

La doctrine de la Croix et de la Résurrection de Rudolf Bultmann en confrontation avec la théologie de l'Église d'Orient *

par Georges KLINGER (*orth.*)

I. Introduction

Une théologie authentique est universelle. Il nous est certes loisible de contempler le soleil uniquement par la fenêtre de notre propre chambre, mais serions-nous alors conscients de toute la richesse de son action? Il faut reconnaître que chaque grande branche du christianisme historique élaborait, dans sa démarche intérieure, une approche des problèmes théologiques qui lui fut propre, en réalisant ainsi un charisme particulier que le Seigneur des temps lui conféra. Aujourd'hui, nous sommes loin de penser que le charisme ne peut se révéler que dans la tension vers l'uniformité. Est charismatique également toute distinction, car l'évolution s'accomplit dans la diversité. Ce ne fut pas tant la différenciation de la pensée théologique qui s'avéra catastrophique dans l'histoire de l'Église que la discorde qui en découlait et qui conduisit en définitive aux ruptures. La pensée œcuménique moderne est cependant prête à donner même un sens aux ruptures en tant que moyen temporel préservant contre une uniformité appauvrissante. « A côté du mystère de l'union, écrit Evdokimov, il existe peut-être le mystère de la désunion; le premier ne se trouve qu'au terme du second »¹.

Dans cet esprit, on ne peut que se réjouir davantage, lorsque quelqu'un parmi les grands théologiens lance d'une manière indépendante une idée consonante avec d'autres courants du christianisme. On éprouve alors le sentiment de découvrir une veine d'or qui traverse les continents, ou encore un nerf important dans le corps de l'Église.

* Article paru en polonais dans *Annales théologiques*, X (1968), n° 1.
1. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris, 1959, p. 339.

Dans mon étude je tenterai de démontrer une telle convergence spirituelle entre un point important de la théologie de Rudolf Bultmann et la position théologique de l'Eglise d'Orient.

Curieuse situation que celle de Bultmann. Théologien de la plus haute envolée, fondateur d'une nouvelle méthode et d'une nouvelle école théologique, traité avec méfiance par son propre milieu ecclésiastique, Bultmann suscita, malgré ses affirmations paradoxales, un intérêt justifié dans les milieux catholiques, où on lui avait déjà consacré quelques études bienveillantes. Les théologiens protestants ne purent, à plus forte raison, rester indifférents à sa doctrine. Ce qui, de notre point de vue, semble mériter une attention particulière, c'est le fait d'une singulière analogie entre une thèse de première importance de la doctrine de Bultmann et l'expérience de l'Eglise d'Orient.

Je ne saurais trop souligner qu'il s'agit d'un seul point, et non pas de l'ensemble de la doctrine de Bultmann. Celui-là m'apparaît cependant d'importance capitale. Il s'agit en effet de la doctrine de la Croix et de la Résurrection, c'est-à-dire d'une approche du mystère central du christianisme. Mon propos n'est pas non plus de comparer deux doctrines différentes. A première vue, rien de plus éloigné que la position de Bultmann et celle « en cours » des théologiens orthodoxes face à cette question. Cependant en dehors de la théologie officielle, en dehors des schémas rodés de pensée, en dehors de ce qu'on appelle la théologie des « manuels dogmatiques », l'Eglise orthodoxe possède sa tradition authentique, sa voie propre de la prière, la pensée des Pères, une riche mystique contemplative et liturgique, enfin son iconographie canonique qui est en même temps l'expression de la tradition en tant que fruit d'une expérience collective de l'Eglise. Ce fonds spirituel ne trouve pas nécessairement un reflet dans la pensée théologique officielle. Or, c'est justement ce courant profond de la tradition orthodoxe que je me propose de comparer avec ce qui me semble être le concept-clé de la doctrine du théologien protestant de l'heure.

II. *Quelques remarques sur la notion de « démythisation » du point de vue orthodoxe*

Mon objet est d'étudier un seul concept théologique de Bultmann, d'un intérêt particulier pour moi, aussi je m'abstiens de porter un jugement sur sa méthode exégétique en général, consistant en la « démythisation » du contenu de la Révélation. Cette méthode s'appliquant cependant à l'ensemble de l'exégèse bultmannienne et, par conséquent, également à la question que je me propose de traiter ici, quelques remarques sur ce propos me paraissent indispensables.

Tout d'abord, je voudrais constater que si nous remplaçons le terme controversé d'*Entmythologisierung* par une autre notion de même sens, par exemple celle d'exégèse allégorique, nous nous retrouvons immédiatement sur la voie de la meilleure tradition patristique. En effet, la méthode allégorique fut pratiquée non seulement par la célèbre école d'Alexandrie avec Clément, Origène et Didyme en tête, mais aussi par les Pères demeurant dans la tradition d'Origène : les Cappadociens, et notamment saint Grégoire de Nysse en Orient et saint Ambroise en Occident. Saint Augustin y recourt également. Le dernier grand allégoriste (et origéniste) fut en Orient saint Maxime le Confesseur². Ensuite cette méthode cède, en Orient, la place à la théologie mystique et contemplative, par contre en Occident elle est connue durant tout le moyen âge. Pour ces raisons, le postulat de la « démythisation » sera plus facile à accepter pour un théologien orthodoxe ou un théologien catholique romain, qui reconnaissent la nécessité d'une *interprétation* des Ecritures, que pour un théologien protestant pour lequel l'Ecriture Sainte est à elle-même l'ultime critère de sa propre interprétation.

Une tout autre question est cependant de savoir quel critère adopter pour une juste compréhension de la forme allégorique de la Révélation ? Pour un théologien orthodoxe, ce sera la conformité avec l'interprétation des Pères de l'Eglise, non pas une conformité à la lettre, mais une théologie, dirions-nous, dans l'esprit des Pères. Pour un théologien catholique romain, ce sera la concordance avec l'actuel magistère de l'Eglise. Rudolf Bultmann fonde son critère sur la connaissance de l'histoire des formes littéraires de l'époque de Jésus et... sur la philosophie contemporaine de l'existence.

C'est là que surgissent des doutes. La connaissance des formes littéraires historiques est-elle un critère suffisant pour trancher toute interrogation exégétique ? Et en appliquant les concepts de la philosophie de Heidegger à la doctrine évangélique ne commet-on pas un terrible *hysteron proteron* au-delà d'un abîme de près de vingt siècles ? Il faut le dire : dans ce saut, par-delà l'histoire, de l'Evangile jusqu'aux temps modernes, avec leur philosophie de l'existence, Bultmann est très protestant³.

Toutefois, le recours à la philosophie de l'époque pour une plus profonde intelligence des vérités de la foi ne fut pas étranger à la bonne tradition patristique (les Apologètes, les Cappadociens, saint Augustin).

2. Cf. la très belle monographie de Hans URS VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique : Maxime le Confesseur*, Paris, 1947.

3. Sur ce point, je m'accorde entièrement avec l'appréciation de l'attitude doctrinale de Bultmann par le père W. BENEDYKTOVIC, « Sytuacja w teologii ewangelickiej XX wieku » (La situation de la théologie protestante au xx^e siècle), *Annales théologiques* ACT X (1968), cah. I.

De plus, le terme même de « mythe », qui heurte beaucoup certains esprits modernes, ne choque pas tellement les théologiens orthodoxes qui assimilèrent certaines données de la psychologie de Jung. Ainsi Vischeslavitsev écrit à propos de la doctrine du péché originel :

Le vrai est quelque chose de beaucoup plus important et universel qu'un fait historique isolé : le mythe recèle un nombre infini de conflits et de situations historiquement vécus, typiques et essentiels. Le vrai mythe représente, selon la magistrale explication de Jung, une formation géologique de couches souterraines, subconscientes de notre âme, mais aussi de l'âme collective, de l'âme nationale, voire même de l'âme universelle. C'est pourquoi l'opposition du mythe et du fait historique est simplement dépourvue de sens. Le mythe, en effet, « symbolise » un nombre infini de faits historiques. Seule l'opposition d'une histoire symbolique et réelle aurait un sens, encore que l'on ne sache pas à laquelle des deux reviendrait la priorité.

De plus (...) des faits historiques isolés (...) prenant une signification pour l'âme (...) se transforment en mythes, parce qu'ils deviennent des symboles (...) N'est pas mythique uniquement ce qui n'a aucune signification pour l'âme, car l'âme elle-même est une essence mythique. Jung dit : « Est réel ce qui agit. » Si cela est vrai, le mythe et les symboles possèdent la plus haute réalité, agissant le plus fortement sur l'âme, aussi bien dans la conscience que dans le subconscient.

Cependant la portée du mythe et du symbole ne s'arrête pas là. En englobant un nombre infini de faits historiques, ils constituent autre chose encore, à savoir leur explication, leur signification, leur essence ⁴.

III. *Eléments historique et supra-historique dans la doctrine bultmanienne de la Croix*

Passons de l'explication du philosophe orthodoxe à la doctrine de la Croix de Bultmann, pour établir tout d'abord une distinction entre l'histoire et le mythe dans l'approche bultmanienne de ce problème. Rappelons-nous que, selon Vischeslavitsev, le mythe n'est pas une fantaisie, mais une représentation synthétique, au moyen de symboles, de toute une série de faits répétitifs, ayant une signification pour l'âme humaine. Pour désigner un fait historique, Bultmann emploie deux termes, *geschichtlich* et *historisch*. Le terme *historisch* désigne chez Bultmann un fait historique isolé, *geschichtlich*, ce qui se répète dans l'histoire. Ici nous aurions peut-être préféré employer le terme « supra-historique », si celui-ci ne s'appliquait pas également à ce qui est hors du temps. Car par *geschichtlich* Bultmann désigne précisément ce qui est dans le temps, mais dans un temps subjectif pour tout homme, pouvant se réaliser dans chaque « maintenant ». Bultmann ne nie pas le fait historique de la crucifixion de Jésus. Il voit cependant toute sa signification dans son action supra-historique dans l'histoire, donc dans son aspect *geschichtlich*, suivant sa terminologie. Ainsi, pour Bultmann, la Croix est-elle un fait à la fois historique et supra-historique. Fait historique, elle l'est à elle-même, supra-

4. B. VISCHESLAVITSEV, « Mit o grekhopadenii » (Le mythe du péché originel) dans *Put*, 34 (1932), pp. 3-4.

historique cependant par rapport à nous, ayant été vécu comme un phénomène de nature eschatologique. Toute la signification des désignations mythiques de la Croix, auxquelles recourt le Nouveau Testament, Bultmann la voit dans Sa relation à nous ; la nature « eschatologique » de la Croix signifie qu'elle est un événement se déroulant à la fois dans le temps et hors du temps ⁵.

René Marlé compare différents textes du Nouveau Testament, à travers lesquels Bultmann tente de démontrer le sens supra-historique de la Croix. La Croix est donc présente dans les sacrements : le baptême nous plonge dans la mort du Christ (Rm 6, 3), on est crucifié avec Lui (Rm 6, 3) ; l'eucharistie est la proclamation de la mort du Christ (1 Co 11, 26) ; celui qui reçoit la communion eucharistique communie au corps du Christ crucifié et au sang répandu (1 Co 11, 16). De même, la Croix est présente dans la vie concrète des chrétiens, qui crucifièrent leur chair avec ses passions et ses convoitises (Ga 5, 24). Pour saint Paul, par la Croix, le monde entier est crucifié et lui-même l'est pour le monde (Ga 6, 14). Il cherche à « avoir part à Ses souffrances », en « reproduisant en soi Sa mort » (Ph 3, 10). Ailleurs, saint Paul écrit : « Nous portons continuellement dans notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps » (2 Co 4, 10).

Ce qui cependant montre de la manière la plus saisissante combien la Croix du Christ et ses souffrances ne doivent pas être limitées à l'événement passé de la crucifixion, mais demeurent une réalité toujours présente, c'est le célèbre passage de l'Épître aux Colossiens : « Maintenant je me réjouis de souffrir pour vous, et j'achève dans ma chair ce qui manque à la passion du Christ, pour son corps qui est l'Eglise » (1, 24) ⁶.

C'est une vision cosmique de la Croix, car la Croix dans cet aspect supra-historique signifie le jugement porté sur le monde, par lequel les princes de ce monde sont anéantis, ce qui exprime effectivement le jugement porté sur chacun de nous, hommes tombés au pouvoir de « ce monde » ⁷.

IV. La dimension existentielle de la Croix

Une brève explication semble ici nécessaire. Philosophiquement, Bultmann est le disciple de Heidegger. S'engageant dans le sillage de ce philosophe, par le terme « le monde », employé dans la Bible notamment avec le démonstratif, « ce monde » (*ho kosmos*

5. *Kerygma und Mythos*, I., 2^e éd. Hamburg, 1951, p. 42. Par la suite, j'adopte pour cette œuvre l'abréviation K.M.

6. R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, 1966, p. 152.

7. K.M., I, p. 42.

houts), Bultmann n'entend pas le cosmos matériel, mais un ensemble de valeurs établies, un ensemble de « puissances » conditionnant notre être sociologique. Mais c'est une existence inauthentique⁸. Si, pour la philosophie existentialiste, la notion de péché a un sens, c'est précisément en tant qu'existence illusoire, en tant que négation de l'être authentique.

Bultmann s'interroge sur la manière dont nous pouvons actuellement déceler dans la Croix sa dimension eschatologique, puisque nous n'avons pas été témoins de cet événement. Et c'est là que la réponse du théologien protestant diffère de celle qu'auraient pu y apporter un théologien orthodoxe ou un théologien catholique romain. En effet, il ne s'agira pas ici de l'acte de foi en tant que confiance dans une autorité extérieure, à savoir l'enseignement de l'Eglise ou encore la tradition fondée sur les témoignages de l'époque. Il s'agit de la « parole » elle-même qui s'intègre dans l'événement eschatologique, puisque, depuis la mort du Christ, Dieu institua la « parole de réconciliation » comme un ministère particulier⁹. Dans la parole prêchée, en elle seulement, et non pas dans la recherche historique, le Christ vient à nous¹⁰. Dans la mesure où nous croyons à la Parole sur l'événement de la Croix, celle-là nous offre une plus profonde intelligence de nous-mêmes. Jusque-là nous pouvions bien posséder, grâce à notre conscience existentielle, une certaine clarté sur la détresse de notre être vrai, sans pour autant pouvoir parvenir à l'existence authentique. Lorsque nous écoutons la parole sur la Croix, nous saisissons la correspondance du message à l'analyse existentielle, nous la saisissons comme la réponse à l'appel inscrit en nous, ce en quoi nous pouvons voir la vérification de la parole. C'est pourquoi notre foi n'est pas une décision aveugle, mais bien une adhésion conforme à notre conscience existentielle¹¹.

V. La Croix et la résurrection dans la doctrine de Bultmann

Une autre conséquence cependant s'ensuit de l'approche existentielle de Bultmann, et c'est de loin la plus importante. En refusant la confiance dans toute autorité extérieure et voulant s'en tenir à la pure expérience existentielle, Bultmann affirme que le Crucifié n'est jamais annoncé dans la prédication comme quelqu'un dont on pourrait seulement se souvenir, mais comme un vivant,

8. Cf. I. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, Bruxelles/Paris, 1954, pp. 46-54.

9. K.M., I, p. 47.

10. I. MALEVEZ, *op. cit.*, p. 86.

11. K.M., I, p. 46; MALEVEZ, *op. cit.*, p. 85.

comme le ressuscité. D'où le lien essentiel entre la Crucifixion et la Résurrection, au point que ce n'est qu'après avoir connu la vérité sur la Résurrection que l'on peut aborder le problème de la Croix¹². Les Évangiles représentent la Résurrection sous forme de légendes, devant raffermir la foi dans la portée salvifique de la Croix. Le témoignage de saint Paul est antérieur aux représentations évangéliques et propose une interprétation différente de la Résurrection, à l'exception de sa première Lettre aux Corinthiens (15, 3-8), ce que Bultmann explique par le souci de s'opposer au gnosticisme naissant, qui niait la foi en la Résurrection¹³. Les textes qui traduisent avec le plus de clarté la pensée de saint Paul sont les suivants : Rm 6, 4 ss et 11 ; 1 Co 15, 21 ss ; 2 Co 5, 14 ss ; 2 Tm 1, 10.

La Résurrection - selon Bultmann - ne peut être un prodige susceptible de fonder la foi en la valeur salvifique de la Croix, car alors tout se ramènerait à la question de confiance accordée aux témoins, et « l'on ne peut pas donner à une foi (celle en la valeur salvifique de la Croix) sa sécurité en recourant à une autre foi (celle en la Résurrection)¹⁴. » C'eût été diminuer la signification de la Résurrection.

La Résurrection du Christ est objet de foi parce qu'elle dit beaucoup plus que le retour d'un mort à la vie d'ici-bas, parce qu'elle est un événement eschatologique. Et c'est précisément pour cela qu'elle ne peut pas être un prodige susceptible de fonder la foi. Le prodige, en effet, qu'il soit croyable ou non, ne témoigne pas du fait eschatologique de l'anéantissement de la puissance de la mort en général¹⁵.

En fait, dans leur signification d'événement « cosmique », Croix et Résurrection forment pour le Nouveau Testament une unité indissociable. Le Nouveau Testament nous parle, comme d'une seule et même réalité, de Jésus Notre Seigneur, qui a été livré pour nos péchés et ressuscité pour notre justification (Rm 6, 25). Il ne faut pas se représenter les choses comme s'il y avait d'abord la Croix, susceptible d'être envisagée pour elle-même, et ensuite la Résurrection qui viendrait faire reculer la mort après sa victoire. « Celui qui subit la mort est déjà le Fils de Dieu, et Sa mort elle-même est déjà le triomphe sur la puissance de la mort. » Mieux encore que chez Paul, c'est chez Jean que nous trouvons exprimée en toute clarté cette unité de la Croix et de la Résurrection, lorsqu'il présente la Passion de Jésus comme l'« heure » de sa « glorification ». L'« exaltation » de Jésus est pour Jean en même temps et aussi bien son élévation sur la Croix et son élévation dans la Gloire¹⁶.

Ainsi le propre de la Résurrection est-il de signifier que « la mort de Jésus sur la Croix ne doit pas être regardée comme une

12. K.M., I, pp. 43-44 ; cf. aussi MARLÉ, *op. cit.*, p. 153.

13. *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1933, p. 290. Contrairement à Bultmann, la pensée orthodoxe prend tout à fait au sérieux le réalisme de la vision de saint Paul sur la route de Damas. Il faut cependant reconnaître avec Bultmann que c'est précisément dans cette épître que la description réaliste de l'apparition du Christ ressuscité va de pair avec une foi très fortement affirmée en la puissance de la Croix. C'est là du reste l'idée centrale de l'épître : « Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié » (2, 2).

14. R. MARLÉ, *op. cit.*, p. 159.

15. K.M., I, p. 45 ; MARLÉ, *op. cit.*, p. 159.

16. K.M., I, p. 44 ; MARLÉ, *op. cit.*, p. 161.

simple mort humaine, mais comme le jugement libérateur de Dieu sur le monde, le jugement de Dieu qui (...) dépouille la mort de sa puissance¹⁷ ». Ce jugement ne tombe pas, en tant que tel, sous l'observation de l'historien. Il ne peut être qu'objet de foi. « La foi en la Résurrection n'est rien d'autre que la foi en la Croix comme événement sauveur, comme Croix du Christ¹⁸. »

VI. *Le point de vue orthodoxe sur l'idée centrale de la doctrine bultmannienne de la Croix et de la Résurrection*

C'est précisément cette idée centrale de la doctrine bultmannienne de la Croix et de la Résurrection que je me propose d'étudier du point de vue de la théologie orthodoxe. On ne saurait, tout d'abord, refuser à notre auteur une profonde connaissance de l'exégèse et un vaste savoir philosophique, grâce auxquels sa conception, à première vue si surprenante, frappe par son caractère métaphysique. Bultmann prend comme point de départ de sa doctrine le témoignage de saint Paul, lequel a dû laisser une empreinte profonde dans les Eglises d'Asie Mineure, berceau de l'Orthodoxie, et, dans une mesure plus large encore, celui de saint Jean. Aussi serait-il étonnant, bien que ces deux relations soient à première vue diamétralement opposées, de ne pas découvrir une certaine convergence des deux vues. Il m'apparaît important de mettre d'abord en évidence cette similitude, afin de faire mieux comprendre, d'une part, la tradition orthodoxe, en démontrant le caractère non-accidentel de certains traits qui risqueraient autrement de passer inaperçus ; on pourrait, d'autre part, prouver aux adversaires de Bultmann que des éléments controversés de sa théologie ne doivent pas nécessairement passer pour fantastiques, puisque certains d'entre eux sont bien ancrés dans la tradition de l'Eglise d'Orient. Ce fait a pu, du reste, échapper à l'attention de Bultmann lui-même.

Une autre remarque semble ici nécessaire. De même que Paul Tillich, Bultmann appartient au grand courant de la philosophie existentialiste, inconnu de l'antiquité. Toute la philosophie antique fut, au regard des existentialistes, celle de l'« essence » et non de l'existence¹⁹. C'est pourquoi la théologie patristique, basée sur cette philosophie, ne saurait répondre, d'une manière générale, aux données existentielles de la théologie de Bultmann. Ce qui

17. K.M., I, p. 44.

18. K.M., I, p. 46 ; MARLÉ, *op. cit.*, p. 161.

19. Cf. la critique de cette *antike Ontologie* par M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 19-27 ; MALEVEZ, *op. cit.*, p. 34.

répond aux exigences existentielles de la philosophie contemporaine, c'est la tragédie grecque, bien plus que la philosophie grecque, ensuite ce sont les « mystères », situés en un sens à l'aile opposée de la philosophie grecque, et, si nous poursuivons la comparaison, dans le christianisme, le sacrement et la liturgie plutôt que la théologie patristique. Aussi est-il d'autant plus frappant de constater que c'est précisément dans l'espace liturgique (au sens le plus large, c'est-à-dire comprenant également l'iconographie et l'héortologie) que la doctrine de la Croix et de la Résurrection dans l'Eglise d'Orient et celle de Bultmann trouvent leur commune confirmation.

Le bien-fondé des recherches orientées dans ce sens me paraît évident. Bultmann affirme que sa doctrine de l'unité absolue de ces deux événements a principalement sa source, en dehors de Paul, dans l'Evangile de Jean. Cependant dans son œuvre sur l'Evangile de Jean, Bultmann lui-même lui refuse sa portée cultuelle. Par contre, un autre grand théologien protestant contemporain, Oscar Cullmann, qui démontre la présence de nombreuses références liturgiques déjà dans les écrits pauliniens²⁰, considère l'Evangile tout entier de Jean comme un seul témoignage de l'Eglise primitive sur deux sacrements, le baptême et l'eucharistie, auxquels chaque scène de l'Evangile se rapporte plus ou moins directement²¹. C'est cependant de propos délibéré que je laisse de côté le problème de ces deux sacrements. La littérature traitant du sens primitif de l'eucharistie est trop vaste pour qu'on puisse en rendre compte à l'intérieur de la présente étude, encore que ces deux sacrements fassent apparaître de la manière la plus évidente le lien indissoluble entre la mort et la Résurrection du Christ.

C'est à l'appui d'autres éléments moins connus, tels que l'iconographie grecque de la Résurrection, le sens de la fête de Pâques dans l'Eglise d'Orient, le contenu liturgique du Vendredi Saint et la liturgie du dimanche, que je tenterai de démontrer l'importance de la Croix et de la Résurrection dans l'espace christologique de l'Eglise orthodoxe.

VII. *Le caractère apophatique du fait de la Résurrection*

Ce qui soulève le plus d'objections dans la conception de Bultmann, c'est que, contrairement à la crucifixion qui est pour lui un fait historique, aussi bien au sens *historisch* que *geschicht-*

20. O. CULLMANN, *Le culte dans l'Eglise primitive*, « Cahiers théologiques de l'actualité protestante », 8, Paris, 1948.

21. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Evangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris, 1951.

lich²², il présente la Résurrection comme un fait purement mythique²³. Nous ne devons cependant pas oublier tout le réalisme du contenu spirituel de ce que Bultmann, Jung, Vicheslavtsev et d'autres théoriciens du mythe entendent par ce concept.

A la différence de certains théologiens protestants, tel Brunner, imputant à Bultmann la négation totale du fait même de la Résurrection²⁴, le critique catholique de Bultmann, le père I. Malevez, remarque que Bultmann ne nie point l'essence métaphysique elle-même de la Résurrection du Christ, mais qu'il considère celle-ci comme un fait absolument inaccessible et ne pouvant en tant que tel faire partie en soi de l'événement du salut.

A vrai dire, il n'est pas certain que Bultmann nie le fait (non manifesté) de la Résurrection du Christ, ni qu'il ait à le nier, pour demeurer conséquent avec ses exigences de démythologisation. Mais du moins est-il certain qu'à ses yeux, ce n'est ni comme fait empirique, ni comme fait transcendant (non manifesté) que la Résurrection fait partie de l'événement du salut²⁵.

Personnellement, je penche pour l'interprétation de Malevez qui est consonante avec la vision orthodoxe de la Résurrection. Pour Bultmann, la valeur salvifique de la Résurrection consiste en ce qu'elle révèle le sens salvifique de la Croix. Sans cela, la Croix exprime par elle-même, il est vrai, le jugement sur nous et notre condamnation, mais ne manifeste pas sa valeur libératrice. Pour la notifier, Dieu suscite dans l'esprit des disciples, qui partagent les conceptions mythiques de leur époque, l'affirmation de la Résurrection qui prend, elle aussi, une forme mythique, adaptée à la condition de leur esprit. En agissant ainsi, Dieu verse dans leurs cœurs une certitude durable du caractère salvifique de la Croix²⁶. Cependant, le fait métaphysique lui-même de la Résurrection demeure inaccessible à toute expérience.

Il apparaît que dans le Symbole de Nicée même l'accent est mis avec force sur cette distinction. Là où il est question de la crucifixion, son caractère historique est nettement établi avec la précision « sous Ponce Pilate », tandis que la formulation concernant la Résurrection : « le troisième jour selon les Ecritures », n'est que la désignation symbolique de la manifestation, mais non du fait lui-même qui échappe à toute objectivation. Ce « selon les Ecri-

22. « Comme événement de salut, la Croix du Christ n'est pas un fait mythique, mais un événement historique (*geschichtlich*, c'est-à-dire concernant notre existence), qui prend son origine dans l'événement temporel (*historisch*) de la crucifixion de Jésus de Nazareth. Ce fait temporel pris dans sa signification historique est le jugement porté sur le monde, le jugement rédempteur des hommes. Ce n'est donc pas à la conscience mythique, mais bien à la conscience historique (*geschichtlich*) que le fait temporel révèle son caractère d'événement du salut, dans la mesure où la conscience véritablement historique est à même de le saisir dans cette signification. » K.M., I, p. 43.

23. K.M., I, p. 44.

24. E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich, 1953, p. 147.

25. I. MALEVEZ, *op. cit.*, p. 80.

26. K.M., I, p. 44 ; MALEVEZ, *op. cit.*, p. 81.

tures » est tiré, bien entendu, de la première Epître aux Corinthiens (15, 4), passage considéré, à côté de 1 P 3, 18-22, comme la plus ancienne transcription du symbole²⁷, et de l'Evangile de Luc (14, 46) qui dépend, pas seulement dans le passage cité, de la première Epître aux Corinthiens²⁸.

Il semble que c'est précisément l'Evangile de saint Luc, bien que Bultmann accordât une importance relative à son témoignage, qui fournit le plus de preuves en faveur de sa thèse²⁹. C'est ainsi que les saintes femmes ne voient pas le Christ lui-même (comme chez Matthieu), mais seulement les Anges (24, 4 et 23), Pierre, le tombeau vide (24, 12), et le Christ, *non reconnu* sur le chemin d'Emmaüs, explique aux disciples : « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances, pour entrer dans la gloire ? » Et, commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans *toutes les Ecritures* ce qui le concernait (24, 26-27), c'est-à-dire, le sens de la Résurrection par l'acceptation de la nécessité de la Croix (« Ne fallait-il pas que le Christ *endurât ces souffrances* ? »). Cette même idée est contenue dans le premier message de la Résurrection transmis aux femmes par les Anges, qui leur expliquent, auprès du tombeau vide, la signification de la Croix : « Rappelez-vous comment il vous a parlé, lorsqu'il était encore en Galilée. Il faut, disait-il, que le Fils de l'homme soit *crucifié* et qu'il ressuscite le troisième jour. Et elles se rappelèrent ses paroles » (24, 6-8), c'est-à-dire qu'elles pénétrèrent le sens de la Croix. Mais ce sens se concrétisait dans l'esprit des premiers chrétiens sous forme de paroles *entendues* jadis, d'images puisées dans les *Ecritures*. « Alors il leur ouvrit l'esprit à l'intelligence des Ecritures » (Lc 24, 45). Cela ne concerne cependant pas l'aspect transcendant du fait lui-même de la Résurrection qui demeure inexprimable.

L'exégèse orthodoxe est du reste consciente de ce qu'il existe deux types distincts de récits synoptiques relatifs aux événements survenus après la Résurrection : la tradition galiléenne de Matthieu et vraisemblablement de Marc (dans la version primitive de son Evangile) et la tradition jérusalémite de Marc (dans l'actuelle longue finale de son Evangile), de Luc et de Jean, les deux derniers présentant cependant deux versions distinctes³⁰. Les exégètes, excepté une seule tentative plus originale de Mgr Cassien³¹, ne cherchent point à mettre en accord ces versions. Bien au contraire, chaque semaine aux matines du dimanche, l'Eglise orthodoxe répète ces différentes versions, comme si, à travers cette diversité

27. O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Neufchâtel, 1963, p. 82.

28. Cf. Lc 22, 20 et I Co 11, 25.

29. R. MARLÉ, *op. cit.*, p. 158.

30. Cf. Archim. CASSIEN (Bésobrasoff), *La Pentecôte Johannique (Jo XX, 19-23)*, Valence-sur-Rhône, 1939, pp. 63-67.

31. *Ibid.*, pp. 67-74.

de perceptions, elle voulait démontrer l'inaccessibilité transcendante de la Résurrection elle-même.

Dans les stichères des matines du dimanche (du 5^e ton), l'idée de l'absolue inaccessibilité à toute connaissance du fait lui-même de la Résurrection est exprimée avec une extrême précision dogmatique :

Seigneur, malgré le sépulcre scellé par les impies,
tu es sorti du tombeau,
comme tu es né de la Mère de Dieu.
Tes anges incorporels n'ont pas connu
le mystère de ton incarnation,
et les soldats de garde n'ont pu saisir
le moment de ta résurrection ;
car l'une et l'autre merveille
sont scellées pour ceux qui les scrutent,
mais révélées à ceux qui adorent
et chantent avec foi ton mystère.
Nous t'en prions, accorde-nous l'allégresse
et la grande miséricorde !³²

Nous y retrouvons tous les éléments de la théologie de la Résurrection de Bultmann, puisque « les soldats de garde n'ont pu saisir le moment de la résurrection ». Par les soldats on doit entendre bien sûr tous les hommes, car « l'une et l'autre merveille » (la Résurrection autant que l'Incarnation) furent scellées pour ceux qui « scrutent » et ne se révèlent qu'à ceux qui « avec foi » adorent « le mystère ». Ainsi seuls les signes extérieurs, tels les prodiges, sont accessibles à notre foi. La Résurrection elle-même demeure en deçà de toute connaissance.

Mais ce chant contient aussi un élément nouveau que nous ne trouvons pas chez Bultmann. En effet, la correspondance de la Résurrection à la naissance virginale du Christ appartient à la plus ancienne tradition de l'Eglise d'Orient, puisqu'elle remonte à la doctrine de saint Ignace d'Antioche, qui écrit dans sa lettre aux Ephésiens : « Le prince de ce monde n'eut connaissance ni de la virginité de Marie, ni de son enfantement, ni de la mort du Seigneur : trois mystères éclatants, que Dieu opéra dans le silence³³. » Ce texte renoue indubitablement avec la première Epître aux Corinthiens : « Ce dont nous parlons au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire, celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue ; s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire » (2, 7-8).

Le père Alexandre Schmemmann, liturgiste orthodoxe contemporain, remarque avec raison que le mot « mystère » (*mysterion*)

32. *La prière des Eglises de rite byzantin, 3 : Dimanche ; Office selon les huit tons*, Chevetogne, 1972, p. 418.

33. *Lettre aux Ephésiens*, XIX, 1.

chez Paul et dans tout le christianisme primitif signifie toujours l'œuvre christique tout entière, le salut tout entier³⁴.

Je reviendrai aux conclusions qui en découlent. Je voudrais seulement souligner ici que, tant pour saint Paul que pour toute la tradition de l'Eglise d'Orient, au centre de ce mystère se trouve la Crucifixion et la Résurrection du Christ : fait historique dans son premier aspect (« sous Ponce Pilate »), mais fait transcendant dans son deuxième aspect, accessible uniquement « selon les Ecritures », demeurant cependant en soi un mystère absolu, scellé pour « le prince de ce monde » et pour tous ceux qui « scrutent ». Dans cette approche, sommes-nous loin de la doctrine de Bultmann ?

Cette inaccessibilité absolue du fait lui-même de la Résurrection, l'Orthodoxie la manifeste avec une force particulière dans l'interdiction inviolable de représenter la Résurrection elle-même d'une manière historique : interdiction d'autant plus puissante qu'elle n'est écrite nulle part, mais établie par la tradition et exprimant par conséquent la conscience collective de l'Eglise.

Ce n'est pas le lieu ici de traiter en détail de la signification de l'icône pour la conscience orthodoxe³⁵. Qu'il suffise de dire que la vraie icône « canonique », née de l'esprit de la tradition de l'Eglise, est l'expression de cette même tradition et en tant que telle devient, à côté de l'Ecriture Sainte et des écrits des Pères, l'expression dogmatique de la Révélation³⁶. Il en résulte un fait extrêmement significatif. En effet, aussi longtemps que l'icône fut la vraie icône dans l'Eglise d'Orient, c'est-à-dire qu'elle exprimait la conscience dogmatique de l'Eglise, il n'existait que deux compositions iconographiques figurant la vérité dogmatique de la Résurrection. Si l'on traduit avec justesse leur signification, ces deux représentations sont en accord avec la conception théologique de Bultmann. Le motif iconographiquement le plus ancien représente la scène des Saintes Femmes au tombeau. A partir du IX^e siècle lui succédera la composition de la Descente aux limbes. C'est ce motif-là qu'on appelle l'*Anastasis*³⁷.

Il est en effet interdit de représenter le Christ sortant simplement du tombeau, comme cela a lieu dans l'iconographie occi-

34. A. SCHMEMANN, *Vvedenie v litourgitcheskoie bogoslovie* (Introduction à la théologie de la liturgie), Paris, 1961, p. 198.

35. Pour une étude approfondie, je renvoie à L. OUSPENSKY, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, I, Paris, 1960. Cf. aussi J. NOWOSIELSKI, « Uwagi o roli malarstwa w Kosciële Wschodnim » (Quelques remarques sur le rôle de la peinture dans l'Eglise d'Orient) dans *Znak*, 64 (1959), ainsi que le chapitre « Initiation à l'icône » dans *L'Orthodoxie* de P. EVDOKIMOV, pp. 216-238, muni d'une bibliographie.

36. « La décision du (VII^e) Concile affirme que la Sainte Ecriture et la sainte image "s'indiquent et s'expliquent" l'une l'autre. Un seul témoignage est exprimé de deux façons différentes : par la parole et par l'image, transmettant la même révélation à la lumière de la même Tradition sacrée et vivante de l'Eglise. » L. OUSPENSKY, *op. cit.*, p. 163 ; Cf. MANSI XII, 269 A, 300 C.

37. Ch. DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, t. II. Paris, 1926, pp. 499-500.

dentale³⁸, conformément à la vérité dogmatique exprimée dans le chant cité plus haut : « et les soldats de garde n'ont pu saisir le moment de ta résurrection ». Il n'y a pas eu non plus dans l'Eglise d'Orient aucune tentative de figuration iconographique de la christophanie après la Résurrection (excepté l'Ascension qui concerne déjà un autre mystère, celui de l'Eglise)³⁹. Le tombeau vide, c'est la vision éclatante de l'inexprimable, ou plutôt le renoncement à toute vision, ou encore la descente aux limbes, le « mythe » recelant le même contenu apophasique du fait de la Résurrection.

VIII. *L'unité de la Résurrection et de la Croix - La « Pâque de la Croix »*

Avec l'icône de l'*Anastasis*, représentant la descente aux enfers, nous touchons à un autre aspect extrêmement important de l'approche orthodoxe de la Résurrection, à savoir l'unité fondamentale de la mort et de la Résurrection du Christ, si fortement soulignée dans la doctrine de Bultmann. Du côté orthodoxe, Daniel Staniloae, éminent théologien roumain, met l'accent sur le lien étroit entre ces deux aspects d'un seul événement :

Il est significatif que l'iconographie orthodoxe représente la Résurrection de notre Seigneur par sa glorieuse descente aux enfers, en démontrant par là que la vie de la Résurrection commence en Lui au moment même de la mort dont elle jaillit⁴⁰.

Lorsque Bultmann affirme que la Croix sans la Résurrection ne pourrait à elle seule manifester son caractère salvifique, étant certainement un jugement, mais non un jugement libérateur, il rejoint en quelque sorte la pensée fondamentale de l'Eglise d'Orient, qui ne dissocie jamais la mort et le triomphe du Christ.

Fait symptomatique, écrit Evdokimov, la piété orthodoxe ignore totalement les stigmates. Toute imitation de la passion, toute dramatisation de l'humanité souffrante du Christ, tout dolorisme demeurent à jamais étrangers à la spiritualité orientale (...) De même, l'Orient vénérera dans la croix non pas le bois du supplice, mais l'arbre édénique de la vie, à nouveau verdoyant au milieu de ce monde. La croix nicéphore, signe de victoire, enfermant dans ses bras le tout du monde, brise les portes de l'enfer⁴¹.

Ainsi, dans la perception de l'Eglise d'Orient, c'est la Croix elle-même qui brise les portes de l'enfer. Et c'est précisément ce

38. Il en sera de même dans l'iconographie orientale, mais seulement à partir du *xv*^e siècle, lorsque, sous l'influence de l'art occidental, l'icône aura cessé d'être une véritable icône, c'est-à-dire lorsqu'elle aura perdu sa rigueur dogmatique.

39. La seule exception que peut y constituer le cycle de Saint Apollinaire Nuovo de Ravenne n'enfreint pas pour autant la règle, puisque ce cycle est sensiblement antérieur au canon iconographique byzantin et que les éléments syriens y dominent.

40. D. STANILOAE, « Legatura interioara dintre mortea și Intrerea Domnului » dans *Studii Teologice*, 5-6 (1956), p. 276.

41. P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 116.

que Rudolf Bultmann appelle la Résurrection. Comme écrit encore Evdokimov :

Disons l'essentiel : si l'Occident (surtout après les Croisades - contact direct avec la Palestine - (...)) a un culte profond de *l'humanité souffrante du Christ*, l'Orient, plus dogmatique, va infiniment plus loin et s'arrête enfin tremblant au seuil de l'apophase devant le mystère *indicible du pathôn Theos*, du *Dieu souffrant* (...). La passion de l'humanité seule ne risque-t-elle pas d'opérer la coupure nestorienne ? ⁴²

C'est pourquoi le Christ crucifié des icônes orthodoxes gardera toujours l'air royal du Vainqueur divin, car il a vaincu la mort, et non pas seulement la mort d'un homme, celle de Jésus de Nazareth. A quel point le sens de cette pensée converge avec la position de Bultmann, la preuve en est cette affirmation du théologien protestant :

La Résurrection du Christ est objet de foi, car elle exprime infiniment plus qu'un retour à la vie terrestre, parce qu'elle est un événement eschatologique. Et c'est pourquoi elle ne peut être un prodige susceptible de fonder la foi. Le prodige (...) ne témoigne pas du fait eschatologique de l'anéantissement de la mort en général ⁴³.

Et voici comment, sur le plan de l'expression picturale, Georges Nowosielski, peintre et historien de l'art byzantin, perçoit le contenu spirituel de la représentation orthodoxe de la Croix. Parlant en général des limites de la pensée théologique, à l'intérieur desquelles on a tenté de représenter, dans l'art sacré, ce symbole central du christianisme, Nowosielski conclut :

Les tendances les plus extrêmes s'y manifestent : à commencer par une image purement conventionnelle d'un Christ triomphant vêtu d'une tunique précieuse, jusqu'à la Crucifixion de Grünwald, horrible dans son « nestorianisme ». C'est en définitive la Crucifixion représentée selon le canon byzantin actuel qui synthétise et allie ces antinomies. Ici (...) dans une seule vision picturale s'unissent paix et drame, triomphe et effroi, chute et victoire, humiliation de l'innocence et majesté de l'omni-puissance, misère de la nudité et gloire du corps humain déifié, *mort-résurrection* ⁴⁴.

Il résulte donc de cette analyse iconographique et théologique que déjà dans la représentation orthodoxe de la Croix est exprimée sa double et inséparable dimension, celle de la défaite et de la victoire, de la vulnérabilité et de la majesté, de la mort-résurrection.

Ce double aspect de la Croix, on le trouve exprimé également dans la liturgie pascale de l'Eglise d'Orient, où la Croix demeure tout le temps au centre de l'adoration. L'officiant la tient dans ses mains avec trois cierges allumés (correspondant au cierge pascal romain) et, la montrant aux fidèles, il proclame à maintes

42. *Ibid.*, p. 221, note 66.

43. *K.M.*, I, p. 45 ; c'est moi qui souligne.

44. J. NOWOSIELSKI, « Mistagogia malowanego wyobrazenia Ukrzyzowania Panskiego » (La mystagogie de la représentation picturale de la Crucifixion du Seigneur) dans *Znak*, XVI^e année (1964), p. 1483.

reprises le message « *Christos aneste* », « Christ est ressuscité ». (C'est justement la présence du Christ dans la prédication, dans la parole de la prédication, comme le veut Bultmann, et non pas dans la recherche historique.)

« La Passion du Seigneur est Sa gloire » - dit Iliin. Le Golgotha est devenu le paradis (*mesto rai byst' lobnoie*), suivant cette inscription d'une profondeur insondable placée sur d'anciennes croix à huit branches (aujourd'hui celles des vieux croyants)⁴⁵. Rappelons encore cet autre écriteau que l'on mettait également sur les anciennes croix, lequel, à la place des mots : « Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs », portait l'inscription : « Roi de Gloire ».

L'idée de l'unité de la Croix et de la Résurrection, que Bultmann fonde sur les écrits de saint Paul et plus encore sur le quatrième Evangile, c'est-à-dire sur deux des plus anciennes sources de la tradition des Eglises d'Asie Mineure, l'Eglise d'Orient la puise dans cette même tradition, principalement la tradition liturgique. Je pense à la plus ancienne célébration de la fête de Pâques. M. Skaballanovitch, éminent liturgiste russe, traitant du différend pascal, qui déjà au II^e siècle menaçait de provoquer une rupture entre les Eglises de Rome et d'Asie Mineure, souligne qu'il n'y a pas été uniquement question de la date de la fête, mais aussi, et plus encore, de son caractère. En effet, au II^e siècle à Rome, cette fête était célébrée dans la joie, tandis qu'en Orient on la commémorait par le jeûne⁴⁶. En cela ces deux parties du monde chrétien voyaient deux traditions apostoliques différentes : la tradition johannique en Asie Mineure, celle de Pierre et Paul à Rome. Cependant même à Rome, du vivant encore de Léon le Grand, ainsi qu'en témoignent ses sermons⁴⁷, on célébrait à Pâques non seulement la Résurrection, mais aussi la Passion du Seigneur, puisque la lecture de l'Evangile de Marc comprenait aussi bien la Passion que la Résurrection.

Citons à ce sujet Baumstark :

Nous nous trouvons donc, à Rome comme en Orient, en présence d'une fête, expression de la grande idée réunissant la mémoire tant de la mort que de la résurrection du Christ. La différence entre les deux parties du monde chrétien ne porte que sur ce fait que (...), en Orient, cette fête se célébrait le vendredi, et, à Rome, le dimanche⁴⁸.

En guise d'explication, Baumstark avance l'hypothèse que la façon de commémorer la Croix qui dominait en Orient serait due

45. V.N. ILIIN, *Zapetchatannii grob - Paskha netlenia* (Le sépulcre scellé - La Pâque perpétuelle), Paris, 1926, p. 25.

46. M. SKABALLANOVITCH, *Tolkovyj Tipikon* (Le Typikon commenté), Kiev, 1910, p. 63 ss.

47. *Sermo LXXII, De Resurrectione Domini*, II, 1, P.L. 54, 390.

48. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 3^e éd., Chevetogne, 1953, p. 191. En identifiant le 14 nisan avec le vendredi, le liturgiste occidental entend probablement la situation au moment de la crucifixion de Jésus, ainsi que le fait qu'après l'adoption des Pâques romaines, le sens de la fête passa du 14 nisan au Vendredi Saint.

au « Disciple bien-aimé », qui vécut le Golgotha debout sous la Croix jusqu'au dernier *Consummatum est* de triomphe, auquel la Résurrection ne pouvait rien ajouter. Il n'en fut pas de même pour Pierre à Rome, pour qui la mémoire de la Passion fut bien douloureuse, en raison de sa fuite, et il ne pouvait en effacer le souvenir que par celui de l'apparition de Jésus après la Résurrection (au matin du dimanche)⁴⁹. Si nous suivons cette intéressante hypothèse, nous devons nous poser à notre tour la question suivante : l'absence, dans les Evangiles, de toute mention indiquant que le Christ soit apparu après la Résurrection à son Disciple bien-aimé - excepté la mention générale de l'apparition aux Douze (1 Co 15,5 ; Jn 20,24)⁵⁰ ou aux Sept (Jn 21,1-14) et tenant compte, d'autre part, de l'attestation de toutes les apparitions distinctes : à Pierre (1 Co 15,4 ; Lc 21,24), à Jacques (1 Co 15,7), à deux disciples (Lc 24,15-31 ; Mc 16,12) et en particulier à Marie de Magdala (Jn 20,14-17), enfin à Paul (1 Co 9,1 ; 15,8) - ne prouve-t-elle pas que le Christ ne s'est montré qu'à ceux qui auparavant n'avaient pas vécu pleinement l'événement de la Croix ? Soit qu'ils aient douté (Jacques), soit qu'ils aient fléchi (Pierre et d'autres disciples), soit parce qu'ils ne connaissaient simplement pas le Christ (Paul). Mais le « Disciple que Jésus aimait » et la Mère de Jésus, qui n'est pas mentionnée, elle non plus, parmi les femmes qui « ont vu »⁵¹, ont vécu déjà sous la Croix la Résurrection du Christ. C'est pourquoi justement cet « autre disciple », qui vit

49. *Ibid.*, pp. 192-193.

50. Il en résulterait en effet que parmi les apôtres se trouvait également Judas, qui d'après les synoptiques n'était plus vivant. Octave MERLIER, *Le Quatrième Evangile ; la question johannique*, Paris, 1961, pp. 356-361, se penche sur cette difficulté et en vient à conclure que saint Paul et le quatrième Evangile dans sa version primitive ignoraient la trahison de Judas. Par contre, le père S. Boulgakov considère que c'est justement le quatrième Evangile qui stigmatise Judas (« Judas l'Isariote, l'apôtre-traître » dans *Put*, n° 26/1931). Il semble donc évident que le nombre des « douze » ne conserve, après la Résurrection, qu'un caractère symbolique et ne doit nullement comprendre le disciple-traître. On pourrait en dire autant du nombre symbolique des « sept ». Il est d'ailleurs à remarquer, à propos de ce passage (Jn 21, 1-14), que le « disciple que Jésus aimait » sait déjà ce que Pierre met un temps à comprendre (à savoir que « c'est le Seigneur »). Quant au dernier dialogue du Christ avec Pierre sur le rôle de Jean, cf. aussi l'exégèse symbolique de l'archimandrite Cassien Bésobrasoff, « Smert pastyria ; k ponimaniu Jana, XXI, 18-19 » (La mort du pasteur ; l'exégèse de Jean, XXI, 18-19) dans *Pravoslavna Mysl*, XI, 1957. Ce que je voudrais seulement souligner ici, ce n'est pas l'absence de toute mention de Jean après la Résurrection, mais le fait que Jésus n'est pas apparu séparément au « disciple qu'il aimait », comme il l'avait fait pour Pierre, Jacques ou Paul.

51. Le problème des saintes femmes est quelque peu différent. Si elles « voient », encore qu'il faille souligner le caractère imprécis de leur vision (le Christ lui-même, Mt 28,9 ; un jeune homme, Mc 16,5 ; deux hommes en habits éblouissants ou l'ange, Lc 24,4, Mt 28,2 ; le jardinier, Jn 20,15), c'est parce que, de par leur sensibilité féminine plus enclines à l'exaltation, elles ont mission de transmettre le message aux Disciples, et qu'elles jouent le rôle d'une nouvelle Eve au commencement d'une « nouvelle création ». Cf. 2 Co 5,16-17. Cette fois-ci cependant et, bien qu'à l'appui de visions non dépourvues de subjectivité, la nouvelle Eve est porteuse d'une vérité métaphysique (« par la mort Il a vaincu la mort »), à la place de la première Eve. Cf. le célèbre texte d'HIPPOLYTE, « Eve n'est plus tentée », *Ad Diognetum*, XII, 8-9.

avec Pierre le tombeau vide (Jn 20, 5-6), « crut » immédiatement, car déjà avant il croyait, « bien qu'ils n'aient pas encore compris que, d'après l'Écriture, il devait ressusciter des morts » (Jn 20, 10). Cependant, le Disciple qui se tenait debout sous la Croix, déjà vit dans la Croix elle-même, selon le langage de Bultmann, l'« événement du salut », de même que le centurion, qui, d'après le témoignage de Marc, « voyant qu'il avait ainsi expiré... s'écria : "Vraiment cet homme était fils de Dieu !" » (15, 39). Autrement dit, le « Disciple que Jésus aimait » a déjà vécu la Résurrection, non pas dans les Écritures, ni dans la vision, mais dans la contemplation de la Croix. C'est là le point où la doctrine de Bultmann rejoint la plus ancienne tradition de l'Église d'Orient, comprenant cette intelligence de la Croix dont parlait Evdokimov.

Avec le temps, à partir de cette « Pâque de la Croix » se développa non seulement la Semaine Sainte, mais tout le Grand Carême. Seulement ce jeûne, qui à l'origine se limitait à une ou deux journées, fut pour l'Église d'Asie Mineure - selon Skaballanovitch - non pas celui précédant Pâques, mais bien le jeûne de Pâques, ou plutôt la fête de Pâques elle-même⁵². La reconnaissance, par le Concile de Nicée, des Pâques romaines pour toute l'Église ne changea pas cette situation. Depuis, à côté de la fête de Pâques célébrée le dimanche, a existé également dans l'Église d'Orient la « Pâque de la Croix », liée dès lors au Vendredi Saint, au Samedi Saint et même au Jeudi Saint⁵³, jours où l'Église occidentale se concentre entièrement sur la commémoration de la Passion. Le caractère aliturgique du Vendredi Saint ne s'y oppose nullement, puisque à l'origine Pâques en Asie Mineure fut également - nous le savons - un jour aliturgique⁵⁴. En cela précisément se manifestait l'apophatisme de l'événement⁵⁵. Mais l'office célébré en

52. Op. cit., pp. 64-65.

53. Il existe bon nombre de particularités liturgiques témoignant de ce que dans l'Église d'Orient l'idée de la Résurrection commence à dominer déjà à partir du Jeudi Saint, par exemple la cessation des prosternations pénitentielles (SKABALLANOVITCH, op. cit., p. 137), l'introduction du chant joyeux de l'Alleluia, etc.

54. Il est curieux que notre actuelle perception liturgique ne soit pas frappée du fait que la Pentecôte demeure un jour à proprement parler aliturgique, puisque la liturgie eucharistique devrait être célébrée ce jour-là avec les vêpres, par conséquent elle se rapporte déjà au jour suivant. C. NIKOLSKI, *Posobie k izutcheniu ustava bogoslujenia pravoslavnoi tserkvi* (Précis explicatif des règles liturgiques de l'Église orthodoxe), Saint-Pétersbourg, 1907, p. 651. Ceci constitue une preuve de plus de ce que le caractère aliturgique lui-même d'une fête n'est pas incompatible, dans l'Église d'Orient, avec la haute signification de cette fête.

55. Le vendredi avant Pâques, en tant que jour de préparation, *paraskeue*, jour de la crucifixion du Christ, *dies crucis*, ou encore *pascha staurôsis*, jour de la mort du Christ, fut celui du deuil le plus profond et du repos, sans aucune solennité, celui du jeûne le plus rigoureux. C'est pourquoi, conformément aux *Constitutions Apostoliques* (Livre V, 18), il se déroulait sans le sacrifice eucharistique. Seulement en Syrie la sainte communion était admise le soir, non pas dans l'église cependant, mais dans les cimetières, en mémoire de la descente du Christ aux Enfers - dans la région des morts. Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Homilia de coemeterio et de cruce*, cap. 2, P.G. 49, 393; M.E. POSNOV, *Istoria khristianskoi tserkvi (do razdelenia 1054)* (L'histoire de l'Église chrétienne (jusqu'à la rupture de 1054)), Bruxelles, 1964, p. 499.

fin de journée compte parmi les plus solennels de l'année ⁵⁶. Quant aux matines chantées dans la nuit du vendredi au samedi (dites en russe *piesennaia outrenia*), c'est le plus ancien office pascal au sens plein du terme. Le caractère solennel de la liturgie pascale du dimanche n'en est pas pour autant amoindri. Mais l'idée de la Résurrection, liée toujours à la mémoire de la Croix, n'est devenue prédominante lors de cet office que plus tard (du temps de Jean Damascène), se superposant ainsi à la joie qui accompagnait le baptême des catéchumènes et sur lequel la liturgie se concentrait. Par contre, le sens plénier du salut déjà accompli est contenu dans la liturgie du soir du Vendredi Saint et de la nuit du Samedi Saint, où la Croix, la Descente aux enfers et la Résurrection se fondent en un tout indivisible. Les stances des Matines du Samedi Saint en témoignent :

Toi qui as mesuré la terre, Jésus, roi de l'Univers
 Tu demeures aujourd'hui dans un étroit tombeau.
 De leurs sépulcres Tu ressuscites les morts.
 Le chandelier de la lumière, la chair de Dieu
 est maintenant cachée sous la terre comme sous le boisseau.
 Elle chasse les ténèbres de l'enfer.
 Tu es descendu sur la terre pour sauver Adam
 Mais Tu ne l'as pas trouvé dans la terre
 Maître, Tu es allé le chercher jusqu'en enfer.
 Comme le grain de blé enfoui dans le sein de la terre
 Tu as porté d'abondance l'épi
 En ressuscitant de leur mort les enfants d'Adam.
 Adam eut peur quand Dieu marcha dans le Paradis
 Mais il se réjouit quand Dieu descendit en enfer
 Il était tombé, maintenant il est relevé.
 Christ Tu T'es endormi dans le tombeau
 du sommeil qui donne la vie
 Et Tu as réveillé du lourd sommeil du péché la race des hommes.

On pourrait multiplier les exemples. Chaque chant, chaque verset, chaque trope de l'office du Samedi Saint expriment, après le « silence » du Vendredi Saint, cette même idée de notre salut, par la puissance de la mort du Christ et de sa Descente aux enfers. C'est cela, l'*Anastasis*.

En réalité, l'office pascal du dimanche n'ajoute rien de nouveau à cette idée, puisque dans le « tropaire » de Pâques, donc le chant qui contient l'idée centrale de la fête, l'on proclame :

Le Christ est ressuscité des morts
 Par la mort Il a vaincu la mort
 A ceux qui sont dans les tombeaux
 Il a donné la Vie.

Ce n'est donc pas uniquement par sa Résurrection, mais déjà

Nous savons que l'icône de l'*Anastasis* représente précisément, à partir du IX^e siècle, la descente aux enfers ; ainsi la commémoration de la descente aux enfers du Vendredi Saint est déjà celle de la Résurrection.

56. Ainsi qu'en témoigne, selon SKABALLANOVITCH, la lecture de l'Évangile, ce qui dans le rite oriental ne se produit, lors d'un office du soir, que trois fois dans l'année : à Pâques, à Noël et à l'Épiphanie. Viennent ensuite les matines avec la Grande Doxologie et une profusion de chants pascaux. (Op. cit., pp. 66-67).

par sa mort que le Christ a vaincu la mort, ce qui fut révélé à la lumière de la Résurrection. La Résurrection est donc, également pour l'Eglise d'Orient, la révélation de la valeur salvifique de la mort du Christ.

Les textes qui confirment cette idée sont innombrables, si l'on tient compte de la richesse de la liturgie byzantine. Pour renforcer mon argument, je voudrais encore relever un détail historique intéressant, jusque-là négligé, semble-t-il, par les théologiens et jugé sans importance particulière par les historiens.

Dans le différend avec l'Eglise romaine au XI^e siècle, le patriarche Michel Cérulaire reprocha à celle-ci, parmi nombre d'accusations portant sur le rite, de supprimer le chant de l'Alleluia pendant le Grand Carême⁵⁷. Quel qu'absurde que puisse paraître cette objection à une époque où les questions rituelles ne tiennent pas la première place dans les relations entre les Eglises, le problème théologique qui semble sous-tendre cette controverse n'en est pas moins intéressant. Pour l'Eglise romaine, l'Alleluia est un chant de joie pascal, c'est pourquoi elle l'omet durant le Grand Carême. L'Eglise d'Orient, tout au contraire, introduit précisément pour le Carême le chant de l'Alleluia aux matines, là où on chante habituellement le verset du psaume 117 : « Le Seigneur Dieu, il nous illumine », ayant un rapport avec la fête des Tentés. De quoi pouvait-il s'agir dans cette étrange controverse ? Il est permis de supposer que les polémistes d'alors eux-mêmes ne saisissaient pas la nature du conflit et auraient été réellement étonnés d'apprendre qu'il représentait le dernier maillon d'un différend pascal que l'on considérait à cette époque déjà comme éteint. Car l'Alleluia est incontestablement un chant pascal. Il l'était pour les Juifs et il l'était également pour l'Eglise d'Orient⁵⁸. Seulement, l'Eglise d'Orient avait si étroitement lié l'idée de la Croix avec celle de la Résurrection qu'elle étendit le chant joyeux de l'Alleluia d'abord à la Semaine Sainte (à partir du Jeudi Saint d'après le *Testamentum Domini*), puis, avec le temps, à tout le Grand Carême⁵⁹. C'est que, en effet, elle considéra le jeûne même comme une fête et c'est par le jeûne qu'elle célébra la Résurrection du Seigneur, cette commémoration étant initialement liée avec celle de la Crucifixion. Le témoin de cette pratique fut précisément au XI^e siècle le patriarche Cérulaire.

Ainsi, d'une part, tout le Grand Carême devient en quelque sorte une fête de Pâques élargie, et c'est bien dans cet esprit que certains monastères célébraient l'office pascal avant l'entrée dans le

57. M. JUGIE, *Le schisme byzantin ; aperçu historique et doctrinal*, Paris, 1941, p. 191.

58. *Test. Dom.*, II, 11-12 ; Cf. SKABALLANOVITCH, *op. cit.*, p. 136.

59. Cf. A. SCHMEMANN, *op. cit.*, p. 178.

Grand Carême, pour lequel les moines regagnaient leurs ermitages. Mais s'il en est ainsi, il est d'autre part également compréhensible que l'Eglise d'Orient célèbre chaque dimanche la mémoire non seulement de la Résurrection, mais aussi de la Passion du Seigneur.

Déjà Ethérie dit dans le récit de son « pèlerinage » à Jérusalem, au IV^e siècle, que, dès qu'on commençait la lecture de l'Evangile aux vigiles pascales, « ce sont de tels cris et gémissements de la part de tous les assistants et de tels pleurs que l'homme le plus insensible est touché aux larmes que le Seigneur ait tant souffert pour nous »⁶⁰. Il en résulte que cet Evangile du dimanche comprenait le récit tant de la Résurrection que de la Passion du Seigneur. Ensuite ils allaient adorer la Croix⁶¹, ce dont la trace demeure dans le chant : « Témoins de la Résurrection du Christ... nous vénérons Ta Croix, ô Christ, nous chantons et glorifions Ta sainte Résurrection... ». On pourrait citer également l'existence, aux matines du dimanche, à côté du canon de la Résurrection, d'un deuxième canon dit « de la Croix et de la Résurrection », dont la mélodie, selon Skaballanovitch⁶², a un caractère plus solennel que celle du canon de la Résurrection elle-même.

Tous ces exemples démontrent clairement, je pense, que les liturgies pascales du Grand Carême et du dimanche dans l'Eglise d'Orient sont pénétrées profondément de l'idée de l'unité fondamentale de la Croix et de la Résurrection du Christ. C'est dans cet espace unique que la théologie orthodoxe place l'œuvre entière du Christ, ce *mysterion* accessible aux yeux de la foi, mais caché, « scellé » pour quiconque tente de le pénétrer sans elle.

IX. La dimension eschatologique du mystère de la Croix et de la Résurrection

Sur la Croix, selon Bultmann, s'accomplit le jugement sauveur, *das befreiende Gericht*⁶³, sur tous les hommes, non pas au sens d'une satisfaction provisoire, idée qui heurte aussi la théologie orthodoxe⁶⁴, mais bien parce que dans le fait « historique » de la Crucifixion de Jésus, Dieu fait apparaître tous les hommes comme des pécheurs méritant la condamnation, jugés et condam-

60. ETHÉRIE, *Journal de voyage*, 24 ; « Sources chrétiennes » 21, Paris, 1948, p. 197. SKABALLANOVITCH, *op. cit.*, I, p. 157, note 2.

61. *Ibid.*, p. 156.

62. *Op. cit.*, t. II, p. 278.

63. *K.M.*, I, p. 43.

64. Seuls les courants « latinisants » de la théologie orthodoxe admettaient ce terme. C'est ainsi que l'Académie de Kiev, fondée par Pierre Mogila, le fit adopter par certains manuels de théologie dogmatique russes, mais d'une manière générale il fut réfuté tant par le courant officiel de la théologie comparative que par tous les courants du renouveau théologique russe.

nés, parce que soumis aux puissances de ce « monde », incapables de s'élever à l'existence « authentique »⁶⁵. Ce jugement qui voue à la damnation, transmis par le kérygme apostolique, à savoir la parole prêchée dans l'Eglise, en nous ouvrant les yeux sur notre état de péché, nous conduit en même temps à une connaissance *authentique* de notre *misère*, ce qui est déjà *élévation* à une existence plus authentique. La Croix est donc effectivement un *jugement* sur le « monde », mais un jugement *sauveur*.

L'idée du jugement, et précisément du jugement salvifique, est profondément enracinée dans la mystique et la théologie orthodoxes de la Résurrection, étant elle-même, nous l'avons démontré, un aspect ontologique de la Croix, inséparable de celle-ci. Rappelons d'abord que dans les plus anciennes transcriptions du symbole dispersées dans les lettres apostoliques (1 Co 15, 3-4 ; 1 P 3, 18 ss) il n'est pas question d'un jugement lié au retour du Christ. L'idée entière du jugement est contenue dans Sa Résurrection, par laquelle Jésus fut élevé à la dignité de *Kyrios*⁶⁶. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du II^e siècle que la foi dans le Jugement futur et le retour du Christ entre dans les Symboles comme un article distinct. Mais à l'origine, l'idée du jugement n'est liée étroitement qu'avec la Crucifixion et la Résurrection du Christ. Or, quelque chose de cette foi très ancienne demeura dans la mystique et la liturgie de l'Eglise d'Orient. Il existe en effet une conviction populaire que la deuxième Venue du Christ aura lieu précisément à Pâques. Elle n'est, bien entendu, rien d'autre que l'assimilation d'une foi primitive à celle des siècles postérieurs en la future parousie. En effet, selon cette foi primitive, c'est grâce à la Résurrection, identique à la mort elle-même et à la descente aux enfers (« par la *mort* il a vaincu la mort »), que le Christ est déjà Juge, car le Jugement sur les morts (la Descente aux limbes) est déjà commencé. Mais indépendamment de cette foi populaire, la liturgie pascale de l'Eglise d'Orient est imprégnée tout entière de l'idée du Jugement.

Déjà au cours des premiers jours de la Semaine Sainte, tant les lectures de l'Evangile que les chants liturgiques (le tropaire : « Voici, l'Epoux arrive au milieu de la nuit, et bienheureux le serviteur qu'Il trouvera veillant ») expriment une attente intense de l'Eglise tendue vers une proche parousie. Et au cours de la liturgie du Samedi Saint, qui est en réalité le premier office pascal, puisque célébré le soir du Samedi Saint, on chante (comme pendant de ce qu'on appelle dans l'Eglise romaine le graduel) le verset du psaume 81 :

Lève-toi, ô Dieu, juge la terre, car tu domines sur toutes les nations.

65. K.M., I, p. 42.

66. O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, 1963, p. 82.

Ce verset est chanté après chaque strophe du psaume lui-même :

Dieu se tient au conseil divin,
 au milieu des dieux il juge :
 Jusques à quand jugerez-vous fausement,
 soutiendrez-vous les prestiges des impies ?
 Jugez pour le faible et l'orphelin,
 au malheureux, à l'indigent rendez justice ;
 libérez le faible et le pauvre,
 de la main des impies délivrez-les !
 Sans savoir, sans comprendre, ils vont par la ténèbre,
 toute l'assise de la terre s'ébranle.
 Moi, j'avais dit : « Vous, des dieux,
 des fils du Très Haut, vous tous ! »
 Mais non ! comme l'homme vous mourez,
 comme un seul, ô princes, vous tomberez.

Le liturgiste russe C. Nikolski donne de ce psaume, qui précède l'Évangile du Samedi Saint, le commentaire suivant : « En annonçant la Résurrection du Seigneur, le psaume 81 rappelle le Jugement porté sur les infidèles et les pécheurs. "Dieu se tient au conseil divin, au milieu des dieux Il juge". Par les "dieux", on doit entendre les princes juifs et leurs semblables⁶⁷. » (Est-ce une allusion aux réalités « sociales » de l'époque de l'auteur ? Nikolski vécut en Russie d'avant la Révolution.) « Il faut signaler le fait que bien que le jour de la Résurrection soit de loin le plus joyeux, l'Église ne peut ce jour-là, malgré sa joie, passer sous silence ceux qui s'opposent au Seigneur⁶⁸. » Pourquoi ne « peut-elle pas » ? Ne comprenons-nous pas mieux ce commentaire sur la base de la doctrine de Bultmann, pour qui la Croix du Christ nous fait connaître l'« inauthenticité » de notre existence dans ses multiples conditionnements « intra-mondains » ? Dans l'Évangile de la Résurrection, le Christ apparaît comme notre Sauveur, en nous délivrant de notre existence « inauthentique » influencée et déterminée par les « puissances » terrestres. Combien claire devient alors l'inten-

67. Ce même auteur relate plus loin un fait intéressant, démontrant que les « puissances » d'alors se sont méprises sur l'intention d'inclure ce psaume dans la liturgie, en se sentant directement visées. On sait que dans la plupart des églises russes on ne chante pas ce psaume aujourd'hui, hormis le refrain : « Lève-toi, ô Dieu, juge la terre... », auquel on a ajouté d'autres versets où il n'est cependant plus question ni de « faux jugements », ni de « princes » qui « tomberont ». Or, il s'avère que l'orchestre de la Cour de Saint-Petersbourg fit paraître des cahiers de psaumes pour le chœur (présentés par T. Tourchaninov et publiés, pour la première fois, en 1842, sous la direction de Lvov, et une deuxième fois, en 1869, sous celle de Bakhmetiev), où ces versets furent remplacés. *Op. cit.*, p. 621, note 1. A l'instar de l'orchestre de la Cour, cette manière de chanter est devenue d'un usage courant dans toute l'Église russe. Cela rappelle les coupures opérées dans le *Magnificat* aux temps de l'Empire romain (byzantin ?) dans la péripécie dévolue aux fêtes mariales, Lc 1, 50-55, dont notamment le verset 52 a dû paraître révolutionnaire : « Il a renversé les potentats de leurs trônes et il a élevé les humbles ». Si tel était le raisonnement des auteurs de la version modifiée du psaume 81, on ne peut considérer tout cet incident que comme un épisode tragi-comique de l'histoire de l'Église d'Orient. Hélas, là encore la conscience « inauthentique » triompha du postulat de l'existence authentique.

68. *Op. cit.*, p. 620.

tion de l'Eglise d'Orient qui, longtemps avant Bultmann et toute tentative d'interprétation existentielle de la Résurrection, mit en tête ce psaume comme le porteur de l'idée de la délivrance ! Car les versets 2 et 5 opposent l'existence « inauthentique » (« Jusqu'à quand jugerez-vous faussement, soutiendrez-vous les prestiges des impies ? »), réglée par les « puissances » de ce monde (c'est bien ce que signifie « juger faussement », « soutenir les prestiges des impies ») à l'« existence authentique » postulée dans les versets 3 et 4 (« Jugez pour le faible et l'orphelin, au malheureux, à l'indigent rendez justice »).

De même les matines pascales, chantées à minuit, commencent par les premiers versets du psaume 67 :

Que Dieu se lève, et ses ennemis se dispersent,
et ses adversaires fuient devant Sa face ;
comme se dissipe la fumée, ils se dissipent ;
comme fond la cire en face du feu,
ils périssent, les impies, en face de Dieu.
Mais les justes jubilent devant la face de Dieu...

Ici, les termes « justes » et « impies » ne désignent pas, bien entendu, deux catégories distinctes d'hommes dont les uns seraient supérieurs aux autres (ceci introduirait une idée d'inégalité morale, contraire à l'esprit du christianisme). Bien au contraire, il résulte clairement de ce qui a été dit auparavant qu'il s'agit là de deux aspects d'une seule et même existence humaine qui fut condamnée par la Croix comme « inauthentique » (qui s'est dissipée « comme la fumée », qui a fondu « comme la cire en face du feu », « ainsi périssent les impies »). Mais en même temps, et parce que nous nous sommes soumis à ce jugement, le « jugement » lui-même se révèle « sauveur » (*das befreiende Gericht*) et les « justes », c'est-à-dire ces mêmes « impies » qui, ayant accepté d'être jugés, sont sauvés, « jubilent devant la face de Dieu ».

Ces exemples font apparaître assez clairement, ce me semble, la convergence entre la portée eschatologique de la Croix et de la Résurrection dans la doctrine de Bultmann et l'expérience spirituelle de l'Eglise d'Orient qui trouva son expression dans la liturgie. Mais est-ce l'expérience uniquement de l'Eglise d'Orient ? Pour illustrer ce qu'est, pour le christianisme en général, la conscience de la signification existentielle et eschatologique de la Croix en tant précisément que « jugement sauveur », référons-nous à un texte tiré de l'essai de T.S. Eliot sur Baudelaire, où, dans une analyse brillante des réalités de « ce monde », l'auteur touche le fond même du problème que nous venons de traiter :

Au milieu du XIX^e siècle (...), époque des turbulences, des programmes, des plates-formes électorales, du progrès scientifique, d'un humanitarisme et de révolutions qui n'ont rien amélioré, époque de dégradation progressive, Baudelaire avait compris que ce qui a vraiment de l'importance, c'est le Péché et la Rédemption (...) Pour un esprit (...) qui vit le monde de Napoléon le petit avec plus de lucidité que Victor Hugo, esprit qui, en même temps,

n'avait aucune affinité avec la Saint-Sulpicerie du jour, reconnaître la *réalité du péché* signifie une *Vie Nouvelle*, et la possibilité de la damnation est un soulagement si immense (...) que la *damnation* elle-même est une forme du *salut* - du salut de l'ennui de la vie moderne, parce qu'elle donne enfin quelque signification à l'existence (...) le sens du *mal* implique le sens du *bien* (...) Il est vrai de dire que la *gloire de l'homme* est sa *capacité* pour le *salut*, il est aussi vrai de dire que sa gloire est sa *capacité* pour la *damnation* ⁶⁹.

Ce texte explique magistralement pourquoi l'Eglise d'Orient mêle à la joie pascale l'appel du psaume : « Jusques à quand jugerez-vous faussement... Moi, j'avais dit : "Vous, des dieux, des fils du Très Haut, vous tous !" Mais non ! comme l'homme vous mourrez, comme un seul, ô princes, vous tomberez. » Dans cette chute il y a peut-être toute la grandeur de l'homme, mais à la condition qu'elle soit conscientisée, acceptée comme nécessité d'un « jugement salvifique ».

Pierre Teilhard de Chardin, dont la doctrine est sur bien des points proche de la théologie orientale, écrivait, lui aussi, que, sans l'existence de l'enfer et la possibilité de la damnation, l'univers manquerait d'un élément structural, mais que, d'un autre côté, il n'est point certain qu'une seule âme humaine y soit condamnée ⁷⁰.

L'application des catégories existentielles au domaine de la théologie a justement ceci de positif que l'on cesse de diviser les humains entre les damnés et les sauvés, et l'on commence de considérer ces deux états comme des possibilités ontologiques d'un même être humain. L'œuvre entière de Dostoïevski repose sur cette double notion du bien et du mal qui se partagent l'âme humaine, indissolublement liés et se conditionnant mutuellement ⁷¹. On sait du reste toute l'estime des philosophes existentialistes pour Dostoïevski.

Passant de la littérature et de la liturgie à la théologie, il faut constater que, fût-ce précisément sous l'influence de Dostoïevski, à qui la pensée religieuse russe dans son ensemble doit beaucoup, les théologiens fondèrent un système eschatologique qui concorde essentiellement avec la doctrine bultmannienne de la Croix et de la Résurrection en tant que Jugement sauveur. Je pense à l'eschatologie des pères Paul Florensky et Serge Boulgakov.

Pour tous les deux, la division eschatologique entre les sauvés et les damnés n'est pas opérée à l'intérieur des individualités humaines, de sorte qu'il n'y ait, d'un côté, que les sauvés, et, de l'autre côté, que les damnés.

Il est vrai, dit Boulgakov, que selon le langage de la parabole du Jugement Dernier, cette division ultime semble se rapporter à des objets différents (...) d'où l'on pourrait inférer que tous les hommes se divisent entre les non-

69. T.S. ELIOT, *Essais choisis*, Paris, 1950, p. 335.

70. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin ; essai de vie intérieure*, Paris, 1957, p. 189.

71. P. EVDOKIMOV, *Gogol et Dostoïevski, ou la Descente aux enfers*, Paris, 1961.

pêcheurs et ceux qui sont sous l'emprise du péché. En réalité, il n'existe pas d'homme entièrement exempt de péché (...) hormis l'« Unique sans péché » avec la Très Pure, comme il n'existe pas de pécheurs en qui on ne trouverait aucune trace du bien (...) Il faut en conclure que la coupure entre les brebis et les boucs - à un degré variable, bien entendu - passe au dedans de chaque personne humaine, dans laquelle se révèlent ainsi sa droite et sa gauche. En un sens, tous sont condamnés et tous sont justifiés (...) Le jugement et la sentence créent dans la vie de tout homme cette division antinomique dont l'expression est à la fois la participation à la gloire et à l'immortalité et l'inflammation au feu du rejet divin ⁷².

Avant Boulgakov, le père Florensky tenta, d'une manière plus métaphysique et, disons, scolastique, d'expliquer la nature de cette mystérieuse division passant à l'intérieur de chaque personne humaine, lorsqu'il réfléchissait à l'antinomie de l'apocatastase universelle et de la possibilité de la damnation. L'antinomie vient, selon lui, d'un double point de vue sur ce problème. En effet, si on le considère en tenant compte de l'amour de Dieu pour le créé, il est impossible qu'il n'y ait pas de salut universel. Si cependant on se place à un point de vue opposé, celui de la créature qui est libre, il est impossible qu'il n'y ait pas de damnation.

La personne humaine, créée par Dieu (...) a une *volonté libre et créatrice*, qui se manifeste comme un système d'action, c'est-à-dire comme un caractère empirique (...) Mais une créature de Dieu est une personne, et elle doit être sauvée; le caractère mauvais est justement ce qui l'empêche de l'être. En conséquence, le salut postule la *séparation* de la personne et du caractère (...) Un par essence, le *moi* se divise; c'est-à-dire que restant le moi, il cesse en même temps de l'être. Psychologiquement, cela veut dire que la volonté mauvaise de l'homme (...) se sépare de l'homme *même* en acquérant une situation indépendante et non-substantielle dans l'être, tout en étant un *rien* absolu « pour l'autre » (...) Les « aspects » de l'être prennent une signification indépendante en se séparant. Dans la mesure où il est mauvais, mon « pour soi » s'écarte de mon « quant à soi » dans les « ténèbres extérieures », c'est-à-dire en *déhors* de Dieu ⁷³.

Toutefois, contrairement à Boulgakov, Florensky ne place pas cette division uniquement dans l'espace eschatologique, donc opérée seulement lors du Jugement Dernier, mais il la considère possible à tout moment, et notamment dans le sacrement de pénitence. Non pas que le péché y soit anéanti, mais il devient un acte séparé du pécheur ⁷⁴. L'essentiel cependant est que les deux théologiens admettent l'idée antinomique du jugement et du salut, donc du « jugement sauveur », suivant le terme de Bultmann.

Le caractère existentiel de cette division salvifique est par trop manifeste chez Florensky, puisque ce qui est séparé de notre vrai « moi » saint, en tant qu'il est l'œuvre de Dieu, n'est que notre « pour soi », une subjectivité irréelle, une existence « inauthentique ».

72. Père S. BOULGAKOV, *Nevesta Agnca ; O Bogotchelovetchestve* (l'Épouse de l'Agneau ; De la divino-humanité), 3^e partie, Paris, 1945, pp. 488-490.

73. P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité ; essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*, Lausanne, 1975, pp. 142-143.

74. *Ibid.*, p. 147.

Peut-être, le rapport entre ce « jugement sauveur » et la Croix-Résurrection du Christ n'est-il pas souligné à l'intérieur de cette nouvelle eschatologie aussi fortement que chez Bultmann. Mais c'est là une spécificité de la pensée orthodoxe. En effet, l'Eglise orthodoxe ne ramène pas toute la sotériologie à l'acte unique de la mort et de la Résurrection de notre Sauveur, mais l'étend à toute Sa Vie, aussi bien terrestre qu'éternelle. Mais en même temps, et c'est là, nous allons le voir, une nouvelle antinomie, cette vie salvifique tout entière, et jusque dans son aspect pré-éternel, est révélée aux hommes principalement par la Croix et la Résurrection du Seigneur. Ici la pensée orientale rejoint de nouveau Bultmann, mais un Bultmann agrandi, dirions-nous, à une échelle cosmique.

X. La Croix et la Résurrection dans l'espace christologique universel

Selon Bultmann, la Croix « n'est pas l'événement sauveur parce qu'elle est la Croix du Christ, mais c'est parce qu'elle est l'événement sauveur qu'elle est la Croix du Christ »⁷⁵. Autrement dit, les disciples, qui auparavant voyaient en Jésus un prophète, se mirent à voir en Lui, depuis sa Crucifixion, l'Homme par qui Dieu parle d'une manière définitive⁷⁶. Cette vue est partagée par O. Cullmann qui remarque que dans les premières formules de foi transmises par le Nouveau Testament (1 Co 15, 4 ; 1 Tm 3, 16 ; 2 Tm 4, 1 ; 1 P 3, 18 ss), la Divinité du Christ est reconnue à sa mort et à sa Résurrection ; par conséquent, ce n'est pas la filialité divine du Christ qui servit aux premiers chrétiens à expliquer sa Résurrection, mais c'est à partir de la foi en la Résurrection qu'ils ont reconnu son origine divine⁷⁷.

Il faut souligner que, malgré la rigueur dogmatique de la période des grands conciles, l'Eglise d'Orient est restée dans son expérience fidèle à cette conception christologique du I^{er} siècle. « Je l'appelle Roi, parce que je Le vois crucifié », dit saint Jean Chrysostome⁷⁸. Du reste, tout le rythme liturgique de l'année ecclésiastique est désigné par la fête de Pâques. Peut-être n'est-ce pas un trait spécifiquement oriental, car il en est de même pour l'Eglise romaine. Mais tandis que la liturgie romaine se concentre principalement sur l'aspect historique de la fête, pour l'Eglise d'Orient la Résurrection devient une éclatante manifestation de la Divinité du Christ. « Au cours de la liturgie pascale - dit Nikolski - on lit l'Evangile selon saint Jean sur la Divinité de notre Seigneur

75. K.M., I, p. 46.

76. *Ibid.*, p. 267.

77. *Op. cit.*, p. 82.

78. *Homilia de cruce et latrone*, II, 3, P.G. 49, 413 ; *ΕΥΔΟΚΙΜΟΥ, L'Orthodoxie*, p. 221, note 67.

Jésus Christ, car c'est dans sa Résurrection que s'est révélée d'une manière essentielle sa Divinité ⁷⁹. »

Il n'y a cependant pas que le fait que tous les dimanches et toutes les fêtes convergent vers la fête de Pâques comme vers leur axe essentiel. La conscience orthodoxe voit en effet l'œuvre entière du Sauveur comme une œuvre de la Croix perpétuée, un acte de la Crucifixion qui jalonne les trois étapes de la vie terrestre du Sauveur, en remontant du Golgotha, par l'Épiphanie, jusqu'à Bethléem.

Selon le théologien roumain, Dumitru Radu, la perception orthodoxe de l'Épiphanie est que le Christ, lui-même sans péché, reçoit avec les pécheurs le baptême de pénitence, afin de nous signifier que déjà par cet acte il prit sur Lui les péchés de tous ⁸⁰. Cette opinion est certainement juste. Mais c'est précisément dans le baptême du Christ dans le Jourdain que saint Cyrille de Jérusalem voit l'anticipation de sa descente aux enfers ⁸¹, donc celle de la Crucifixion-Résurrection. Paul Evdokimov dit que

L'icône de l'Épiphanie montre Jésus entrant dans les eaux du Jourdain, comme dans un tombeau liquide. Celui-ci a la forme d'une caverne, contenant tout le corps du Seigneur (image de l'enterrement - reproduite dans le sacrement du baptême par immersion totale - figure du triduum pascal), afin « d'arracher le chef de notre race au séjour ténébreux » (saint Cyrille de Jérusalem) ⁸².

On peut en dire autant de la Nativité :

L'icône de la Nativité (...) fait voir la dense obscurité de la grotte (...) où l'enfant Jésus est couché comme dans les entrailles ténébreuses de l'enfer. Pour se poser au « cœur de la création », le Christ situe *mystiquement* sa naissance aux enfers (...). Dans son aspect eschatologique, l'icône de la Nativité, comme toute icône, synthétise prophétiquement tous les événements du Salut. Par son immobilité, l'enfant est déjà entré dans le silence du Grand Samedi (...) Les langes de l'enfant ont la forme exacte des bandes mortuaires (...) L'enfant lumineux tranche sur l'arrière-fond noir et anticipe la « descente aux enfers ». Il est lui-même « la lumière qui luit dans les ténèbres » ⁸³.

C'est là une illustration iconographique de l'intelligence orthodoxe du Salut. La « descente aux enfers », ce n'est donc pas uniquement la mort du Christ qui est en même temps sa Résurrection, c'est aussi sa descente dans les eaux sombres du Jourdain (Épiphanie) et même sa naissance de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie. Nous verrons que même cet aspect de la naissance divine est, dans la conscience chrétienne orientale, associé intimement au mystère

79. *Op. cit.*, p. 629.

80. Dumitru Ch. RADU, « Semnificatia soteriologica a Botezului Domnului » dans *Ortodoxia*, VII, 4 (1955), Bucarest, p. 513 ss.

81. P.G., 33, 441 B ; 1079.

82. P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, 1964, p. 87.

83. *Ibid.*, p. 86.

de la Crucifixion qui enveloppe ainsi toute la vie terrestre du Sauveur.

Selon Baumstark, la fête de Noël, dont les origines remontent au iv^e siècle (Rome), ne fut pas instituée comme une fête historique, mais comme l'expression d'une grande idée religieuse, celle de la divinité du Christ, énoncée par le Concile de Nicée dans la notion d'*homoousios*. Dans son sens primitif, Noël fut donc la manifestation du triomphe de la théologie de ce Concile⁸⁴. De plus, il ne faut pas oublier que si la foi en la divinité du Christ eut pour fondement sa mort et sa Résurrection, ainsi qu'en témoignent les premières transcriptions des symboles, la foi en la miraculeuse naissance du Sauveur, en tant qu'elle fut l'expression d'une même foi en sa divine nature, ne put que s'appuyer sur le même fait. Nous en avons la confirmation dans cette brève formule de la deuxième Épître à Timothée : « Souviens-toi de Jésus Christ, ressuscité d'entre les morts, issu de la race de David, selon mon Evangile » (2, 18)⁸⁵, où l'origine davidique de Jésus semble découler du fait qu'il est ressuscité des morts. Le quatrième Evangile confirme clairement cette « perspective renversée »⁸⁶, en montrant la Mère de Jésus non pas à la naissance, que cet Evangile omet, mais au pied de la Croix et, pour la première fois, à Cana de Galilée, lors d'un événement qui anticipe la mort de son Fils sur la Croix. Et, en réalité, la tradition liturgique de l'Orient chrétien reste toujours fidèle à cette « perspective renversée » : un grand nombre d'hymnes glorifient la Mère de Dieu sous la Croix⁸⁷ et, après la crise iconoclaste, la figure de la Croix dans l'abside des églises byzantines est remplacée par l'image de la Théotokos sur le trône, ce qui devait signifier l'extension du rôle de la Croix à tout le processus de l'Incarnation, l'identification de la Crucifixion avec le premier moment de la naissance même du Christ⁸⁸. C'est ainsi

84. *Op. cit.*, pp. 162-174.

85. Cf. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 82.

86. La « perspective renversée » est également connue de l'iconographie byzantine, notamment dans les images représentant la Théotokos (dans celle de la Mère de Dieu sur la porte du sud de la basilique de Sainte Sophie à Istanbul, dans l'image dite « Mur indestructible », dans l'abside de la basilique de Sainte Sophie de Kiev, et dans d'autres).

87. Un ensemble d'hymnes dits *stavrothéotokia*.

88. V.N. Lazarev explique la place de cette image dans l'abside des églises byzantines par le morcellement de la composition de l'Ascension, placée initialement dans les coupoles. *Istoria vizantijskoj živopisi* (L'histoire de la peinture byzantine), t. I, Moscou, 1947, p. 77. Selon cet historien de l'art, à mesure que les coupoles en s'élançant vers le haut se rétrécissaient, seule l'image du Christ Pantocrator pouvait y rester, cependant que les autres figures trouvaient place ailleurs. On réservait toutefois à la Théotokos une place centrale dans l'abside. Je ne puis être entièrement d'accord avec cette interprétation. Tout d'abord, l'image de la Théotokos dans l'abside ne fait pas nécessairement disparaître la composition de l'Ascension dans la coupole ; il arrive en effet que ces deux images existent parallèlement (ainsi à l'église Haghia Sophia à Salonique ou à Hosios Loukas en Phocide). A supposer cependant que cette conjecture soit juste, elle ne pourrait concerner que la Mère de Dieu en Orante, qui apparaît effectivement dans la composition de l'Ascension, et en aucun cas la Mère de Dieu avec l'Enfant assise sur le trône ; en effet, ce dernier motif

que le symbole vétéro-testamentaire de l'échelle de Jacob, où l'on voyait originairement la figure du Christ lui-même, ou plutôt celle de la Croix en tant qu'instrument de la « katabase » et de l'« anabase » divines ⁸⁹ (c'est bien la « machine » dont parle saint Ignace, qui « élève en haut ») ⁹⁰, est désormais lié avec la Mère de Dieu, ainsi qu'en témoigne la lecture du livre de la Genèse 28, 10-17, assignée dès lors aux fêtes mariales toujours plus nombreuses. A première vue, rien de plus éloigné de la doctrine bultmannienne de la Croix que cet aspect-là de la piété byzantine. Et pourtant, cet ensemble de formes glorifiant la virginité immaculée de la Mère de Jésus ne se situe pas, selon la perception orthodoxe, dans une sphère de notions distincte, mais constitue, bien au contraire, un développement de l'idée de la Croix et de la Passion en tant que Jugement délivrant des « puissances » de ce monde. C'est l'aboutissement d'une intelligence en profondeur de l'événement pascal.

Ce qui, en effet, provoque une aliénation existentielle de la personne humaine, ce ne sont pas uniquement les puissances « de ce monde », qui imposent le joug de l'existence inauthentique, mais plus encore l'état de péché intérieur, le pouvoir de la concupiscent, cette « autre loi » dont parlait saint Paul (Rm 7,23) et dont le Christ triompha sur la Croix (Col 2, 14-15).

(Selon Bultmann) toute cette expression mythique de la Croix et de son œuvre pourrait en effet, si on la prenait telle quelle, tout au plus signifier que l'homme se voit pardonner le châtimeut mérité par les péchés qu'il a commis - et peut-être encore qu'il commettra à l'avenir. Mais le Nouveau Testament (comme cela ressort de maints autres passages) veut en réalité dire beaucoup plus : par la Croix du Christ le croyant se voit libéré du péché lui-même comme de cette puissance qui le domine, du mouvement même qui le constitue pécheur (...) Cette double idée de la remise de la faute - qui se confond plus ou moins avec la remise du châtimeut - et de la libération de la force même du péché se trouve par exemple exprimée dans les deux phrases de l'Épître aux Colossiens (2, 13-16) ⁹¹.

Qu'est d'autre en effet cette libération, non seulement des conséquences des péchés individuels, mais de la « force même du péché » (« Il nous a pardonné toutes nos fautes », Col 2, 13), « Il a

ne s'explique pas dans la composition de l'Ascension. Pour le comprendre, il faut partir de l'image qui fut remplacée par ce motif. Cette figure plus ancienne, introduite par les iconoclastes délibérément archaïsants - selon Lazarev - fut celle de la croix, qui devait vraisemblablement remplacer l'image du Christ placée originairement à cet endroit, tout comme elle eut sa place dans les basiliques romaines. Or, la substitution de la Croix à l'image du Christ, puis le remplacement de la Croix par l'image de la Mère de Dieu, symbolisant l'Incarnation, prouvent que l'on veut désormais comprendre par la Croix non seulement la mort, mais toute la vie de Jésus, en identifiant ainsi la Croix avec l'acte même de l'Incarnation. Ceci ressort à l'évidence du goût du réel des iconodules, tentant de transformer le réalisme antique à la lumière de la Résurrection.

89. Termes populaires dans la théologie judéo-chrétienne primitive. Cf. également saint Paul, Ep 4, 8. Jacques de Sarug dit : « Le Christ en croix se tenait sur la terre comme sur une échelle riche en échelons. » Cité par EВДОКИМОВ, *L'Orthodoxie*, p. 212.

90. *Lettre aux Ephésiens*, IX, 1.

91. MARLÉ, *op. cit.*, p. 151.

dépouillé les Principautés et les Puissances, et les a données en spectacle à la face du monde, *edeigmatisen en parresia*, en les traînant dans son cortège triomphal », *ibid.*, 15), sinon le rétablissement de la nature humaine dans sa *sophrosyné* originelle, dans la pureté unifiante, que le Christ avait accompli sur la Croix⁹² et que la conscience chrétienne primitive a identifié à la Résurrection ? Saint Jean Climaque disait que celui qui est parvenu à l'incorruptibilité suprême est ressuscité avant la résurrection universelle⁹³, et Paul Evdokimov parlant du seul cas de suicide autorisé par les anciens canons, celui d'une vierge menacée de viol, conclut : « La virginité librement offerte illustre la valeur intérieure du martyr⁹⁴. » Si nous y ajoutons un fait signalé par J. Daniélou, à savoir une croyance répandue au II^e siècle, selon laquelle les Martyrs et les Vierges ressuscitent immédiatement après leur mort, sans attendre la résurrection universelle⁹⁵, nous aboutirons à un lien étroit entre la virginité et la Résurrection, exprimé, dans l'Évangile de Jean, par la présence de la Mère de Jésus au pied de la Croix, tout comme dans l'Évangile de Luc elle est présente auprès de la crèche de Bethléem⁹⁶. Ce même Évangile tend à transposer d'autres éléments de la Résurrection à des événements de Bethléem. Relevons seulement le parallèle entre les femmes qui se rendent au tombeau et les bergers qui accourent à la crèche, et la révélation faite aux unes et aux autres par les Anges. Il faut souligner également le *hapax* de saint Luc, le nom de « Sauveur » qu'il donne à Jésus déjà à sa naissance (2, 11)⁹⁷. On pourrait enfin se demander si saint Luc ne se réfère pas à deux reprises à la prophétie de Malachie relative à l'arrivée du Seigneur au Temple (3, 2) : la première fois avant la Passion, en accord avec d'autres synoptiques (19, 45-46), et, une deuxième fois, d'une manière qui lui est propre, après la naissance de Jésus, en rapport avec les « jours de la purification » (2, 22-38)⁹⁸.

92. G. NOWOSIELSKI interprète cet aspect de la représentation byzantine de la Croix, *art. cit.*, pp. 1484-1485.

93. *L'Echelle*, P.G., 88, 893 C - 894 A. Cf. FLORENSKY, *op. cit.*, p. 203.

94. P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, p. 99.

95. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, p. 74.

96. On voudrait encore ajouter cette réflexion de MEREJKOVSKI : « La première personne qui ait vu le Christ ressuscité fut non pas *lui*, mais *elle* ; ni Pierre, ni Jean, mais Marie... Dans les mystères païens c'est Isis qui rend la vie à Osiris, et Déméter-Perséphoné à Dionysos. La Mère-Sœur-Epouse ramène à la vie le Fils-Frère-Epoux... Deux Marie - l'une au commencement de la vie, l'autre à la fin ; celle-ci l'a mis au monde, celle-là le ramène à la vie. » *Jésus Révélé*, trad. pol., Varsovie, p. 144. L'erreur de cette représentation « mythique » par excellence, c'est que, contrairement aux mystères païens, Marie ne ressuscite pas mais est elle-même « ressuscitée » par la puissance de la Croix-Résurrection, qui restitue à la virginité sa valeur originelle. Mais le rapport entre le rôle de Marie et la Résurrection et la naissance de Jésus y est relevé avec justesse.

97. Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, « Etudes Bibliques », III, Paris, 1927, p. 74.

98. C'est du moins ce que suggère la liturgie romaine par une mise ensemble de la leçon et de l'Évangile à la fête du 2 février. L'iconographie byzantine prend l'image de Jésus au Temple, à l'âge de douze ans, comme thème de l'icône de la

Les écrits patristiques fournissent également maintes preuves de ce que nombre d'idées concernant essentiellement la Croix et la Résurrection furent par la suite transposées au contenu dogmatique de la Nativité, que l'on commença de désigner à l'aide des mêmes concepts et symboles. Ceci concerne notamment l'idée du paradis rétabli, de l'Arbre de Vie rendu accessible, du rôle d'Eve, etc. Ainsi Hippolyte met en parallèle Eve écartée de l'Arbre de Vie dans le paradis et Madeleine saisissant Jésus dans le jardin ⁹⁹.

Il n'est pas exclu, écrit le Père Daniélou, que le récit même de l'apparition à Madeleine dans le jardin (Jn 20, 11-18) ne comporte d'une part une allusion au jardin du Paradis et de l'autre une référence baptismale. Cette assimilation du Christ à l'arbre de vie favorisait celle des chrétiens aux arbres paradisiaques ¹⁰⁰.

Dans le tropaire de la liturgie des Vigiles de la Nativité, postérieur au texte d'Hippolyte, ces mêmes symboles, qui originairement se rapportaient à la Résurrection, désignent déjà la Nativité :

Prépare-toi Bethléem ; l'Eden s'ouvre à tous ; dispose-toi Ephratha, parce que l'arbre de vie fleurit de la Vierge dans la grotte. Car son sein est devenu un paradis spirituel, où est planté l'arbre divin par qui nous vivrons si nous en mangeons, au lieu d'en mourir comme Adam. Le Christ vient au monde pour relever son image qui autrefois était tombée ¹⁰¹.

Ces concepts sont formulés avec plus de force encore dans les versets de l'office de la Nativité, composés par un certain moine Jean :

Réjouis-toi, Jérusalem, et vous tous les amants de Sion, partagez notre fête. C'est en ce jour qu'a été rompu le lien séculaire de la condamnation d'Adam, que le paradis s'ouvrit pour nous et que le serpent fut écrasé, car celle qu'autrefois il avait trompée il la voyait à présent devenue mère du Créateur. Ô abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Celle qui avait amené la mort de toute chair, l'instrument du péché, devint prémices du salut pour le monde entier par la Mère de Dieu. Un enfant naît d'elle, en effet, Dieu parfait ; par sa naissance, Il met le sceau à sa virginité ; par ses langes, Il délie le lien du péché et, par son enfance, Il essuie les larmes qu'Eve versait en enfantant. Que toute la création danse donc et tressaille, car le Christ est venu la rappeler et sauver nos âmes ¹⁰².

Ce qui dans ces textes, comme dans plusieurs autres, attire l'attention, en dehors d'une intéressante quasi-identification d'Eve avec la Mère du Sauveur, en tant que femme en général (idée qui renoue avec le Proto-Evangile, Gn 3, 15), c'est que le « lien séculaire de la condamnation d'Adam » est « en ce jour », c'est-à-dire au moment de la naissance du Christ, « rompu », tout comme

fête de la Mi-Pentecôte, célébrée le mercredi de la troisième semaine de Pâques, ce qui veut signifier que toute l'enfance de Jésus doit, elle aussi, être considérée comme l'anticipation de l'événement pascal.

99. *Commentaire du Cantique*, 25.

100. J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, p. 40. Cf. EUSÈBE, *Com. Psalm.*, I, 3, P.G. 39, 1157 C.

101. MERCENIER, *La prière des Eglises de rite byzantin*, tome 2, p. 185.

102. *Ibid.*, p. 212.

le « lien du péché » est « délié » par les langes, dans lesquels on voit avec raison la préfiguration des bandes mortuaires ¹⁰³.

Il ne s'agit pas là d'une simple et mécanique transposition à un autre événement des représentations « mythiques » de la mort et de la Résurrection du Christ. Pour le comprendre, il faut prendre en considération ce qu'un autre historien de la pensée patristique, Hans Urs von Balthasar, écrit sur l'essence de la Croix. Selon lui, elle « est l'expiation nécessaire pour que soit remis en ordre le centre de gravité de la nature humaine déplacé de l'esprit dans la chair » ¹⁰⁴. « Chair », « esprit »..., par ces mots, saint Paul

ne désigne jamais des parties de la nature humaine, mais toujours des états de l'homme tout entier. Et comme le sens de l'Incarnation du Seigneur se trouvait dans sa mort et sa Résurrection, et que toutes ses actions et tous ses enseignements terrestres n'avaient été accomplis et donnés qu'en vue de ce terme décisif, saint Paul peut dire à bon droit que « s'il a jadis connu le Christ avec les yeux de la chair, il ne veut plus le connaître ainsi à présent » (2 Co 5, 16) ¹⁰⁵.

Et c'est pourquoi dans sa mort le Christ « remet son esprit » (Jn 19, 30) ¹⁰⁶. Il est devenu l'Esprit (car le Seigneur, c'est l'Esprit, 2 Co 3, 17). C'est cela que signifie la Résurrection liée à la notion de « corps spirituel » (1 Co 15, 44). « Les ascètes appellent même l'esprit humain "résurrection", dit Evdokimov. Ce qui répond si bien à l'idée des Pères que l'âme chrétienne est essentiellement retour au paradis ¹⁰⁷. » Cependant la Croix n'est pas seulement le « déplacement du centre de gravité de la chair à l'esprit », ce qui serait déjà Résurrection, Rédemption, libération (« où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté », 2 Co 3, 18). Elle est aussi l'expiation avec l'acceptation de la passion, de la décomposition, du « lavement des pieds », avec l'abaissement vers ce qui est plus faible. C'est pourquoi, dans la perception orthodoxe, la Croix du Christ elle-même aussi avec sa puissance salvatrice ne commence pas sur le Golgotha, mais déjà dans le Jourdain (où, au milieu des pécheurs, Il prend sur Lui les péchés de tous), à Bethléem (l'acte même de l'Incarnation), voire même au moment de la création (« L'Agneau immolé depuis la création du monde » ¹⁰⁸). Il ne faut,

103. Cf. *supra*, p. 203. Faut-il rappeler que la liturgie occidentale de Noël est également pénétrée du symbolisme pascal, dû en partie aux influences orientales, ainsi qu'en témoigne la deuxième messe de Noël. Elle fut célébrée par une communauté grecque à Rome dans l'Eglise de Sainte Anastasie (*anastasis* veut dire en grec « résurrection »). « La deuxième messe célébrée à l'aube souligne l'idée de l'aurore et renoue avec celle de la résurrection. Le lien de toute célébration avec la Résurrection est une des règles fondamentales de la liturgie romaine qui ne perd jamais de vue le mystère pascal. » (J. WIERUSZ-KOWALSKI, *Liturgika*, Varsovie, 1956, p. 189).

104. HANS URS VON BALTHASAR, *La prière contemplative*, Paris, 1959, p. 284.

105. *Ibid.*, pp. 284-285.

106. Cf. une intéressante interprétation de ce moment dans le livre de Max THURIAN, *Marie, Mère du Seigneur - Figure de l'Eglise*, Taizé, 1968, p. 226.

107. *L'Orthodoxie*, p. 22.

108. S. BOULGAKOV, *Agneć Bojii. O Bogotchelovetchestve*, (L'Agneau de Dieu. De la divino-humanité), 1^{re} partie, Paris, 1953, pp. 374-375.

bien entendu, voir dans ces deux courbes figuratives - « de la chair à l'esprit » et « de l'esprit dans la chair » - que deux dimensions différentes (du point de vue humain) du « mystère » indicible de l'Incarnation. C'est donc à chacune de ses étapes, depuis Bethléem, par l'Épiphanie et jusqu'au Golgotha, que le Crucifié et le Ressuscité se manifeste comme la Vie (ainsi dans la grotte de la Nativité qui l'introduit dans la grotte de la mort), comme celui qui étant sans péché reçoit le baptême de pénitence, celui qui, jugé et condamné, mais ressuscité, est le juge des consciences humaines.

Sans doute est-ce un élargissement de l'idée bultmannienne de la Croix selon la vision propre à la théologie orientale. Dans l'ensemble cependant - comme j'ai tenté de le démontrer tout au long de mon étude - ces deux cheminements convergent vers une même intelligence du mystère central du christianisme. Et là même où la pensée orthodoxe semble dépasser Bultmann, elle ne se détache pas pour autant de la source de sa théologie, puisque, comme la première épître de Jean l'affirme, l'événement fondamental du salut s'accomplit non seulement au Golgotha, mais aussi à l'Épiphanie et à la Nativité : « Il y en a ainsi trois à témoigner : l'Esprit, l'eau, le sang, et ces trois sont d'accord » (5, 7).

Il peut devenir clair à présent que les « trois mystères éclatants que Dieu opéra dans le silence », à savoir la virginité de Marie, la naissance et la mort du Seigneur, ne sont peut-être qu'un seul et même mystère, celui que - selon saint Paul - « aucun des princes de ce monde n'a connu - s'ils l'avaient connu, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire » (1 Co 2, 8).

Or, un théologien orthodoxe, ne craignant pas l'allégorie et conscient de tout le réalisme et de toute la richesse du contenu de la notion moderne de « mythe », peut, dans toutes les représentations « mythiques » des Écritures demeurées hors de l'usure du temps, de même que dans tous les « mythes » historiques, voire même des faits de la vie moderne, ne chercher et ne connaître rien d'autre « sinon Jésus Christ et Jésus Christ crucifié » (1 Co 2, 2).

XI. Conclusions

Résumons. Il existe quatre points de convergence entre la doctrine de la Croix et de la Résurrection de Rudolf Bultmann et l'attitude théologique de l'Église d'Orient. Ces points sont :

1. L'absolue incognoscibilité du fait de la Résurrection selon la doctrine de Bultmann, ou - suivant le langage de la patristique orientale - l'« apophatisme », exprimé principalement dans les textes liturgiques orthodoxes et dans l'interdiction de représenter ce fait sur les images d'une manière historique.

2. L'unité fondamentale de la mort et de la Résurrection du Christ, si fortement soulignée par Bultmann et exprimée par la conscience orthodoxe :

a) dans l'iconographie de la Résurrection par le motif de la « Descente aux enfers » ;

b) dans la plus ancienne célébration de la fête de Pâques par les Eglises d'Asie Mineure en tant que « Pâque de la Croix » et jour de jeûne, ce qui fut étendu, après l'adoption des Pâques romaines, au Vendredi Saint et à d'autres jours de la Semaine Sainte et marqua toute la période du Grand Carême, pour laquelle par exemple l'Eglise d'Orient ne supprime pas le chant de l'Alleluia.

3. L'idée de Rudolf Bultmann que sur la Croix s'accomplit le « jugement sauveur » correspond à la représentation byzantine de la Croix, où sont exprimées simultanément la chute et la victoire d'une nature humaine à la fois vulnérable et triomphante en la personne du Christ, Agneau immolé et Roi de Gloire. De même, la pensée de Bultmann rejoint les courants modernes de l'eschatologie orthodoxe, suivant lesquels le Jugement dernier lui-même est simultanément condamnation et salut, processus de division intérieure de chaque être humain en deux parts, une sauvée et une damnée.

4. Enfin, la thèse de Bultmann selon laquelle c'est seulement à la Croix que les disciples reconnaissent en Christ l'homme par qui Dieu parla d'une manière définitive concorde essentiellement avec la perception de l'Eglise orthodoxe, qui voit dans la Résurrection une grande manifestation de la Divinité du Christ ; ceci l'amène à considérer tous les événements de la vie terrestre du Christ, et notamment l'Epiphanie et la Nativité, comme une anticipation, voire même des étapes de la Crucifixion qui contient ainsi tout le processus de l'Incarnation.

Ce dernier point dépasse certes la vision doctrinale de Bultmann, sans pour autant la contredire, puisqu'il a sa source dans les écrits johanniques auxquels Bultmann se réfère maintes fois et qui constituent une base de prédilection pour la tradition de l'Eglise d'Orient. Dans cet espace élargi, la Croix ne cesse de demeurer au centre de l'optique chrétienne, même si on décèle son empreinte à tous les moments décisifs de la vie terrestre de Jésus.

Pour terminer, il ne serait peut-être pas inutile de se demander ce que peuvent apporter les conclusions de cette étude, en dehors d'une connaissance purement spéculative ? Il semble tout d'abord que la comparaison d'une doctrine tenue pour novatrice avec l'attitude d'une Eglise profondément enracinée dans la tradition ancienne permet de mieux évaluer l'ampleur du contenu proprement novateur de cette doctrine. La démonstration d'autre part

des points convergents, nécessitant parfois un regard « du dehors » sur les données traditionnelles de l'Église d'Orient, favorise la mise en valeur de ce qui aurait pu jusque-là passer inaperçu dans le trésor de cette tradition ancienne qui prend une signification nouvelle au contact des exigences existentielles telles qu'elles sont posées par la pensée toujours stimulante de Rudolf Bultmann.

Mon propos n'était pas d'envisager de nouvelles solutions dogmatiques. Il s'agissait plutôt d'encourager des études comparatives, dont on ne saurait nier l'importance pour un œcuménisme en devenir.

(Traduit du polonais par Ursula Matlag.)