sens et intelligibilité, en même temps qu'il la rend croyable en donnant accès à la foi à travers l'espérance qu'elle suscite. La résurrection de Jésus annonce non seulement un salut dans l'histoire et pour l'histoire, mais aussi un salut de l'histoire. Il s'agit de ce que Moingt a désigné par la lente humanisation accomplie dans l'histoire. Pour lui aussi, le salut ne peut être déconnecté de la réussite de l'histoire. C'est la christologie narrative qui, en demandant de retourner à l'Écriture, a fait redécouvrir cette importante donnée dont la visée dit quelque chose de l'avenir de Dieu, en ce sens que Dieu a partie liée à notre histoire. Mais cette histoire ne commence pas avec Jésus, elle va aussi loin que le récit biblique même si, en Jésus, Dieu commence une histoire nouvelle et prend un nouveau visage. En Jésus, Dieu s'approche et se révèle comme celui qui survient.

En prenant la résurrection pour fondement de sa réflexion christologique, Moingt a voulu situer le Christ de la foi, celui de la tradition de l'Église, par rapport à notre histoire et examiner dans cette perspective ce que les chrétiens ont à croire de lui et comment ils peuvent y parvenir. D'une part, Moingt insiste sur le fait que l'accès à la foi au Christ se fait par l'annonce de sa résurrection, proclamée au pluriel et au futur comme l'inauguration des derniers temps et certifiée par les témoignages de son retour à la vie. D'autre part, comme Moltmann, sa christologie est pensée théologiquement dans le contexte de l'absence, du silence et de la non-évidence de Dieu qui marque si fortement nos sociétés[977]. La résurrection est considérée par Moingt comme l'annonce d'un présent effectué en Jésus ; elle conduit la foi à surmonter le scandale de la mort du Christ afin de découvrir sa signification salutaire dans le dessein de Dieu à l'égard de sa création. De plus, à la lumière de la résurrection, Moingt a relu rétrospectivement l'action de Jésus pour comprendre les raisons de son rejet par son peuple, ce qui lui a permis d'approfondir la signification de sa mission au regard de la foi et de mieux comprendre comment Jésus se situait par rapport aux autorités juives, à son peuple et à Dieu.

Dans sa christologie Moingt médite sur la place de la fin dans notre monde tout en respectant ce monde. C'est une christologie qui, à l'instar de celle de Moltmann, n'est pas fermée, bien au contraire, elle invite le lecteur à éclairer son lien à ce monde, un monde à la fois plein de promesses et de menaces ; occasion aussi d'éclairer sa marche dans le temps présent. Dans pareil scénario, l'homme est invité à la responsabilité à l'égard du monde qui

[977] Voir J. MOINGT, *L'écho du silence*, dans *RSR*, 68/3 (1979), p. 9-36 et *Gratuité de Dieu*, dans *RSR*, 83/3 (1995), p. 331-356.

est confié à l'humanité et à l'égard de l'histoire que chacun a à tracer entre un commencement et une fin. Cette responsabilité de l'homme s'exerce aussi à l'égard de Jésus et de Dieu dont il a à recevoir l'avenir absolu.

Si d'un côté Moingt insiste sur cette responsabilité qui incombe à l'homme, de l'autre côté la façon dont il a traité le ministère de Jésus pré-pascal reste insuffisant. Qu'à cela ne tienne, la vigueur eschatologique du propos de Moingt ne saurait échapper dans la mesure où il médite sur la place de la fin dans notre monde et aborde l'annonce de la résurrection en tant qu'elle est tournée vers le futur. Non seulement il est annoncé qu'avec la résurrection l'affaire de Jésus n'était pas finie, qu'elle continuait, qu'il fallait compter avec lui et qu'elle ne faisait que commencer pour-nous, c'est à partir de maintenant que Jésus remplit la mission de résurrection et de restauration universelle[978].

Pendant que Moltmann considère le mystère pascal comme une étape dans l'histoire de Jésus, Moingt propose une réflexion christologique qui analyse toute la vie de Jésus, y compris sa passion et sa mort, uniquement à la lueur de sa résurrection. Aussi, il a repris une approche moderne de la personne de Jésus en s'inspirant de la dialectique de la reconnaissance par laquelle chaque individu se constitue. Il s'agit d'une dialectique qui est mise en œuvre à travers le travail dit de la kénose de Jésus qui l'a conduit à la mort dans un mouvement de don de soi. Ce qui a permis à Moingt de montrer que Dieu peut être appelé personne et que « la personne de Dieu… s'extériorise et dans un langage et dans une histoire de salut… C'est ce qui autorise à dire que, dans cette histoire, Dieu 'devient' Père, Dieu advient en personne de Père »[979]. Voilà une manière de parler de Dieu comme personne et comme Père qui honore à la fois la dimension eschatologique de la foi chrétienne et l'importance de l'histoire pour les chrétiens et pour toute l'humanité.

Cette manière de parler de « Dieu en devenir et en avenir » en Jésus Christ est bien un aspect de la dimension eschatologique à laquelle renvoie la christologie narrative. C'est pas à pas que Moingt a avancé dans sa réflexion sans chercher à idéologiser l'eschatologie. Comme pour Moltmann, la lecture de l'Écriture et l'attention à la tradition ne l'ont pas détourné des problèmes de nos contemporains et de la vie des communautés ecclésiales. Les projets eschatologiques de Moltmann et Moingt sont intégrateurs, mais celui de la christologie messianique l'est encore plus.

En effet, chez Moltmann, la réconciliation qu'inaugure la résurrection eschatologique s'étend non seulement à l'humanité, mais au cosmos tout entier (Col 1,20) et sa christologie

[978] C'est l'objet du sixième chapitre de l'ouvrage de Moingt. Voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 295-338.
[979] J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 581.

eschatologique plonge ses racines, au-delà de l'Évangile, dans les lointaines promesses messianiques de l'Ancien Testament. Puisqu'il s'agit de la justification de toutes les créatures, « la réconciliation des hommes avec Dieu, leur réconciliation entre eux et avec eux-mêmes doit donc inclure de façon directe et immédiate la réconciliation avec la nature, pour créer avec elle une *communauté de droits capable de survivre* »[980]. En Jésus ressuscité se situe le point de départ de la création nouvelle de tout le cosmos.

10.6.2. Les dimensions cosmiques du Christ

Le passage du Christ dans la création nouvelle, par sa résurrection, a des conséquences non seulement pour la nature humaine, mais également pour la nature non humaine de la terre. Moltmann a été plus explicite que Moingt sur ce sujet et a développé une véritable christologie du christ cosmique. En effet, ce qu'il démontre, et nous sommes bien d'accord avec lui, c'est que le Christ ressuscité assume, ressuscite, transfigure la nature humaine ; sa résurrection inaugure la création nouvelle de ce monde jusqu'à l'anéantissement de la mort. Autrement dit, par la résurrection de Jésus la mort violente a été vaincue, ainsi que la mort de tout ce qui est vivant.

Si notre auteur souligne la corporéité matérielle de la résurrection des morts, c'est parce qu'il considère qu'au plan de la réflexion théologique, le passage du Christ de la mort à la création nouvelle est le lieu où la doctrine des deux natures peut être reprise et réinterprétée dans l'horizon d'une nouvelle doctrine physique de la rédemption[981]. Ainsi la résurrection du Christ le concerne tout entier en son corps et en son âme, tout comme la résurrection des morts ne concernera pas que l'âme, mais aussi le corps, elle est résurrection de la chair et de la nature. Cela est bien indiqué tant dans le Symbole des apôtres, qui parle de la résurrection de la chair, que dans le Symbole de Nicée, qui dit : la résurrection des morts.

L'avenir de Dieu commencé dans la résurrection de Jésus concerne toute la création, les hommes comme la nature non humaine. C'est en élargissant ainsi l'événement christique à toutes les créatures que Moltmann a été conduit à dépasser la christologie historique vers une christologie de la nature, une christologie cosmique nouvelle. Il s'agit de comprendre que

---

[980] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 425.

[981] À propos de la doctrine des deux natures, si Moltmann prend en compte cette étape de développement christologique tout en lui reconnaissant quelques limites, Moingt, dans sa christologie, rejette cette doctrine, prend parti pour la christologie d'en bas et la radicalise. Ce qui préoccupe ce dernier, c'est penser et fonder, par la christologie narrative, l'humanité de Dieu en Jésus Christ. En effet, il y a de la résistance chez Moingt à accepter la théologie des deux natures en Jésus Christ face à laquelle il « opterait de préférence pour deux modes d'exister dans une seule personne, avant de naître en Dieu et dans l'histoire ; deux modes d'exister dans une seule existence ouverte à Dieu et à l'histoire » ; J.-L. SOULETIE, *Les grands chantiers de la christologie*, p. 37.

« sans une guérison de la nature il n'y a pas (…), de salut pour les hommes, car les hommes sont des êtres appartenant à la nature »[982]. Si tout en ce monde, le monde lui-même aussi, est requis pour Dieu, tout est aussi référé au Christ. Ce dernier est non seulement le premier-né de nombreux frères, mais le premier-né de l'humanité nouvelle et de la création tout entière.

Jésus est le Messie d'Israël, la tête du cosmos réconcilié, c'est dans ce sens que toutes choses peuvent être atteintes par son œuvre de salut cosmique dont parle l'épître aux Colossiens (Col 1,15-20). Le point de départ de la christologie cosmique est la réconciliation de toutes choses par le Christ, cela veut dire que « seule une christologie cosmique donne à la christologie son plein accomplissement. Toute autre christologie est trop courte, et ne fait pas droit aux expériences qu'ont faites du Christ ressuscité les témoins de Pâques… Toutes choses sont créées en vue du Messie, car le Messie sauvera toutes choses et les fera accéder à leur vérité, les rassemblera en vue du royaume de Dieu, et achèvera ainsi la création »[983].

Qu'est-ce à dire ? Il s'agit de comprendre que le Christ ressuscité est à l'œuvre de façon immanente au cœur de toute la création et n'est pas seulement présent dans l'Esprit de la foi et de la communauté. Le réconciliateur du monde, le Christ ne peut être compris qu'en termes d'inclusion où seules les dimensions cosmiques donnent à ses expériences historiques et humaines toute l'ampleur de leur signification. Le domaine de la Seigneurie du Crucifié ressuscité est l'ensemble de la création. On peut alors se représenter sa parousie dans la gloire, sa venue dans la gloire, comme n'advenant que dans une transformation qui affectera toute la nature et la conduira à pouvoir être reconnue éternellement comme la création de Dieu. L'histoire du Christ n'est comprise qu'à partir de la parousie dont la résurrection du Crucifié en est l'anticipation. Il s'agit de comprendre que c'est dans l'eschaton, lorsque Dieu sera tout en tous (1 Co 13,10-12 ; 1 Co 15,28) que tout sera dévoilé.

Voilà comment l'eschatologie chrétienne, que rend possible la résurrection de Jésus, surmonte non seulement l'inimitié de l'âme à l'égard du corps ou de l'esprit à l'égard de la matière, mais aussi entre l'humanité et la nature. D'après notre auteur, « 'la résurrection de la chair' est la face naturelle de la représentation personnelle de 'la résurrection des morts'. Celle-ci de son côté, a son fondement dans la résurrection eschatologique par laquelle Dieu crée toutes choses nouvelles et les mène à leur achèvement »[984]. La corporéité de la résurrection du Christ dont parlent nos auteurs est à comprendre dans le cadre d'une

[982] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 375.
[983] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 381.
[984] J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 359.

christologie eschatologique, une christologie du Christ cosmique dont la résurrection inaugure la création nouvelle de ce monde dans lequel il n'y aura plus de mort (voir Ap 21,1-5).

Moltmann, à la différence de Moingt, s'est davantage investi dans l'étude de cette question sans laquelle il est difficile de comprendre la résurrection du Christ et ses effets en tant qu'événement révélateur. En effet, avec la résurrection, le Christ acquiert une dimension universelle, il chemine du particulier du Jésus historique, le messie, vers l'universel du Dieu eschatologique, créateur du nouveau monde ; il passe de la personne privée à la personne publique et sociale. Inscrite dans l'histoire eschatologique de Dieu, la christologie est ainsi étendue à la cosmologie.

Ayant posé la finalité cosmologique et théologique de sa christologie, Moltmann a en rétrospective, à partir de l'avenir de Dieu, mis en exergue le Christ comme fondement de la création[985]. Le dialogue entretenu un moment avec Rahner et Teilhard de Chardin lui avait permis de souligner que sa démarche est celle d'une christologie cosmologique et non l'inverse. *Jésus, le messie de Dieu* est une christologie du Dieu eschatologique et historique pour laquelle la continuité de Dieu s'actualise dans l'histoire du messie. Il l'a prouvé en parlant de continuité au sujet des hommes : l'unité de la personne dans le temps, l'unité de la culture humaine et de la nature terrestre[986]. Il y a là une invitation à espérer en la continuité de Dieu dans ce monde qui stimule la réflexion du lecteur, car cette continuité veut entièrement prendre en compte la rupture totale ou la contradiction entre Dieu et le monde, entre l'eschatologie et l'histoire. Mais cette continuité dont il est question intègre la rupture et suscite la question de la théodicée : où est Dieu dans l'agonie de Jésus et des hommes ?

Dans *Le Dieu crucifié*, Moltmann avait ouvert une perspective et celle-ci demeure, à savoir que Dieu n'est nulle part plus divin que dans l'humanité du crucifié. Autrement dit, « si Jésus crucifié est appelé 'l'image du Dieu invisible', cela signifie : Dieu est cela et Dieu est ainsi. Dieu n'est nulle part plus grand que dans cette humiliation. Dieu n'est nulle part plus magnifique que dans ce don. Dieu n'est nulle part plus puissant que dans cette impuissance. Dieu n'est nulle part plus divin que dans cette humanité. Tout ce que la théologie chrétienne dit de Dieu se fonde en son centre dans cet événement du Christ. Ce qui arrive au Christ en croix est chose qui arrive à Dieu même »[987]. Cette perspective invite toujours à un nouveau

[985] Sur ce sujet, il et dit que Jésus est « l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création. Car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses au ciel et sur la terre, les visibles et les invisibles, les trônes et les seigneuries, les principautés et les puissances ; tout a été créé pour lui et par lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui… Aussi est-il en tout le principe. Car Dieu a voulu habiter en lui avec toute sa plénitude afin de tout réconcilier par lui (Col 1,15-20). Ce Jésus-Christ ne peut ainsi embrasser le ciel et la terre que parce qu'il est d'une manière unique avec le Père.

[986] Voir J. MOLTMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, p. 364-374.

[987] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 232-233. Voir aussi J.-L. SOULETIE, *Une christologie en perspective eschatologique : Jürgen Moltmann*, p. 62-63.

penser de Dieu qui prend au sérieux ce qui devient, l'histoire, la corporéité. Dieu promet sa présence et sa générosité à celui qui prend la suite de son Fils en inscrivant cette pratique en acte dans l'histoire.

La théologie parle de Dieu en tant que Dieu a à faire avec l'humanité, lieu où chacun peut exercer sa responsabilité d'homme. N'ayant certes pas l'expérience de Dieu prise immédiatement, c'est d'expérience qu'on peut savoir ce que parler de Dieu dans la foi veut dire pour l'humanité. Reprise par rapport à l'eschatologie, cette manière de parler de Dieu dans la foi est attente de Dieu, attente de l'avenir de Dieu que nous ne pouvons nous représenter. C'est dans la foi que nous nous ouvrons au futur de Dieu et non en projetant nos désirs sur lui. Le Dieu eschatologique n'est pas cet Être invisible et spirituel comme pouvait se le représenter les Grecs, ni le Dieu transcendant de la théologie chrétienne classique, il doit être pensé comme le Dieu proche des hommes, comme le « tu », bien qu'il soit le tout Autre. Un rapport véritable existe entre la narration biblique et l'eschatologie car dans le Nouveau Testament peut être tiré un projet de christologie eschatologique, entendu comme une eschatologie historique, développé en une doctrine et en une praxis de l'espérance.

Nous terminons ce chapitre en disant que l'ampleur des recherches christologiques de Moingt et Moltmann est signe de la détermination de nos auteurs. Le fait qu'ils écrivent au moment où la théorie d'une théologie de forme narrative n'est pas encore constituée ne les a pas empêchés de s'essayer sur un terrain qui n'était encore qu'un chantier sans cahier des charges précis. Cette situation a rendu difficile l'exercice de la vérification de ces christologies qui, dans le cadre d'une christologie narrative, ont souligné l'importance du retour au texte, c'est-à-dire au témoignage existentiel de l'Écriture, ainsi que du déploiement de la liberté d'interprétation théologique de ce texte. Dans ce sens, le travail christologique ne peut se contenter d'être exhortatif, mais se doit tout autant d'être argumentatif, de déployer sa rationalité propre tout en articulant ses cohérences avec le discours fondateur et le discours officiel de l'Église dans son rôle régulateur.

CONCLUSION

Quelles perspectives s'ouvrent à nous au terme de cette étude ? Dans les chapitres qui précèdent, nous avons analysé les recherches christologiques entreprises par Joseph Moingt et Jürgen Moltmann concernant l'identité de Jésus avant de parler du rapport entre Jésus de Nazareth et Jésus Christ Fils de Dieu. À la suite de ces théologiens, nous avons voulu montrer qu'il était possible de retenir la vérité de Chalcédoine, à savoir qu'en Jésus subsiste en même temps le vrai Dieu et l'homme véritable, tout en l'intégrant dans une visée à la fois plus complète et respectueuse de l'Écriture sans tomber dans les apories générées à son temps par la christologie des deux natures. L'important n'était pas de proclamer, comme le fait le Credo, que « le Fils éternel du Père a pris chair de la vierge Marie et s'est fait homme », mais de confesser que « Jésus, l'homme de Nazareth, est en même temps vraiment Dieu et vraiment homme ».

La relecture, analytique et comparative des christologies de Moingt et Moltmann, que nous avons entreprise de faire, n'a pas été pour autant animée par le désir de prouver une thèse a priori, mais simplement par la volonté de parvenir à un discours responsable sur le Christ en suivant la trame de l'Écriture d'où il sort. En effet, celui que les évangiles donnent à voir, ce n'est essentiellement ni le Dieu qui est descendu du ciel ni l'homme qui est devenu Fils de Dieu, mais un homme confessé Fils de Dieu et Dieu. Telle est la personne du Christ, homme inscrit dans l'histoire de l'humanité et annoncé comme ressuscité, Christ et Seigneur. En affirmant cela, nous nous trouvons au cœur de la difficulté à rendre compte de la continuité et de l'identité entre le Jésus historique et le Christ de la foi. Sur quelle base concrète allons-nous estimer la validité d'un discours qui affirme à propos d'un homme, l'intervention absolue de Dieu dans notre histoire, et qui prétend que cet homme crucifié est ressuscité et qu'il mérite d'être confessé comme Fils de Dieu et Dieu ?

Le retour au témoignage de l'Écriture, fondement de toute christologie, est essentiel, il doit permettre de montrer la cohérence entre les données du Nouveau Testament sur Jésus et les affirmations spéculatives de la tradition chrétienne. Non seulement le retour au témoignage de l'Écriture permet l'exercice de vérification, mais il fait toute sa place à la christologie d'en bas en engageant en même temps une attitude nouvelle à l'égard des définitions dogmatiques. Celles-ci, grâce à ce retour, ne sont plus considérées comme des textes fondateurs, mais comme des documents régulateurs du discours christologique. Une

autre conséquence du retour au témoignage de l'Écriture, c'est d'avoir une approche neuve de la sotériologie qui, du coup, favorise une attention nouvelle à l'horizon contemporain.

Avec ce retour aux sources, voulu par la christologie narrative[988], la christologie d'en bas et la christologie d'en haut ne sont plus à opposer, mais constituent une dualité complémentaire dans la recherche de l'identité de Jésus. Ce sont là quelques grands traits de la christologie narrative que nous avons découvert dans nos recherches. Nous n'allons pas revenir sur tous ces traits, mais nous appesantir, bien que brièvement, sur trois d'entre eux, à savoir le retour à l'Écriture, une attitude nouvelle à l'égard de la christologie d'en haut et la prise en compte de l'horizon contemporain. Nous pensons qu'ils ouvrent des larges horizons pour des recherches ultérieures.

1. La christologie narrative et le retour au témoignage de l'Écriture

La christologie narrative recommande vivement de retourner à l'Écriture, notamment à l'Évangile et au Nouveau Testament pour faire une christologie responsable. Ce qui est logique car l'Écriture est la source première qui nous renseigne sur Jésus de Nazareth. Ce retour permet de remonter en amont des grandes définitions christologiques de l'Église ancienne afin de retrouver la multiplicité des témoignages scripturaires sur Jésus[989]. Ce sont autant des christologies diverses qui donnent de Jésus des visages comportant des nuances importantes. On peut y distinguer une christologie qui part de l'homme Jésus, confesse sa résurrection comme Christ, Fils de Dieu et Seigneur, et le contemple assis à la droite de Dieu. Cette christologie primitive fait vite place à une christologie tardive conçue selon le mouvement de l'incarnation qui va de Dieu à l'homme. La première christologie dite primitive se trouve illustrée dans les trois premiers évangiles et les Actes des apôtres tandis que celle tardive est principalement présente dans l'évangile de Jean et dans les écrits de Paul. C'est de là que vient la grande distinction entre christologie d'en bas et christologie d'en haut.

Ces deux expressions étaient devenues un temps des slogans de la christologie au risque de faire croire que l'essentiel de l'identité du Christ était à chercher dans cette distinction et qu'il suffisait de prendre partie pour l'une ou pour l'autre. Voilà une façon de

---

[988] Il s'agit, comme nous l'avons déjà indiqué, d'une théologie basée sur une christologie plus proche de l'Écriture et respectueuse du sens de l'histoire.

[989] Voici ce que Moingt dit sur l'histoire du Christ interprétée à partir de son origine : « les évangiles racontent l'histoire du Christ comme l'histoire du Messie envoyé par Dieu dans le monde pour son salut et oint de l'Esprit de la Nouvelle Création. Ils présentent l'histoire de Jésus à la lumière de son *envoi*. Pour Marc, la mission messianique de Jésus commence à son baptême par le don de l'Esprit (I,9ss). Pour Matthieu, elle commence déjà lors de sa conception par le Saint-Esprit (I,18ss) ; et de même pour Luc (1,26ss). Pour Jean (1,Iss), l'envoi de Jésus commence avant la création du monde dans l'éternité du Père » ; J. MOLTMANN, *L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité*, p.192.

faire qui ne marche pas, car Jésus n'a pas qu'une identité historique ou une identité dogmatique, mais qu'il est les deux en même temps. Jésus est vrai Dieu et homme véritable, c'est son identité narrative qui constitue l'interface, le lieu où tout se décide et se comprend l'identité que nous cherchons en retournant à l'Écriture[990]. Il s'agit d'élaborer une christologie qui repose sur la corrélation d'un double témoignage : celui du Jésus prépascal et celui de la résurrection dans la mesure où c'est comme cela que sont structurés les évangiles. Il faut restaurer le croire des chrétiens en formulant, par la voie narrative, l'identité décisive du Christ. Cette identité ne sera ni dogmatique ni historique, mais celle dont les évangiles, sont une relecture de ce qu'a dit, fait et été Jésus à partir de l'événement christique, car la Pâque de Jésus est la source commune de la prédication et de la narration évangélique (voir Mt 26,13).

L'Évangile étant une réponse théologique, articulée sur une réalité historique - l'événement de Jésus de Nazareth- à la question portant sur la signification de ce qui s'est passé avec Jésus, nous met face à un Jésus qui est total décentrement et qui se remet aux autres pour son identification. Pour comprendre et éclairer ce mystère de Jésus de Nazareth, qui a fasciné ses disciples au point qu'ils l'ont appelé Dieu, il importait moins de partir de l'analyse abstraite de son humanité ou de sa divinité. Car du témoignage des évangiles il ressort que toute l'existence de Jésus a été totalement tournée vers les autres : les hommes et Dieu, deux centres auxquels il renvoyait sans cesse. Puisqu'il en est ainsi, quel sens donner à l'expression : Jésus est vrai Dieu et vrai homme ? Comment dire aujourd'hui l'unité de Dieu et de l'homme en Jésus ?

Le retour au récit auquel invite la démarche de la christologie narrative révèle cette réalité : Jésus Christ est vrai Dieu et homme véritable. Se présentant avant tout dans les jours de sa chair comme un homme soumis aux lois communes de la condition humaine, Jésus va se dévoiler progressivement dans une singularité qui porte un mystère qui concerne la relation propre de cet homme à Dieu. C'est ici que la question beaucoup plus profonde sur son identité se pose : si Jésus porte le poids commun de l'existence humaine, il est aussi conduit en toutes ses actions par l'Esprit de Dieu. L'annonce de sa résurrection atteste que le destin de cet homme n'est pas clos avec sa mort et le dévoile sous un nouveau jour. Avec la résurrection de Jésus, son identité est dite. La résurrection a, d'une part, une valeur rétroactive, elle permet de relire l'histoire et le destin de Jésus, d'autre part, il s'agit d'un acte qui crée du nouveau en

[990] Voir A. GESCHÉ, *Pour une identité narrative*, p. 348-354. S'exprimant au sujet des identités de Jésus, Gesché voit dans la notion d'identité narrative un concept opératoire qui peut aider à desserrer le binôme Jésus de l'histoire/Christ de la foi. Pour lui, par le caractère activant et dynamique de la théorie de l'identité narrative, « elle se trouve très exactement au mitan du binôme figé et exclusif qui maintenait la pensée christologique dans une véritable anxiété conceptuelle. On aurait enfin ici un concept opératoire qui rendrait leur sens et leur liberté aux deux autres identités » ; p. 348.

Jésus glorifié, accomplit comme Fils de Dieu en tant qu'homme. L'existence humaine de Jésus révèle non seulement la vérité de l'homme, mais aussi la profondeur de la vérité de Dieu manifestée dans la glorification de Jésus ressuscité. Jésus est en cela la vérité une du rapport de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme.

2. Le retour à l'Écriture et la christologie d'en haut

Si le retour à l'Écriture fait toute sa place à la christologie d'en bas, cela ne signifie pas que la christologie d'en haut et les définitions dogmatiques qui en sont sorties seraient purement et simplement supprimées. Que la christologie d'en bas corresponde à la pédagogie choisie par le Christ pour révéler son mystère, respecte le rapport à l'histoire et la démarche originelle par laquelle les premiers disciples en sont venus, progressivement avant Pâques et, devant l'expérience de la résurrection de Jésus, à reconnaître en l'homme Jésus le Christ et le Fils de Dieu, la christologie d'en haut accède à l'identité de Jésus du point de vue de la divinité. Moltmann et Moingt en sont tous deux conscients et ce qu'ils ont cherché dans leurs réflexions christologiques, c'était de parvenir à la définition de Chalcédoine en empruntant un autre chemin celui qui part de l'homme Jésus. Ne prétendant pas construire l'objet de foi, ils ont recherché avant tout à dire la foi commune de l'Église et à inscrire leurs propos dans le discours théologique dont ils ont pris la suite et auquel ils désiraient apporter leurs contributions.

Les acquis et données de la christologie d'en haut doivent être préservés, ils aideront ainsi à ne pas ramener le mystère de Dieu se révélant en Jésus de Nazareth au seul mystère de l'homme. Étant donné que la christologie narrative invite à suivre pas à pas la trame de l'Écriture et que la christologie d'en haut a sa source dans l'Écriture, on ne saurait abandonner les données de celle-ci, même si certaines de ses affirmations ont semblé non couvertes par le message chrétien primitif. L'identité narrative de Jésus à faire sortir de l'Écriture nécessite la complémentarité et l'articulation des deux christologies. La priorité reviendrait à la manière dont la christologie d'en bas et la christologie d'en haut seraient concrètement articulées. Ce regard nouveau inclusif a pour conséquence une reconsidération du rôle et de la portée des définitions dogmatiques, des définitions conciliaires en christologie.

Aujourd'hui, certaines christologies sont tentées de prendre comme point de départ le discours conciliaire et en particulier la définition de Chalcédoine, elles ne doivent pas méconnaître la véritable fonction du discours dogmatique dans l'Église, qui doit être reçu non comme un discours fondateur, mais comme un discours régulateur. Son rôle est de donner des

règles de lecture des textes fondateurs et d'interpréter le témoignage des Écritures. Le discours dogmatique ne remplace pas les vrais textes fondateurs, dénominateur commun de tout discours christologique, et ne peut être compris au détriment de ceux-ci. À l'inverse, certains théologiens, défenseurs de la christologie d'en bas, ont cru qu'il suffisait de remplacer la christologie d'en haut par la christologie d'en bas pour répondre à la question sur l'identité du Christ. Ce qui n'est pas vrai, toutes les deux sont constitutives de l'être de Jésus Christ, vrai Dieu et homme véritable. L'herméneutique de l'une et de l'autre est solidaire et réciproque, tant l'une doit être comprise en complément de l'autre. La christologie narrative est exercée de manière vivante, non pas comme une parole répétitive, mais dans un discours qui continue de s'interroger sur le mystère de la personne de Jésus de Nazareth.

C'est donc mal poser la question de l'identité de Jésus Christ que de vouloir opposer la christologie d'en haut et la christologie d'en bas, les deux sont appelées plutôt à se compléter dans la poursuite d'un but commun. L'une et l'autre méthode doivent être respectées, elles comportent leur part de vérité, pour peu que l'on n'oublie pas leur solidarité et la manière dont l'une renvoie à l'autre et vice versa. Ce qui doit être retenu comme le défaut de la théologie d'argumentation, ce n'est pas le fait d'avoir argumenté, mais celui de s'être réduite à l'argumentation et de négliger le fait que la foi se structure avant tout comme une révélation qui s'est faite histoire. Ceci dit, ni le discours dogmatique ni le discours historique ni non plus le discours narratif, aucun n'a la prétention de présenter une christologie complète. Ils interviennent dans un débat sans que leur parole ne soit forcément parfaite ou la meilleure possible, mais comme contribution à un tout. Ils ont des limites et sont susceptibles d'être critiqués.

Voilà pourquoi tout comme doit être rejeté une pure et unilatérale christologie d'en haut, nous disons également non à une pure et unilatérale christologie d'en bas, car s'il convient de bien les distinguer pour ne pas les confondre, cela ne conduit pas à les opposer. C'est se faire illusion de penser qu'une formulation, si autorisée soit-elle, puisse épuiser toutes les interprétations antérieures et interdire toute interprétation postérieure. Celui qui retourne au récit biblique comme y invite la démarche narrative découvre le seul objet, fondement de la christologie : Jésus Christ (Ac 17,3). L'accès à celui-ci, selon les Écritures, peut se faire par en haut à partir du Fils éternel de Dieu ou par en bas à partir de l'homme Jésus. Ce qui compte dans le processus d'identification de Jésus, ce n'est pas l'analyse de sa nature humaine ou divine, mais de comprendre Jésus Christ, comme nous avons tenté de le faire, à partir de ce qui est dit de lui dans les récits. En Jésus, disent les Écritures, l'homme

s'est révélé sous sa forme la plus radicale et en cela il s'est aussi révélé comme le Dieu humain.

Le chemin de la christologie narrative est inclusif, il se réfère, bien qu'avec des accents différents, à la christologie d'en haut, présupposé de la génération éternelle du Verbe, et à la christologie d'en bas, histoire racontée de Jésus de Nazareth. Ce qu'elle poursuit ce n'est pas la légitimation d'une christologie au détriment d'une autre, de dire que Jésus est le Fils éternel de Dieu fait homme ou qu'il est l'homme devenu Dieu à partir de la résurrection, mais d'orienter vers la redécouverte d'une manière de dire Jésus qui préserve son unité d'homme et de Dieu. Cette façon de faire qui intègre aussi bien la christologie d'en bas que la christologie d'en haut dans une visée fidèle à l'Écriture, préserve l'unité concrète de cet homme Jésus, qui est le Fils de Dieu. Ainsi compris, ce Jésus là est susceptible de répondre aux questions soulevées dans le temps et dans la diversité des cultures.

3. Le retour à l'Écriture et la prise en compte de l'horizon contemporain

Les propositions christologiques de Moingt et Moltmann ont ouvert des perspectives nouvelles dans la compréhension du monde contemporain faisant de l'histoire en cours un lieu théologique. Les voies de l'avenir nouveau de la foi chrétienne ne seront trouvées qu'en allant au-devant des aspirations de ce monde, qu'en revenant en même temps puiser à la source évangélique où tout avait commencé. L'histoire devient aussi le lieu dans lequel survient l'interpellation actuelle de Dieu. Que l'histoire soit comprise comme histoire du salut, ce salut ne concerne pas que l'horizon eschatologique, mais doit se manifester dès maintenant dans la vie concrète des hommes. Il ne s'agit pas que du salut spirituel, mais aussi de libération dans le concret de la vie de tous les jours en travaillant à l'articulation de ces deux aspects du salut. En d'autres termes, dans la perspective de l'Évangile, le salut doit avoir non seulement une signification spirituelle, mais aussi la dimension temporelle et sociale, celle là même qui caractérise la promesse faite à Israël dans l'Ancien Testament. On ne se contentera donc pas « d'interpréter autrement le monde, l'histoire et la condition humaine ; il s'agit…, dans l'attente divine de la transformation divine de les transformer »[991].

L'Écriture parle d'un Jésus qui donne le témoignage de la désappropriation absolue de lui-même, car sa vie ne prend sens que dans le projet qui l'anime vis-à-vis de Dieu et des hommes. Au regard de ce projet, l'attente de l'événement dernier doit être une attente active

[991] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 89.

qui se manifeste par une transformation effective du monde. Que la conversion soit à terme le but de son enseignement, le salut est à comprendre, en rapport avec les promesses messianiques de l'Ancien Testament « comme le shalom : ce qui ne veut pas dire salut de l'âme, délivrance individuelle hors d'un monde mauvais, consolation seulement pour une conscience éprouvée, mais de plus réalisation d'une espérance eschatologique de justice, d'humanisation de l'homme, de socialisation de l'humanité, de paix dans toute la création »[992]. L'espérance active dans la promesse de Dieu doit bien avoir un effet socio-politique, il s'agit pour elle de prendre en compte les implications sociales et politiques de la foi chrétienne.

Pour que la nouvelle christologie soit capable d'orienter les hommes vers l'avenir du Christ afin qu'ils y progressent, elle ne doit pas proposer, dans une société moderne pluraliste, un modèle proprement chrétien d'organisation sociale, mais doit exercer sur la société, au nom de l'eschatologie telle que la vise la foi chrétienne, une fonction critique qui la pousse constamment à remédier à ce qu'elle porte encore en elle d'injuste et d'inhumain. Le principe des propositions théologiques nouvelles est l'unité de l'histoire, à savoir l'impossibilité de dissocier une signification religieuse de l'histoire et sa qualité concrète dans la vie des hommes. La tâche de la nouvelle christologie consiste à identifier l'action de Dieu dans l'histoire avec la lutte que les pauvres et les vaincus mènent pour leur libération.

L'Évangile appelle à une conversion personnelle, mais porte aussi en lui l'exigence d'une transformation sociale, celle-ci est associée à la venue du Règne de Dieu dans toute la Bible. Une des préoccupations est d'annoncer le Christ mort et ressuscité dans la perspective des victimes, il s'agit de mettre la christologie « devant le cri des malheureux vers Dieu et la liberté, à partir de la profondeur des souffrances de ce temps »[993]. Puisque la question de la théodicée continue de se poser aujourd'hui, quelle réponse faut-il lui apporter ? Les propositions théologiques seront pertinentes si elles touchent aux questions qui se posent à l'humanité d'aujourd'hui dans sa responsabilité à l'égard de celle de demain. L'insistance sur la corporéité du Christ dans les christologies étudiées n'est-elle pas une invitation à réfléchir sur ce que cela signifie pour les humains et pour toute la nature terrestre menacée par la pollution, etc. ? Christologie eschatologique et cosmique, elle n'éludera pas, Moltmann a insisté là-dessus, des questions à propos du sous-développement et de la misère dans le monde aussi bien que celles liées à la paix, à la justice et à la sauvegarde de la terre.

---

[992] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, p. 354.
[993] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 179.

Le salut inauguré dans la résurrection eschatologique du Christ ne concerne pas que l'humain, mais s'étend à tout le créé, conditions pour l'homme d'une vie digne de sa vocation de fils de Dieu. La résurrection a inauguré l'ouverture totale et universelle de Jésus à toute la réalité cosmique, humaine et divine, le Christ qui est tout et en tout (Col 3,13). Il importe que des recherches concernant l'articulation entre le sens de la vie et de l'action en société, l'engagement éthique et la reconnaissance de Dieu soient menées afin de faire des propositions du Christ qui ont du sens pour tous et respectueuses de leurs différences, propositions qui sont en cohérence avec l'Évangile. L'espérance en la résurrection et la certitude d'une rédemption ne doivent pas nous inciter à la passivité et au désintérêt devant la vie des hommes en ce monde, mais à l'engagement à la suite du Ressuscité.

Étant donné que le thème de la christologie appartient à une tradition vivante, toujours en train de se faire, la vérité chrétienne n'est pas à recevoir sous forme d'un noyau invariant de sorte qu'elle soit transmise de siècle en siècle sous la forme d'un dépôt figé. La christologie narrative invite à relire et à faire travailler, dans toute son intégralité, la tradition qui porte le thème de la recherche christologique. Ce travail est à entreprendre absolument dans la mesure où la vérité chrétienne est un advenir permanent confronté au risque de l'histoire que vivent les hommes et à la liberté interprétative de la communauté chrétienne sous la conduite ou la mouvance de l'Esprit. Ce que nous connaissons du Christ aujourd'hui n'est que provisoire, laisse le sens en suspens en attendant que soit déployée dans sa plénitude l'œuvre de Dieu réalisée dans le Christ Jésus.

BIBLIOGRAPHIE

1. *Écrits de Joseph Moingt*

1.1. Source

L'homme qui venait de Dieu, (CFI, 176), Paris, Cerf, 1993.

1.2. Monographies

Croire quand-même. Libres entretiens sur le présent et le futur du catholicisme. Entretiens menés par Karim Mahmoud-Vintam en collaboration avec Lucienne Gouguenheim, (Semeurs d'avenir), Paris, Temps présent, 2010.

L'Évangile de la résurrection : méditations spirituelles, Montrouge (France), Bayard, 2008.

Dieu qui vient à l'homme, 3 t. (CFI, 222, 245, 257), Paris, Cerf, 2002-2007. 1 : *Du deuil au dévoilement de Dieu*, 2002 ; 2 : *De l'apparition à la naissance de Dieu* : 2/1 *Apparition*, 2005 ; 2/2 *Naissance*, 2007.

Les trois visiteurs. Entretiens sur la Trinité, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, Propos recueillis par Marc Leboucher.

Le devenir chrétien, Paris, Desclée de Brouwer, 1973.

Théologie trinitaire de Tertullien, 3 t., (Théologie, 68-70), Paris, Aubier, 1966, t. 1 : *Histoire, doctrine et méthodes* ; t. 2 : *Substantialité et individualité* ; t. 3 : *Unité et processions*.

1.3. Articles, cours, conférences

La tradition rattrapée par l'histoire, dans *La Pensée*, 371 (2012), p. 31-39.

Fin de la théologie ? Relecture d'un itinéraire, dans *Revue théologique de Louvain*, 39/4 (2008), p. 465-475.

L'advenir de Dieu dans le temps. *Session du 19 au 21 mai 2006 au Centre spirituel les Collines de Fresneau*, (Polycopie), Marsanne (France), Centre spirituel « Les Collines de Fresneau », 2006.

Le Jésus de l'histoire sous le regard des théologiens et *l'intérêt de la théologie pour le Jésus de l'histoire*, dans P. GIBERT et C. THÉOBALD (dir.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris, Bayard, 2002, p. 353-379.

L'intérêt de la théologie pour le Jésus de l'histoire, dans *RSR*, 88/4 (2000), p. 579-597.

Humanitas Christi, dans *Concilium*, 279 (1999), p. 34-46.

La christologie de l'Église primitive. Le coût d'une médiation culturelle, dans *Concilium*, 269 (1997), p. 75-83.

Le Dieu des chrétiens, dans J. BOTTÉRO, M.-A. OUAKNIN, J. MOINGT, *La plus belle histoire de Dieu*. Qui est le Dieu de la Bible ?, Paris, Seuil, 1997, p. 109-176.

Jésus : L'homme qui venait de Dieu. Notes de séances, (Polycopie), s. l., La Magnanerie, 1995.

Passion christique et passions humaines, dans COLL., *De l'amour des passions*, Paris, GREC, 1994, p. 185-204.

Christologie et modernité, dans Roland DUCRET, et collab., *Christianisme et modernité*, (Centre Thomas More : Sciences humaines et religions), Paris, Cerf, 1990, p. 169-187.

Un avenir pour la théologie, dans *RSR*, 75/4 (1987), p. 601-628.

Laisser Dieu s'en aller, dans Joseph DORÉ (éd.), *Dieu, Église, société*, Paris, Centurion, 1985, p. 275-286.

Le Dieu qui vient, dans *Vie chrétienne*, 278 (1984), p. 1-5.

L'avenir du Christ, dans Joseph DORÉ, et collab., *Jésus le Christ et les chrétiens*. *Théologiens, Pasteurs et témoins dans l'annonce de Jésus Christ*, (Jésus et Jésus-Christ, annexe 2), Paris, Desclée de Brouwer, 1981, p. 78-94.

« Montre-nous le Père ». La question de Dieu en christologie, dans *RSR*, 65 (1977), p. 305-338.

Conférences sur la constitution du discours chrétien, Week-end de formation théologique des religieuses, cours inédit, 1972.

La révélation de Dieu dans la mort du Christ, dans BEAUCHAMP Paul, et collab., *Annoncer la mort du Seigneur. Un dossier théologique*, Lyon (France), Profac, 1971, p. 5-17, Présentation de Bernard Sesboüé.

De l'Écriture au dogme, dans *Christus*, 53 (1967), p. 53-65.

Universalité de Jésus-Christ, dans *Revue de théologie et de philosophie*, XVII (1967), p. 209-223.

Connaître le Père dans le Fils, dans *Christus*, 12/46 (1965), p. 195-212.

La constitution du discours chrétien, Lyon (France), Polycopié de la Faculté de Lyon-Fourvière, 1957.

2. Écrits de Jürgen Moltmann

2. 1. *Source*

Jésus, le messie de Dieu, trad. Joseph Hoffmann, (CFI, 171), Paris, Cerf, 1993.

2. 2. *Monographies*

Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique. Anthropologie réalisée et présentée par Jean Bastaire, (Théologies), Paris, Cerf, 2004.

La Venue de Dieu. Eschatologie chrétienne, trad. J. Hoffmann, (CFI, 220), Paris, Cerf, 2000.

Le Dieu crucifié. La Croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne, trad. B. Fraigneau-Julien, (CFI, 80), Paris, Cerf, 1999, 3e éd.

L'Esprit qui donne la vie : Une pneumatologie intégrale suivi de Mon Itinéraire théologique, trad. Joseph Hoffmann, (CFI, 212), Paris, Cerf, 1999.

Wer ist Christus für uns heute ?, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1994.

Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, Munich (Allemagne), Chr. Kaiser Verlag, 1989.

Dieu dans la création. Traité écologique de la création, trad. M. Kleiber, (CFI, 146), Paris, Cerf, 1988.

Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu, trad. M. Kleiber, (CFI, 123), Paris, Cerf, 1984.

L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique, trad. R. Givord, (CFI, 102), Paris, Cerf, 1980.

Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre, trad. A. Liefooghe, (Foi vivante, 177), Paris, Cerf-Mame, 1977, 2e éd.

Conversion à l'avenir : traduction historique et politique de l'Évangile, trad. Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Seuil, 1975, 2e éd.

L'homme. Essai d'anthropologie chrétienne, Paris, Cerf-Mame, 1974.

L'Espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile, trad. J.-P. Thévenaz, Paris, Seuil, 1973.

Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, (CFI, 50), Paris, Cerf/Mame, 1970.

Religion, Revolution and the Future, New York, Charles Scribner's, 1969.

2. 3. *Articles, cours, conférences*

Périchorèse : *un mot magique de l'Antiquité pour une nouvelle théologie trinitaire*, dans *Transversalités*, 76 (oct.-déc. 2000), p. 145-161.

Le rôle du théologique dans le projet de la modernité, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 128 (1996), p. 49-65.

Y a-t-il une mariologie œcuménique ?, trad. Robert Givord, dans *Concilium*, 188 (1983), p. 17-22.

Dialektik die umschlägt in Identität. Was ist das ? Zu Befürchtungen Walter Kaspers, dans Michael WELKER (éd.), *Diskussion über Jürgen Moltmann Buch "Der gekreuzigte Gott"*, Munich, Kaiser, 1979, p. 149-156.

L'absolu et l'historique dans la doctrine de la Trinité, dans Louis RUMPF, et collab. (éd.), *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire ?*, (Bibliothèque théologique), trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Delachaux & Niestlé S. A., 1977, p. 190-204.

Stations et *signaux. Coup d'œil rétrospectif sur mon cheminement personnel des dix dernières années*, dans *Études théologiques et religieuses*, 46/4 (1971), p. 357-363.

3. *Travaux*

3. 1. *Ouvrages*

ADAM Jean-Michel, *Le texte narratif. Traité d'analyse pragmatique et textuelle*, (Série linguistique), Paris, Nathan, 1994, nouvelle éd. revue et complétée.

ALETTI Jean-Noël, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament ?*, (Jésus et Jésus-Christ, 61), Paris, Desclée, 1994.

ALETTI Jean Noël, *L'art de raconter Jésus-Christ. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc*, (Parole de Dieu, 27), Paris, Seuil, 1989.

ALTER Robert, *L'art du récit biblique*, trad. Paul Lebeau et Jean-Pierre Sonnet, (Le livre et le rouleau, 4), Bruxelles, Lessius, 1999.

AUDET René, et collab., *Jeux et enjeux de la narrativité dans les pratiques contemporaines*, Paris, Dis voir, 2006.

AVRIL A.-C., BERDER M., DAHAN M., et collab., *Mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? Psaume 22*, (Cahiers Évangile, supplément, 121), Paris, Cerf, 2002.

BAGOT Jean-Pierre, *Jésus un homme… Et puis ?*, Paris, Cerf, 2005.

BAUCKHAM Richard, *The theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T&T Clark, 1995.

BAUCKHAM Richard, *Moltmann. Messianic Theology in the Making*, Basingstoke (UK), Marshall Morgan and Scott, 1987, Préface de Jürgen Moltmann.

BAUDOZ J.-F. et FEDOU M. (dir.), *20 ans de publications françaises sur Jésus*, (Jésus et Jésus-Christ, 75), Paris, Desclée, 1997, Postface de Mgr Joseph Doré.

BEAUCHAMP Paul, *L'un et l'autre testament*, 2 tomes, (Parole de Dieu, 15 et 28), Paris, Seuil, 1976 et 1980, t. 1 : *Essai de lecture*, 1977 ; t. 2 : *Accomplir les Écritures*, 1990.

BEAUDE Pierre-Marie, *Jésus de Nazareth*, (Bibliothèque d'histoire du christianisme, 5), Paris, Desclée, 1983.

BEZANÇON Jean-Noël, *Jésus le Christ*, (Petite encyclopédie moderne du christianisme), Paris, Desclée De Brouwer, 1997, 2e éd., Préface de monseigneur Billé Louis-Marie.

BEZANÇON Jean-Noël, *Le Christ de Dieu : Jésus Fils de Dieu, Comment réaffirmer sa divinité, Un chemin pour aujourd'hui*, (Croire aujourd'hui), Paris/Montréal, Desclée de Brouwer/Bellarmin, 1980, 3e éd.

BLASER Klauspeter, *La théologie au XXe siècle. Histoire-Défis-Enjeux*, (coll. Symbolon), Lausane (Suisse), L'Âge d'homme, 1995.

BONHOEFFER Dietrich, *Qui est et qui était Jésus-Christ ? Son histoire et son* mystère, trad. Jean-Louis Klein, Paris, Cerf, 1981.

BONY Paul, *La résurrection de Jésus*, (Tout simplement), Paris, Atelier/Ouvrières, 2000.

BORNKAMM Günther, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, trad. Maurice Barth et S. de Bussy, (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1973, préface de Xavier Léon-Dufour.

BOTTÉRO Jean, et collab., *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, Paris, Seuil, 1997, Jean Bottéro, Marc-Alain Ouaknin, Joseph Moingt interrogés par Hélène Monsacré et Jean-Louis Schlegel.

BOUTTIER M., BÜHLER P., et collab., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, (Le monde de la Bible, 38), Genève, Labor et Fides, 1998, édité par Daniel Marguerat, et collab.

BREMOND Claude, *Logique du récit*, (Poétique), Paris, Seuil, 1973.

BRES Jacques, *La narrativité*, (Champs linguistiques), Louvain-la-Neuve (Belgique), Duculot, 1994.

BRETON Stanislas, *Le Verbe et la Croix*, (Jésus et Jésus-Christ, 14), Paris, Desclée de Brouwer, 1981.

BROWN Raymond Edward, *Jésus dans les quatre évangiles. Introduction à la christologie du Nouveau Testament*, trad. Jean-Bernard Degorge et Dominique Barrios- Delgado, Paris, Cerf, 1996.

BÜHLER P. et HABERMACHER J.-F. (éd.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, Travaux de l'Institut de recherches herméneutiques et systématiques.

BULTMANN Rudolph, *Histoire et eschatologie*, trad. R. Brandt, (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.

CHENU B. et NEUSCH M. (dir.), *Dieu au XX^e siècle. Contribution de la théologie aux temps qui viennent*, Paris, Bayard, 2002.

CHENU B. et NEUSCH M., *Au pays de la théologie. À la découverte des hommes et des courants*, Paris, Centurion, 1979.

CHOLVY Gérard, *Figures de Jésus-Christ dans l'histoire*, (Carrefour d'histoire religieuse), Montpellier, Centre Régional d'Histoire des Mentalités, 2000.

COLLECTIF, *La redécouverte de Jésus. Qui dites-vous que je suis ?*, Dossier sur Foi chrétienne, *Concilium*, 269 (1997).

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et christologie*, Paris, Cerf, 1984.

Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latin, tables biblique et analytique, et index des sources, Paris, Centurion, 1967. Les tables de cet ouvrage ont été réalisées sous la direction de Mgr Simon Delacroix et des éditions du Centurion, avec la collaboration du scolasticat assomptionniste de Lyon Valpré, d'Alain Carof, Judikaël Edern, Louis Fricot.

CORNÉLIS E., KERN W., MUHLEN H. et collab., *Le déploiement de l'événement Jésus-Christ*, (Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 13), Paris, Cerf, 1972.

DE LUBAC Henri, *Dieu se dit dans l'histoire : la révélation divine*, (Foi vivante, 159), Paris, Cerf, 1974.

DENEKEN Michel, *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection de Jésus aujourd'hui*, (Théologies), Paris, Cerf, 2002, Nouvelle éd. revue et corrigée.
DENEKEN Michel, *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*, (Thèses), Paris, Cerf, 1988.

DE SAGAZAN Benoît, et collab., *La divinité de Jésus en débat. Jésus divin ou divinisé ? De querelles en conciles, Hors-série*, Été 2011, (coll. Le monde de la Bible, Histoire art archéologie), Paris, Bayard, 2011.

DE SAGAZAN Benoît, et collab., *Que sait-on de Jésus ?, Hors-série*, Printemps 2009, (coll. Le monde de la Bible, l'histoire de la Bible et des religions), Paris, Bayard, 2009.

DJIDJI FAMBO Benoît, *Le rôle de la résurrection de Jésus, dans la christologie de Wolfhart Pannenberg et de Joseph Moingt*, Roma, Urbaniana University Press, 1995.

DONDEYNE Albert, et collab., *Jésus-Christ, Fils de Dieu*, (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 18), Bruxelles, Faculté universitaire Saint-Louis, 1981.

DORÉ Joseph, *Jésus-Christ*, (Première bibliothèque de connaissances religieuses), Paris, Nouvelles éditions Mame, 1987.

DORÉ J. et BOUSQUET F. (dir.), *La théologie dans l'histoire*, (Sciences théologiques et religieuses, 6), Paris, Beauchesne, 1997.

DORÉ J. et THEOBALD C. (dir.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf/Assas, 1993.

DORÉ J. et XIBAUT Bernard, *Jésus, le Christ et les christologies*, (Jésus et Jésus-Christ, 101), Paris, Mame-Desclée, 2011.

DRAMAIX Annie, *Le Dieu chrétien de Jürgen Moltmann : le Dieu crucifié comme lieu théologique et le thème de l'abandon en croix*, Louvain-la-Neuve, UCL, 1977, Mémoire de Licence.

DREYFUS François, *Jésus savait-il qu'il était Dieu ?*, (Apologique), Paris, Cerf, 1984.

DUCRET Roland, et collab., *Christianisme et modernité*, (Centre Thomas More : Sciences humaines et religions), Paris, Cerf, 1990.

DUFOUR Dany-Robert, *On achève les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005.

DUPUIS Jacques, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, trad. Olindo Parachini, (CFI, 188), Paris, Cerf, 1995.

DUQUOC Christian, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu. Essai sur la limite de la christologie*, (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, 9), Genève, Labor et Fides, 1984.

DURAND Emmanuel, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, (CFI, 267), Paris, Cerf, 2008.

DURAND Emmanuel, *La périchorèse des personnes divines : immanence mutuelle, réciprocité et communion*, (CFI, 243), Paris, Cerf, 2005, Préface de Vincent Holzer.

DURRWELL François-Xavier, *La mort du Fils. Le mystère de Jésus et de l'homme*, (Théologies), Paris, Cerf, 2006.

DURRWELL François-Xavier, *La résurrection de Jésus. Mystère de salut* : étude biblique, Paris, Cerf, 1976, 2e édition entièrement refondue.

EMERY Gilles, *La Trinité, Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, (coll. Initiations), Paris, Cerf, 2009.

ESLIN J.-C. et CORNU C. (dir.), *La Bible. 2000 ans de lectures*, Paris, Desclée De Brouwer, 2003.

FOCANT Camille et collab., *Le Jésus de l'histoire*, (Connaître la Bible-Lumen-vitae, 4-5), Bruxelles, Lumen Vitae, 1997.

FOCANT Camille et WÉNIN André (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB*, Louvain-la-Neuve, avril 2004, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXCI), Leuven (Belgique), Peeters, 2005.

FOKKELMAN Jan P., *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique*, (Le livre et le rouleau, 13), trad. Les Cisterciennes de l'abbaye Notre Dame et Claire-fontaine, Bruxelles, Lessius, 2002.

FORTE Bruno, *Jésus de Nazareth. Histoire de Dieu, Dieu de l'histoire*, trad. Benoît-Dominique Sébire, (CFI, 122), Paris, Cerf, 1984.

GALLO Max, *Jésus, l'homme qui était Dieu*, Paris, XO Editions, 2010.

GALOT Jean, *Christ qui es-tu ? Le témoignage de l'Écriture*, (Christologie, 1), Louvain (Belgique), Sintal, 1986.

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1985.

GEFFRÉ Claude, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.

GEFFRÉ Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, (CFI, 120), Paris, Cerf, 1983.

GEFFRÉ Claude, *Un nouvel âge de la théologie*, (CFI, 68), Paris, Cerf, 1972, Préface de M. D. Chenu.

GENETTE Gérard, *Discours du récit*, (Points. Essais, 581), Paris, Seuil, 2007.

GESCHÉ Adolphe, *Dieu pour penser, 8 t. II. L'homme*, Paris, Cerf, 1993 ; *III. Dieu*, Paris, Cerf, 1994 ; *VI. Le Christ*, Paris, Cerf, 2001 ; *VII. Le sens*, Paris, Cerf, 2003.

GESCHÉ A. et SCOLAS P. (dir.), *Le corps, chemin de Dieu*, (Colloque Gesché, 07 Louvain-la-Neuve), Paris, Cerf, 2005.

GESCHÉ A. et SCOLAS P. (dir.), *La foi dans le temps du risque*, Paris, Cerf, 1997.

GIBELLINI Rosino, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, trad. J. Mignon, (Théologies), Paris, Cerf, 1994.

GIBERT P. et THEOBALD C. (éd.), *Théologie et vérité au défi de l'histoire*, (Recherches de Science Religieuse, 1910-2010), Leuven (Belgique), Peeters, 2010.

GIBERT P. et THEOBALD C. (dir.), *Le cas Jésus-Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, (Questions en débat), Paris, Bayard, 2002.

GISEL Pierre et EVRARD Patrick (dir.) et collab., *La théologie en postmodernité. Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande*, (Lieux théologiques, 29), Genève, Labor et fides, 1996.

GOUDINEAU Hubert et SOULETIE Jean-Louis, *Jürgen Moltmann*, (Initiations aux théologiens), Paris, Cerf, 2002.

GRELOT Pierre, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur*, t. 1 et 2, (Lectio divina, 167 et 179), Paris, Cerf, 1997 et 1998.

GRELOT Pierre, *Dieu, le Père de Jésus Christ*, (Jésus et Jésus-Christ, 60), Tournai/Paris, Desclée/Groupe Mame, 1994.

GRIFONE Joseph, *La divinité de Jésus-Christ*, (collection du Laurier), Paris, Laurier, 1997.

GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne. I : De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, trad. Sr Pascale Dominique, (CFI, 230), Paris, Cerf, 2003, Préface de Theresia Hainthaler, 2e éd.

GRILLMEIER Aloys, et collab., *Christologie et vie du Christ*, (Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 11), Paris, Cerf, 1975.

GUILLET Jacques, *Jésus devant sa vie et sa mort*, (Théologies), Paris, Desclée de Brouwer, 1991, 2e éd.

HAUERWAS S. et JONES, L.G. (éd.), *Why narrative ? Readings in narrative Theology*, Grand Rapids, Edmans, 1989.

HENGEL Martin, *Jésus, Fils de Dieu*, trad. A. Liefooghe, (Lectio divina, 94), Paris, Cerf, 1977.

HOFFMANN Jean G.H., *Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire*. *Étude de la valeur historique des vies de Jésus de langue française non catholiques : d'Ernest Renan à Charles Guignebert*, (Acta Seminari neotestamentici Uppsaliensis, 17), Uppsala, Almqvist och Wiksell, 1947.

HURTADO Larry W., *« Dieu » dans la théologie du Nouveau Testament*, trad. Charles Ehlinger, (coll. Lectio divina), Paris, Cerf, 2011.

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *De Jésus à Jésus-Christ. II. Christ dans l'histoire. Actes du colloque de Paris 24-25 mars 2011*, (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Mame/Desclée, 2011.

ISAAC Jean, *La révélation progressive des Personnes divines*, (Lumière de la foi, 5), Paris, Cerf, 1960.

ISING Dieter (éd.), *Bibliographie Jürgen Moltmann. Zusammengestellt von Dieter Ising unter Mitarbeit von Günter Geisthardt und Adelbert Schloz*, Munich, Chr. Kaiser, 1987.

JEAN-PAUL II, *L'interprétation de la Bible dans l'Église. Allocution de sa sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission biblique pontificale*, (Documents des Églises), Paris, Cerf, 1994. Préface du cardinal Joseph Ratzinger, introduction Jean-Luc Vesco.

JEANROND W., THEOBALD C. (éd.), *La redécouverte de Jésus. Qui dites-vous que je suis ?*, (Concilium, revue internationale de théologie, 269), Paris, Beauchesne, 1997.

JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz : Une voix juive, Suivi d'un essai de Catherine Chalier*, trad. Philippe Ivernel, (Rivages Poche, 123), Paris, Rivages, 1994.

JÜNGEL Eberard., *Dieu mystère du monde*. *Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, 2 tomes, trad. Horst Homburg (dir.), (CFI, 116 et 117), Paris, Cerf, 1983.

KASPER Walter, *Jésus, le Christ*, trad. J. Desigaux, et collab., (CFI, 88), Paris, Cerf, 2004, 6e édition.

KAUFMAN Gordon D., *La question de Dieu aujourd'hui*, trad. Marcelle Jossua, (CFI, 84), Paris, Cerf, 1975.

KUBACKI ZBIGNIEW, *La nouveauté de Dieu. La question de Dieu dans la christologie de Joseph Moingt*, Thèse de doctorat (inédite), Paris, Centre Sèvres, 1998.

LABBÉ Yves, *Essai sur le monothéisme trinitaire,* (CFI, 145), Paris, Cerf, 1987.

La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf/ Fleurus-Mame, 2001. Édition de référence avec notes et augmentée de clefs de lectures.

LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

LAFONT Ghislain, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ? Problématique,* (CFI, 44), Paris, Cerf, 1969.

LATOURELLE René, *L'accès à Jésus par les Évangiles. Histoire et herméneutique*, (Recherches. Théologie, 20), Tournai, Desclée De Brouwer, 1978.

LECUIT Jean-Baptiste, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, (CFI, 271), Paris, Cerf, 2010.

LEDURE Yves, *Le christianisme en refondation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, Préface de Joseph Moingt.

LÉON-DUFOUR Xavier, *Résurrection de Jésus et message pascal*, (Parole de Dieu, 7), Paris, Seuil, 1971.

LÉON-DUFOUR Xavier et collab., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, (Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 4), Bruxelles, Faculté Universitaire Saint-Louis, 1976.

LOEW Jacques, *Ce Jésus qu'on appelle Christ (Mt 1, 16)*, Paris, Fayard Arthème, 1970.

LONERGAN Bernard, *La Trinité*, trad. Roger Jacquet, (Sed contra), Perpignan (France), Artège, 2011.

MADSEN Peter, *Jésus de Nazareth*, trad. Alain Gnaedig, Tournai (Belgique), Delcourt-Vasseur, 1995.

MARGUERAT D. et BOURQUIN Y. et collab., *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, (Pour lire), Paris, Cerf, 1998.

MARGUERAT D., NORELLI E, POFFET J.M., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998.

MARLÉ René, *Le problème théologique de l'herméneutique*. *Les grands axes de la recherche contemporaine*, Paris, Orante, 1968, 2e éd. revue et augmentée.

METZ Johann-Baptist, *Memoria passionis. Un souvenir provoquant dans une société pluraliste*, trad. J. P. Bagot, (CFI, 269), Paris, Cerf, 2009, en collaboration avec Johann Reikerstorfer.

METZ Johann-Baptist, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, (CFI, 99), Paris, Cerf, 1979.

MORDILLAT Gérard et PRIEUR Jérôme, *Corpus Christi : enquête sur une énigme nommée Jésus*, (enregistrement vidéo), s.l., Arte France développement/Archipel 33.

NAULT François, et collab., *Le théologien commentateur des Écritures*, (Recherches de science religieuse, 95), Paris, Recherches de Science religieuse, 2007.

PAGAZZI Giovanni Cesare, *Au commencement était le lien : les sens et le besoin pour dire Jésus*, trad. Guy Lafont, (Théologies), Paris, Cerf, 2012, présentation de Guy Lafont.

PANNENBERG Wolfhart, *Esquisse d'une christologie*, trad. A. Liefooghe, (CFI, 62), Paris, Cerf, 1999, nouvelle édition avec Postface de l'auteur.

PARMENTIER E. et DENEKEN M., *Catholiques et protestants. Théologiens du Christ au XXe siècle*, (Jésus et Jésus-Christ, 96), Paris, Mame-Desclée, 2009.

PERROT Charles, *Jésus et l'histoire*, (Jésus et Jésus-Christ, 11), Paris, Desclée, 1995, édition nouvelle et mise à jour.

PESCH O.H. et VAN CANGH J.M. (dir.), *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau*, (Académie Internationale des Sciences Religieuses), Paris, Cerf, 2003.

PORTER J. R., *Jésus-Christ : Le Jésus de l'histoire, le Christ de la foi*, Paris, Sélection du Reader's digest, 2000.

POUSSET Edouard, *Le mystère de Dieu et de l'homme. Écrits de théologie fondamentale*, Paris, Facultés Jésuites de Paris, 2007, Introduction par Christoph Theobald.

POUSSEUR Robert, *Les cultures contemporaines, demeures de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

PUERTO Mercedes Navarro, *Quand la Bible raconte. Clés pour une lecture narrative. Deuxième partie : Textes de l'Évangile selon Marc*, (Connaître la Bible, 42), Bruxelles, Lumen vitae, 2006.

QUESNEL Michel, *Jésus, l'homme et le fils de Dieu*, (Champs essais), Paris, Flammarion, 2008, éd. revue et corrigée.

RAHNER Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. Gwendoline Jarczyk, Paris, Centurion, 1983.

RATZINGER Joseph, *Chemins vers Jésus*, trad. Maria Lining, Saint Maur, Parole et silence, 2004.

RATZINGER Joseph, *Le Dieu de Jésus-Christ : méditations sur Dieu-Trinité*, (Communio), trad. Yves et Marie-Noële de Torcy, Paris, Fayard, 1977.

REDING José, *Traversées. Recherches de sens et évangélisation dans une société morcelée*, (Evo Religion), Bruxelles, Vie ouvrière, 1992.

REY Bernard, *Jésus le Christ : Dieu se donne un visage*, (Parcours. La bibliothèque de formation chrétienne), Paris, Centurion, 1988.

RICOEUR Paul, *L'herméneutique biblique*, trad. François-Xavier Amherdt, (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2001, présentation par F. X. Amherdt.

RICOEUR Paul, *La fonction narrative*, Paris, Institut Catholique de Paris, 1984.

RICOEUR Paul, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1984, t. 2 *: La configuration dans le récit de la fiction*.

RICOEUR P. et LACOQUE A., *Penser la Bible*, trad. Aline Patte, (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1998, revu par l'auteur.

SCHILLEBEECKX Edward., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, trad. Hélène Cornelis (CFI, 166), Gevaert, Paris, Cerf, 1992.

SCHILLEBEECKX Edward, *Le message de Dieu. De la foi des Apôtres aux dogmes de l'Église*, trad. P. Bourgy, (Foi vivante, 123), Bruxelles, CEP, 1970.

SCHILSON Arno et KASPER Walter, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, trad. R. Givord, (coll. Jésus et Jésus-Christ, 9), Paris, Desclée, 1978.

SCHLIER Heinrich, *La résurrection de Jésus-Christ*, trad. M. Benzerath, Paris, Salvator, 2008, nouvelle édition. Préface de Joseph Ratzinger – Benoît XVI.

SCHLOSSER Jacques, *Jésus de Nazareth*, Paris, Agnès Viénot, 2002, 2e éd. revue et corrigée.

SCHNAKENBURG R. et SMULDERS P., *La christologie dans le Nouveau Testament et le dogme*, (Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut, 10), Paris, Cerf, 1974.

SCHOONENBERG P. J. A. M., *Il est le Dieu des hommes*, trad. M. Claes, (CFI, 71), 1973.

SCHUERMANN, H., *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ? Exégèse et théologie*, trad. Albert Chazelle, (Lectio divina, 93), Paris, Cerf, 1977.

SCHWAGER Raymund, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ? Violence et rédemption dans la Bible*, trad. E. Haeussler et J.-L. Schlegel, Paris, Flammarion/Association Recherches Mimétiques (ARM), 2011, Préface de J. Niewiadomski, postface de R. Girard.

SEGUNDO Juan Luis, *Jesus de Nazareth*, Paris, Cerf, 1988.

SESBOÜÉ Bernard, *Les « trente glorieuses » de la christologie (1968-2000)*, (Donner raison, 34), Bruxelles, Lessius, 2012.

SESBOÜÉ Bernard, *La théologie au XX^e^ siècle et l'avenir de la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007. Entretiens avec Marc Leboucher.

SESBOÜÉ Bernard, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1995.

SESBOÜÉ Bernard, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, 1991, t. II *: Les récits du salut*, (Jésus et Jésus-Christ, 51), Tournai/Paris, Desclée Gedit S.A./Coupole, 1991.

SESBOÜÉ Bernard, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, (Jésus et Jésus-Christ, 17), Paris, Desclée, 1982.

SESBOÜÉ Bernard, *Traité de l'Incarnation. Étude du développement du dogme christologique*, (Cahiers Médiasèvres, 44), Paris, Centre Sèvres, 1982, 2^e^ éd. corr. et mise à jour.

SESBOÜÉ B. et MEUNIER B., *Dieu peut-il avoir un fils ?*, Paris, Cerf, 1993.

SOULETIE Jean-Louis, *Les grands chantiers de la christologie*, (Jésus et Jésus-Christ, 90), Paris, Desclée, 2005.

SOULETIE Jean-Louis, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective de Jürgen Moltmann*, (CFI, 201), Paris, Cerf, 1997, Préface par J. Doré.

TERNANT Paul, *Le Christ est mort « pour tous ». Du serviteur Israël au serviteur Jésus* (Théologies), Paris, Cerf, 1993.

THEOBALD Christoph, *Le cas Jésus*, Paris, Bayard, 2002.

TIFFENEAU Dorian, (dir.), *La narrativité*, (Phénoménologie et herméneutique), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, *De Jésus à Jésus Christ, 1* : *Le Jésus de l'histoire.* Actes du colloque de Strasbourg 18-19 novembre 2010, (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Mame-Desclée, 2010.

VARILLON François, *La souffrance de Dieu*, Paris, Centurion, 1975.

VERMÈS Geza, *Enquête sur l'identité de Jésus. Nouvelles interprétations*, trad. Emmanuelle Billoteau, (Domaine biblique), Paris, Bayard, 2003.

VON BALTHASAR Hans Urs, *Les grands textes sur le Christ.* Guide de lecture de G. Chantraine ; postoface de Joseph Doré ; relecture par Vincent Holzer, (Jésus et Jésus-Christ, 50), Paris, Mame-Desclée, 2010, nouvelle édition.

VON RAD G., *Théologie de l'Ancien Testament* (Nouvelle série théologique, 12 et 19), 2 volumes, Genève, Labor, 1967-1971. 1 : *Théologie des traditions historiques d'Israël*, trad. Etienne de Peyer ; 2 : *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, trad. André Goy.

WAKEFIELD James L., *Jürgen Moltmann. A Research Bibliography*, (ATLA Bibliography Series), Lanham (Maryland) et Oxford, The Scarecrow Press Inc, 2002.

WINLING Raymond, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique*, (Théologies), Paris, Cerf, 2007.

ZAHRNT Heinz, *Jésus de Nazareth. Une vie*, trad. François Rey et Marie-Thérèse Gueho, Paris, Seuil, 1996.

3. 2. *Articles*

ALETTI Jean-Noël, *Quelles biographies de Jésus pour aujourd'hui ? Difficultés et propositions*, dans *RSR*, 97/3 (2009), p. 397-413.

ALETTI Jean-Noël, *Mort de Jésus et théorie du récit*, dans *RSR*, 73/1 (1985), p. 147-160.

ARMOGATHE Jean-Robert, *La seconde venue du Christ*, dans *Communio*, XXXVII/1-2 (2012), p. 7-14.

BAUCKHAM Richard, *Moltmann's Eschatologiy of the Cross*, dans *Scottish Journal of Theology*, 30/4 (1977), p. 301-311.

BEAUCHAMP Paul, Narrativité biblique du récit de la passion, dans *Recherches de science religieuse*, 73/1 (1985), p. 39-60.

BEAUCHAMP Paul, *Jésus-Christ n'est pas seul. L'accomplissement des Écritures dans la Croix*, dans *RSR*, 65/2 (1977), p. 243-278.

BEGASSE DE DHAEM Amaury, *De Dieu qui vient à l'homme : l'œuvre de Joseph Moingt*, dans *NRT*, 132/1 (2010), p. 24-44.

BLANCY Alain, *Le Dieu crucifié de Jürgen Moltmann*, dans *Études théologiques et religieuses*, 50/3 (1975), p. 321-333.

BLANCY Alain, *Lire Moltmann*, dans *Études théologiques et religieuses*, 46/4 (1971), p. 365-383.

BLAQUART Jean-Luc, *Théologie et culture. Significations et enjeux du thème de « la mort de Dieu »*, dans FANTINO Jacques, *La théologie en questions*, Paris, Cerf, 2007, p. 49-65.

BORNKAMM Günther, *Jésus*, dans *Encyclopaedia Universalis. Corpus 13 : Jérémie – Lorrain*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1996, p. 17-22

BOUSQUET François, *Du « Dieu bien connu » au Dieu toujours neuf. Hommage et questions au père Moingt*, dans *Transversalités*, 86 (2003), p. 85-90.

BRITO Emilio, *Le Christ en chemin. Chronique de christologie*, dans *RTL*, 28 (1997), p. 503-518, (surtout p. 511-515 pour *L'homme qui venait de Dieu*).

CHALENDAR Xavier De, *Un livre. L'homme qui venait de Dieu, Joseph Moingt…*, dans *Christus*, 165 (1995), p. 84-87.

CHARRIER Huguette et GOUGUENHEIM Lucienne, *Dossier Joseph Moingt*, dans *Parvis*, 33 (2007), p. 15-30.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, dans *Documentation catholique*, 2085 (janv. 1994), p. 13-44.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Questions actuelles : Quelques questions choisies touchant la christologie*, dans *La documentation catholique*, 1803 (1981), p. 222-231.

CORSET Paul, *Le théologien face au conteur évangélique. À la recherche d'une théologie narrative*, dans *RSR*, 73 (1985), p. 61-84.

DE HALLEUX André, *L'homme qui venait de Dieu*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 70/1 (1994), p. 203-204.

DE HALLEUX André, *La définition christologique à Chalcédoine*, dans *Revue théologique de Louvain*, (1976), p. 3-23 et 155-170.

DENEKEN Michel, *La résurrection de Jésus ou la détermination pascale de la foi chrétienne*, dans *Lumière et vie*, 253 (2002), p. 67-83.

DORÉ Joseph, *La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique*, dans *RSR*, 65/2 (1977), p. 279-304.

DORÉ Joseph, *Jésus-Christ*, dans Paul POUPARD (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 847-858.

DUQUOC Christian, *L'intérêt théologique de la quête du Jésus historique*, dans *RSR*, 88/4 (2000), p. 491-511.

DUQUOC Christian, *Signification actuelle de la résurrection de Jésus*, dans *Lumière et vie*, XXI/107 (1972), p. 91-99.

FESSARD G., *L'histoire et ses trois niveaux d'historicité*, dans *Sciences Ecclesiastiques*, XVII (1966), p. 333-357.

FORTIN-MELKEVIC, *De l'expérience religieuse à la narrativité : Parcours critique*, dans *Laval théologique et philosophique*, 50/2 (1994), p. 317-325.

GALOT Jean, Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, dans *Gregorianum*, 76 (1995), p. 399-400.

GALOT Jean, *Jürgen Moltmann, Jésus, le messie de Dieu…*, dans *Gregorianum*, 76 (1995), p. 168-169.

GEFFRÉ Claude, *Où en est la théologie de la résurrection ?*, dans *Lumière et vie*, XXXI/107 (1972), p. 17-30.

GEFFRÉ Claude, *Sens et non-sens d'une théologie non métaphysique*, dans *Concilium*, 76 (1972), p. 89-98.

GEISSBÜHLER Peter, *Jürgen Moltmann, Jésus, le messie de Dieu…*, dans *Études théologiques et religieuses*, 69 (1994), p. 593-595.

GEORGE Augustin, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort*, dans *Lumière et vie*, XX/101 (janvier-mars 1971), p. 34-52.

GESCHÉ Adolphe, *Pour une identité narrative de Jésus*, dans *Revue théologique de Louvain*. Suite de l'article dans RTL, 30 (2000), p. 336-356.

GESCHÉ Adolphe, *Pour une identité narrative de Jésus*, dans *RTL*, 30 (1999), p. 153-179.

GESCHÉ Adolphe, *La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir*, dans *RTL*, 2 (1971), p. 257-306.

GIGAND Michel, et collab., *À la rencontre d'un théologien : Joseph Moingt*, dans *Parvis*, 33 (mars 2007), p. 15-29.

GISEL Pierre, *Quelle messianité en acte donne à voir la figure de l'homme Jésus ?*, dans RSR, 99/1 (2011), p. 43-59.

GISEL Pierre, *Étude critique. Dieu qui vient à l'homme*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 142 (2010), p. 53-63.

HABERMACHER Jean-François, *Promesses et limites d'une « théologie narrative »*, dans P. BÜHLER et J. F. HABERMACHER (dir.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 57-77.

HENAULT A., Narratif, dans A. Jacob (dir.), *Les notions philosophiques, Dictionnaire, t. 2. Philosophie occidentale : M-Z. Pensées asiatiques conceptualisation des sociétés traditionnelles. Table analytique*, (Encyclopédie philosophique universelle, 2), Paris, PUF, 1990, p. 1723, Volume dirigé par Sylvain Aroux.

HORT Bernard, *Bibliographie : Joseph Moingt, L'homme qui venait de Dieu…*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 127/III (1995), p. 184-185.

JACQUES Robert, *Narrativité et théologie*, dans *Église et Théologie*, 21 (1990), p. 65-77.

KLAUSPETER Blaser, *Étude critique : La pneumatologie de Jürgen Moltmann*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 132 (2000), p. 259-267.

KOENIG Adrio, *Le Dieu crucifié. Peut-on parler du Dieu crucifié ? (Moltmann et Jüngel)*, dans *Hokhma*, 17 (1981), p. 73-95.

LABBÉ Yves, *Une théologie spéculative malgré tout*, dans Jacques FANTINO (dir.), *La théologie en questions. Actes du colloque de Metz*, Paris, Cerf, 2007, p. 79-98.

LANNE Emmanuel, *L'homme qui venait de Dieu*, dans *Irénikon*, 69/3 (1996), p. 442-443.

LEBEAU P., *Joseph Moingt : « Dieu qui vient à l'homme ». À propos d'un ouvrage récent*, dans *NRT*, 130 (2008), p. 101-111.

MALDAMÉ Jean-Michel, *Une synthèse théologique fondamentale : L'homme qui venait de Dieu, de Joseph Moingt*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 96/3 (1995), p. 222-226.

MARCOS Jesús, *L'homme qui venait de Dieu*, dans *Estudios eclesiásticos*, 69/270 (1994), p. 387-391.

MARLÉ René, *L'homme qui venait de Dieu. Notes de lecture*, dans *Études*, 379/3 (1993), p. 265-268.

MARLÉ René, *La théologie, un art de raconter ?*, dans *Études*, (janvier 1983), p. 123-137.

MARLÉ René, *Chalcédoine réinterrogé*, dans *RSR*, 65/1 (1977), p. 15-44.

MATEO Seco, *L'homme qui venait de Dieu*, dans *Scripta theologica*, 27/2 (1995), p. 13-23.

MÉNARD Camil, *Jésus, le messie de Dieu. Jürgen Moltmann*, dans *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 24/1 (1995), p. 123-124.

METZ Johann-Baptist, *Petite apologie du récit*, trad. Robert Givord, dans *Concilium*, 85 (1973), p. 57-69.

MIETH Dietmar, Narrative (théologie), dans J. Y. LACOSTE, (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 783-784.

NAULT François, *L'ouvert de la révélation. Autour du tombeau vide*, dans *Études théologiques et religieuses*, 79/2 (2004), p. 227-237.

NICOLAS Jean-Hervé, *La foi en questionnement. À propos de l'ouvrage de Joseph Moingt : L'homme qui venait de Dieu*, dans *Revue Thomiste*, 94 (1994), p. 639-650.

PANIER Louis et ALMEIDA Ivan, *Théologie et narrativité*, dans *Sémiotique et Bible*, (Décembre 1978), p. 5-29.

PANIER Louis, Jésus, le Christ à plus d'un titre, dans *Lumière et vie*, XXXIV, 175 (1985), p. 57-73.

PARMENTIER Elisabeth, *Le récit comme théologie. Statut, sens et portée du récit biblique*, dans *Revue d'histoire et de philosophie Religieuse*, 81/1 (2001), p. 29-44.

POUSSET Edouard, *La résurrection*, dans *NRT*, 91/10 (1969), p. 1009-1044.

RENWART, L., *Le motif de l'incarnation. Chronique de christologie*, dans *NRT*, 116 (1994), p. 883-886.

REY Bernard, *L'homme qui venait de Dieu*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 78/1 (1994), p. 181-185.

RICOEUR Paul, *L'identité narrative*, dans *Esprit*, 7-8 (juillet 1988), p. 295-314.

RICOEUR Paul, *La fonction narrative*, dans *Études théologiques et religieuses*, 2 (1979), p. 109-230.

RICOEUR Paul, *Le Dieu crucifié de Jürgen Moltmann*, dans *Les quatre fleuves*. *Cahiers de recherche et de réflexion religieuse*, 4 (1975), p. 109-114.

ROCCHETTA Carlo, *Théologie narrative*, dans R. LATOURELLE, et R. FISCHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 1377-1381.

SALES M., *La théologie politique de J. Moltmann*, dans *Axes* VI/1, (oct.-nov. 1973), p. 9-25.

SCHILLEBEECKX Edward, *Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant*, dans *Lumière et vie*, 134 (1977), p. 5-45.

SCHILLEBEECKX Edward, *Le « Dieu de Jésus » et le « Jésus de Dieu »*, dans Concilium, 93 (1974), p. 97-111.

SESBOÜÉ Bernard, *De la narrativité en théologie*, dans *Gregorianum*, 75/3 (1994), p. 413-429.

SESBOÜÉ Bernard, *Chronique : De la rumeur de Jésus à la génération du Verbe. Du nouveau en christologie*, dans *RSR*, 82/1 (1994), p. 87-102.

SESBOÜÉ Bernard, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, dans *RSR*, 65/1 (1977), p. 45-80.

SIEGWALT Gérard, *L'homme qui venait de Dieu*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 73/4 (1993), p. 463-464.

SOULETIE Jean-Louis, *Une christologie en perspective eschatologique : Jürgen Moltmann*, dans *Irénikon*, LXX (1997), p. 41-63.

TEJERINA ARIAS Gonzalo, *L'homme qui venait de Dieu*, dans *Revista Augustiniana*, 35 (1994), p. 320-321.

THEOBALD Christoph, *Les enjeux de l'analyse narrative en théologie*, dans P. ABADIE (dir.), *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon, Profac, 2008, Actes du colloque organisé par la Faculté de théologie de l'université catholique de Lyon dans le cadre des « Dix-neuvièmes Entretiens » du Centre Jacques Cartier Rhône-Alpes, Lyon, 30 novembre-2 décembre 2006, p. 57-66.

THEOBALD Christoph, *Les enjeux de la narrativité pour la théologie*, dans *Transversalités*, 59 (1996), p. 43-62.

THÉVENAZ Jean-Pierre, *Vérité d'espérance ou vérité de connaissance ? Les enjeux théoriques et politiques de la théologie de Jürgen Moltmann*, dans *Études théologiques et religieuses*, 49 (1972), p. 225-243.

VON ALLMEN Daniel, *Des christologies de l'Église primitive à la christologie du Christ*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, IV (1967), p. 259-266.

WEINRICH Harald, *Théologie narrative*, trad. Robert Givord, dans *Concilium*, 85 (1973), p. 47-55.

WELLS Paul, *Dieu et le changement. Jürgen Moltmann à la lumière du théisme réformé*, dans *Hokhma*, 43 (1990), p. 49-66.

WÉNIN André, *De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques*, dans *RTL*, 39 (2008), p. 369-393.

WIDMER Gabriel P., *Problèmes et méthode en christologie*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, IV (1967), p. 224-241.

WIDDICOMBE Peter, *L'homme qui venait de Dieu*, dans *Journal of Theological Studies*, 46/1 (1995), p. 419-421.

WOHLMUTH Josef, *Dieu qui vient à l'homme : du deuil au dévoilement de Dieu*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 129/1 (2004), p. 70-73.

TABLE DES MATIÈRES

Page

IV

Dédicace V

Remerciements VI

Sigles et abréviations VII

INTRODUCTION 1

1. Choix et intérêt du sujet 1
2. Objet, hypothèse, cadre et limites du travail 3
3. Sources et méthode de travail 4
4. Plan du travail 4
5. Difficultés 6

PREMIÈRE PARTIE : POUR VOUS QUI SUIS-JE ? LA THÉOLOGIE DU RÉCIT DE JOSEPH MOINGT 8

Chapitre 1. L'itinéraire théologique de l'auteur 9

1.1. Le chemin du « premier Moingt » 9

1.2. L'advenue du second Moingt 12

1.3. L'œuvre christologique de Moingt à partir de 1993 17

1.3.1. Dieu qui vient à l'homme 18

1.3.1.1. Du deuil au dévoilement de Dieu 18

1.3.1.2. De l'apparition à la naissance de Dieu 21

1.3.1.2.1. Apparition 22

1.3.1.2.2. Naissance 22

1.3.2. Présentation de l'homme qui venait de Dieu 26

1.3.2.1. Jésus dans l'histoire du discours chrétien 27

1.3.2.2. Le Christ dans l'histoire des hommes 31

Chapitre 2. Joseph Moingt et la christologie traditionnelle 36
2.1. Pour une relecture de la christologie traditionnelle 36
2.1.1. Cadre pour une relecture de la christologie traditionnelle 37
2.1.1.1. Nécessaire relecture de la christologie traditionnelle 39
2.1.1.2. La science christologique traditionnelle 40
2.1.1.2.1. Des christologies dominées par l'énoncé dogmatique de Chalcédoine 40
2.1.1.2.2. Une théologie d'en haut 43
2.1.2. Au-delà de Chalcédoine, un retour au Jésus des évangiles 46
2.1.2.1. Intérêt pour le Jésus des évangiles 47
2.1.2.2. Jésus historique et Jésus de l'histoire 51
2.1.2.2.1. Jésus historique 52
2.1.2.2.2. Jésus de l'histoire 53
2.2. Jalons d'une nécessaire mise à jour de la christologie 55
2.2.1. La déconstruction de la christologie traditionnelle 56
2.2.1.1. De la déconstruction 56
2.2.1.2. Quelques préalables 58
2.2.2. La reconstruction de la christologie à partir des récits évangéliques 63
2.2.2.1. Chemin des nouvelles christologies 65
2.2.2.2. De quelques critères pour la reconstruction 68
2.2.2.3. Des lieux théologiques de la reconstruction 71

Chapitre 3. La place centrale de la résurrection en christologie 80

3.1. La résurrection comme fondement de la christologie 82
3.1.1. La résurrection comme annonce du retour de Jésus 83
3.1.2. L'annonce de la résurrection comme événement de portée historique mondiale 85
3.1.3. La résurrection comme événement de rencontre et d'envoi 91
3.1.4. L'Esprit de Dieu dans la résurrection de Jésus 93
3.2. L'intelligibilité de la résurrection de Jésus en tant qu'événement de révélation 95
3.2.1. Premier niveau d'intelligibilité : selon les Écritures 97
3.2.2. Deuxième niveau d'intelligibilité : par rapport à sa mort 101
3.2.3. Troisième niveau d'intelligibilité : par rapport à un travail de mémoire 104
3.3. L'expérience pascale et la question de l'identité de Jésus 110
3.3.1. Le sens de la mort de Jésus 111

3.3.1.1. Comprendre la mort de Jésus selon les Écritures 111
3.3.1.2. La pro-existence comme nouveau langage de la croix du Christ 115
3.3.2. La croix comme lieu de révélation du lien singulier entre Jésus et Dieu 118
3.3.2.1. La manifestation de Dieu à travers la croix de Jésus 119
3.3.2.2. La manifestation du devenir Fils de Dieu et la croix de Jésus 122
3.3.3. La signification de la notion d'incarnation 125
3.3.3.1. L'incarnation du Fils de Dieu et la préexistence du Verbe 125
3.3.3.2. La préexistence et le devenir Fils du Verbe 127
3.3.4. Dieu et Jésus dans le silence de la croix 128

Chapitre 4. Intérêt et limites de la christologie de Moingt 137

4.1. La pertinence du projet christologique de Moingt 138
4.1.1. Une christologie ancrée dans la réalité 138
4.1.1.1. La christologie comme lieu du discours théologique 141
4.1.1.2. La liberté de Dieu et la croix 145
4.1.1.3. La dynamique de l'avenir : une nouvelle voie pour dire Jésus 147
4.1.2. Le Dieu tout-autre de Jésus Christ 151
4.1.2.1. Le Dieu qui vient dans l'événement Christ 152
4.1.2.2. Le déploiement d'une théologie de l'incarnation filiale 154
4.1.2.3. La nouvelle dimension du salut 160
4.1.2.4. Nouvelle voie d'accès à Dieu 165
4.2. Les limites de l'approche de Moingt 170
4.2.1. Lecture théologique de l'Écriture 170
4.2.2. Jésus et le Verbe au sein de la Trinité 179
4.2.3. Les difficultés générées par la méthode 184

DEUXIÈME PARTIE : ES-TU CELUI QUI DOIT VENIR ? LA CHRISTOLOGIE DU CHEMIN DE JÜRGEN MOLTMANN 192

Chapitre 5. L'itinéraire et la pensée théologique de Jürgen Moltmann 193

5.1. La vie de Jürgen Moltmann 193

5.2. Esquisse de la pensée théologique de J. Moltmann 197
5.2.1. Les traits caractéristiques de l'œuvre de J. Moltmann 198
5.2.2. État de la question de la théologie de J. Moltmann 203
5.3. Christologie en perspective messianique 211
5.3.1. L'élaboration de la christologie du chemin de Moltmann 211
5.3.1.1. L'origine et l'horizon de la christologie chrétienne 215
5.3.1.1.1. Le présupposé historique de la christologie du Nouveau Testament 215
5.3.1.1.2. Le changement de paradigme christologique 217
5.3.1.2. Les étapes de la vie de Jésus Christ 220
5.3.1.3. L'avenir du Christ 226
5.3.1.3.1. La parousie comme accomplissement de l'histoire du Christ 229
5.3.1.3.2. Le mémorial eucharistique et l'attente de la parousie 230
5.3.1.3.3. La dimension narrative du mémorial eucharistique 232
5.3.2. Pour une christologie du chemin 233

Chapitre 6. Moltmann et les christologies traditionnelles 238

6.1. Base de la christologie chrétienne 240
6.2. Moltmann et la christologie de l'Église ancienne 243
6.3. Moltmann et la christologie anthropologique moderne 248
6.3.1. La personne de Jésus dans la christologie anthropologique 249
6.3.2. La christologie et les défis de la société moderne 253
6.4. Projet de la christologie du chemin de Jésus 257
6.4.1. Nécessité d'une christologie eschatologique 257
6.4.2. La christologie de l'histoire eschatologique de Dieu 260
6.4.2.1. Le présupposé de la christologie eschatologique de Moltmann 260
6.4.2.2. Comment lire l'itinéraire historique de Jésus ? 263
6.4.3. Le Jésus de Moltmann 266
6.4.3.1. La dimension pneumatologique de la christologie 269
6.4.3.2. Jésus comme un être en relation 273
6.4.3.2.1. Jésus comme enfant de Dieu 275
6.4.3.2.2. Jésus comme frère des hommes 278
6.4.3.3. Jésus comme une personne messianique en devenir 279
6.5. Relecture moltmanienne du donné messianique 283

Chapitre 7. L'événement eschatologique de la résurrection du Crucifié 289

7.1. La croix de Jésus comme lieu de révélation 290
7.1.1. La signification des souffrances du Christ 290
7.1.2. Théologie de la mort du Christ 293
7.1.2.1. La face historique de la mort du Christ 294
7.1.2.1.1. La mort du Messie 295
7.1.2.1.2. L'insoutenable silence de Dieu 297
7.1.2.2. La face théologique de la passion et de la mort de Jésus de Nazareth 300
7.1.2.2.1. Dieu au cœur de la passion et de la mort du Fils 301
7.1.2.2.1.1. Les concepts de livraison et de compassion 302
7.1.2.2.1.2. Le pourquoi de la passion et de la mort du Christ 308
7.1.2.2.2.1. La signification du procès de théodicée 309
7.1.2.2.2.2. La portée eschatologique du repas du Seigneur 314
7.1.2.2.2.3. De la déchirure en Dieu sur la croix 319
7.2. La résurrection du Christ selon Moltmann 321
7.2.1. Signification de la résurrection du Christ 321
7.2.1.1. La résurrection du Christ et la foi en Dieu 321
7.2.1.2. La résurrection du Crucifié comme langage 323
7.2.2. Le symbole eschatologique de la résurrection 325
7.2.2.1. En quoi consiste la résurrection ? 325
7.2.2.2. Le processus de la résurrection comme un événement de langage 328
7.2.3. L'horizon eschatologique de la résurrection du Christ 332
7.2.3.1. La résurrection du Christ et la création nouvelle du monde 333
7.2.3.2. La résurrection comme un événement qui ouvre à l'avenir 336
7.2.3.3. La résurrection du Christ et le cosmos 338
7.2.4. La résurrection du Christ et l'eschatologie du Dieu qui vient 343
7.2.4.1. L'espérance de la révélation définitive de Dieu et le grand jugement 344
7.2.4.2. La résurrection du Christ et l'attente de la parousie 347
7.2.4.3. Conséquences pratiques de l'attente de la parousie 349

Chapitre 8. Intérêt et limites de la christologie de Moltmann 353

8.1. La pertinence d'un projet christologique à orientation messianique 355
8.1.1. Dieu capable de souffrir 355
8.1.2. La dimension trinitaire de la croix 358
8.1.3. La croix du Christ comme histoire de Dieu 364
8.1.4. Une christologie eschatologique ouverte et engageante 368
8.2. Les limites de l'approche de Moltmann 372
8.2.1. La relation entre Dieu et Jésus dans l'événement de la croix 372
8.2.2. Peut-on expliquer le mal et la souffrance ? 375
8.2.3. La constitution de la personne du Christ 378

TROISIÈME PARTIE : DE JÉSUS L'HOMME DE NAZARETH À JÉSUS CHRIST LE FILS DE DIEU 382

Chapitre 9. L'histoire de Jésus de Nazareth, fondement de la christologie 383

9.1. Moingt et Moltmann face à la christologie de l'Église ancienne 385
9.1.1. Problématique de Chalcédoine 386
9.1.2. Nouveaux langages christologiques 389
9.1.2.1. Le point de vue de Moingt 391
9.1.2.2. Le point de vue de Moltmann 396
9.2. Le nouveau paradigme christologique unique : l'histoire de Jésus Christ 401
9.2.1. Approches méthodologiques 402
9.2.1.1. Le chemin christologique de Moingt 402
9.2.1.2. Le chemin christologique de Moltmann 408
9.2.2. Perspective narrative des christologies de Moingt et Moltmann 413
9.2.2.1. Moingt : commencer par la résurrection 414
9.2.2.2. Moltmann : suivre l'ordre chronologique de l'histoire de Jésus 421
9.2.3. Apports des christologies de Moingt et Moltmann 427
9.2.3.1. Distinguer sans opposer les anciennes christologies 428
9.2.3.2. Accepter la médiation de l'Église 433
9.2.3.3. Repartir de l'histoire théologique de Jésus 437

Chapitre 10. De quel Jésus les Écritures parlent- elles ? 441

10.1. Confrontation des christologies autour de quelques points clés 442
10.1.1. Différence du point de vue méthodologique 442
10.1.2. Un point de départ commun à Moingt et Moltmann 443
10.1.3. Quelle Écriture pour Moingt et Moltmann ? 446
10.1.4. Que dire de l'identité narrative de Jésus ? 450
10.2. Jésus Christ et la proximité du Royaume de Dieu 454
10.2.1. Le règne de Dieu dans la prédication de Jésus 455
10.2.2. Jésus Christ comme objet de la prédication apostolique 461
10.3. Des manifestations du Ressuscité chez Moingt et Moltmann 462
10.4. Du divin et de l'humain en Jésus 470
10.5. La dualité complémentaire des christologies d'en haut et d'en bas 476
10.6. La présence de l'horizon eschatologique chez Moltmann et Moingt 481
10.6.1. Christologie et eschatologie 481
10.6.2. Les dimensions cosmiques du Christ 487

CONCLUSION 491

1. La christologie narrative et le retour au témoignage de l'Écriture 492
2. Le retour à l'Écriture et la christologie d'en haut 494
3. Le retour à l'Écriture et la prise en compte de l'horizon contemporain 496

BIBLIOGRAPHIE 499

1. Écrits de Joseph Moingt 499
1.1. Source 499
1.2. Monographies 499
1.3. Articles, cours, conférences 499
2. Écrits de Jürgen Moltmann 500
2.1. Source 500

2.2. Monographies 501
2.3. Articles, cours, conférences 501
3. Travaux 502
3.1. Ouvrages 502
3.2. Articles 512

TABLE DES MATIÈRES 518